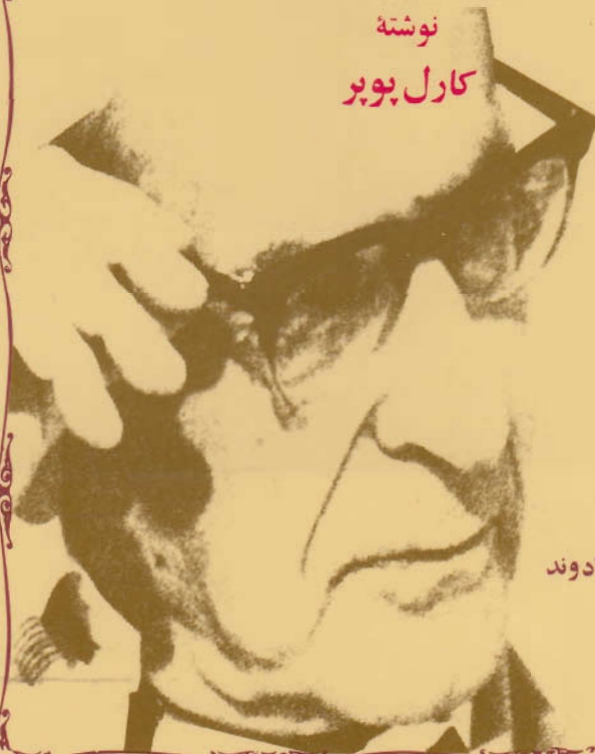




جامعهٔ باز دشمنان آن

نوشته
کارل پوپر



ترجمه
عزت‌الله فولادوند

جامعہ باز دشمنان آن

نوشتہ کارل پوپر

ترجمہ عزت اللہ فولادوند



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

کارل پوپر

Karl R. Popper

جامعه باز و دشمنان آن

The Open Society and Its Enemies

چاپ اول متن انگلیسی ۱۹۴۵ م. - لندن

آخرین چاپ تجدید نظر شده متن انگلیسی این ترجمه ۱۹۷۷ م. - لندن

چاپ اول ترجمه فارسی: آذرماه ۱۳۶۴ ه. ش. - تهران

چاپ دوم: شهریورماه ۱۳۷۷ ه. ش. - تهران

چاپ سوم: آذرماه ۱۳۸۰ ه. ش. - تهران

حروفچینی: شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی

تعداد: ۷۷۰۰ نسخه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
حق هر گونه چاپ و انتشار و تکثیر مخصوص شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی است.

شابک ۹۶۴-۴۸۷-۰۱۲-۳ ISBN 964-487-012-3

یادداشت مترجم

جامعه باذ و دشمنان آن معروفترین اثر کارل پوپر فیلسوف و منطقی نامدار اتریشی-انگلیسی است. برتراند راسل در وصف آن نوشته‌است: «اثری است در طراز اول اهمیت که شایسته‌است به سبب انتقادات استادانه از دشمنان قدیم و جدید دموکراسی، هر چه بیشتر خواننده پیدا کند. [حمله] پوپر بر افلاطون با آنکه به روش متعارف صورت نمی‌گیرد، به عقیده من کاملاً موجه است. هگل را با با نظر صائب هدف تحلیل قرار می‌دهد. مارکس نیز با همان تیزبینی شکافته و تشریح می‌شود و از مسؤولیت در قبال تیره‌بختیهای امروز سهمی سزاوار می‌برد. [جامعه باذ] دفاعی پر قدرت و ژرف از دموکراسی است. کتابی است بموقع و بسیار خواندنی و بسیار شیوا.» گیلبرت رایل، استاد کرسی فلسفه در دانشگاه آکسفورد، که از بزرگترین فیلسوفان سده کنونی انگلستان و از افلاطون‌شناسان بنام است، با وجود اختلاف مشرب با پوپر، می‌نویسد: «کتابی است مهم و پر قدرت، حاوی انتقاد از يك سلسله اصول جزمی و تعبدی که شالوده‌ذی‌نفوذترین نظریه‌های سیاسی بوده‌است و، بنابر این، عمیقاً در طرز اداره امور آدمیان تأثیر گذاشته‌است. شیوه نگارش استاد پوپر به منتها درجه زنده و روشن است. پیداست که مطالعاتش در تاریخ یونان و اندیشه‌های یونانی بدیع و عمیق بوده‌است. تعبیر و تأویل نوشته‌های افلاطون از این پس هرگز چنان‌که در گذشته بود نخواهد بود. همین طور است، به عقیده من، تفسیر آثار مارکس.» هیوتره‌ور پوپر، استاد کرسی تاریخ در آکسفورد، که در دهه‌های اخیر بسیاری از مشاهیر فلسفه و تاریخ در انگلستان آماج تیر انتقادات کوبنده‌اش بوده‌اند، درباره‌ی این کتاب می‌نویسد: «پوپر اثری فخم به ارمغان آورده‌است... به عقیده من، کتاب او بدون تردید مهمترین نوشته در جامعه‌شناسی معاصر است.» و سرانجام، سر آیزایا برلین، استاد تاریخ عقاید در آکسفورد، اظهار نظر می‌کند: «جامعه باذ و دشمنان آن دقیقترین و شدیدترین انتقاد از تعالیم فلسفی و تاریخی مارکسیسم به قلم نویسنده‌ای زنده‌است.»

آنچه از نظر گذشت، تنها مربوط به نظریات سیاسی پوپر بود. اما

پوپر اصولاً فیلسوف سیاسی نیست و کار اصلیش در منطق و روش علمی است. ببینیم پوپر کیست.^۱

کارل رایموند پوپر در ۱۹۰۲ در وین بدنیا آمد. خودش می‌گوید در ۱۳ سالگی مارکسیست شدم و در ۱۷ سالگی، ضد مارکسیست، اما تا ۳۰ سالگی همچنان سوسیالیست بودم. سرانجام احترام عمیقی که برای فردیت و جنبه‌های ملموس و مشخص انسانها قائل بود و ایمانی که به بشردوستی و عدالت و مساوات داشت، موجب روی گردانیش از سوسیالیسم شد. نخست در دبیرستانها به تدریس پرداخت و در همین ایام دو کتاب نوشت که یکی از آنها، منطق اکتشاف علمی، از آثار مهم این قرن در فلسفه علوم است. خطر هجوم هیتلر به اتریش روز بروز فزونی می‌گرفت و پوپر ترجیح داد جلای وطن کند. از ۱۹۳۷ تا ۱۹۴۵ در زلاندنو به تدریس فلسفه مشغول بود. روزی که در ۱۹۳۸ از خبر حمله آلمان نازی به اتریش مطلع شد، تصمیم گرفت کتاب جامعه‌پاژ را بنویسد. در ۱۹۴۶ برای تدریس به انگلستان دعوت شد. در ۱۹۶۵ به پاس خدمات علمی به دریافت لقب «سر» از ملکه انگلستان مفتخر شد و، باصطلاح، به سلك شوالیه‌ها درآمد. پوپر تا ۱۹۶۹ که بازنشسته شد، در سمت استادی منطق و روش علمی در مدرسه اقتصاد و علوم سیاسی لندن درس می‌گفت، ولی در خلال این مدت گاه بگاه در دانشگاه‌های امریکا و اتریش و ژاپن و استرالیا نیز به عنوان استاد میهمان تدریس می‌کرد.

نظریات سیاسی پوپر مستقیماً ناشی از تئوریهای او در فلسفه علوم است. نظریه‌اش در باب اینکه در علوم، قابلیت تکذیب باید ملاک باشد نه قابلیت تصدیق، تحولی بزرگ در افکار دانشمندان ایجاد کرد. سر پیتلر مسداور، برنده جایزه نوبل در پزشکی، می‌گوید: «من گمان می‌کنم پوپر بزرگترین فیلسوف علوم باشد که تا کنون پیدا شده و با دیگران قابل مقایسه نیست.» سر هرمن باندی، ریاضیدان و اخترشناس انگلیسی، می‌نویسد: «علم جز روش چیزی ندارد و روش آن، جز آنچه پوپر گفته است چیزی ندارد.» پروفیسور ارنست گمبریچ، نویسنده کتاب معروف هنر و پنداد، در مقدمه آن کتاب می‌نویسد: «من مفتخر خواهم بود اگر نفوذ پروفیسور پوپر همه جا در کتاب من احساس شود.»

۱. آنچه در شرح حال پوپر در اینجا نگاشته شده بیشتر از دو کتاب است: یکی انقلاب یا اصلاح، ترجمه هوشنگ وزیری، و دیگری پوپر، نوشته براین مگی، ترجمه منوچهر بزرگمهر. کتاب اخیر بخصوص روشنگر و سودمند است و خواننده را با جنبه‌های مختلف افکار پوپر آشنا می‌کند. خواندن آن قویاً به همه علاقه‌مندان فلسفه معاصر توصیه می‌شود.

اما شهرت پوپر در جهان بیشتر به دلیل دو کتاب او در فلسفه سیاسی است: یکی *جامعه باذ و دشمنان آن* و دیگری *فقر تئادیکسگری*^۱، که به قول براین مگی، می‌توان آن را ذیلی بر کتاب اول دانست. انگیزه نگارش *جامعه باذ* را پوپر خود در دیباچه‌ها و مقدمه کتاب تشریح کرده‌است و نیازی به تکرار ندارد. اما این تسمیه نیز خود جالب نظر است. چند سال پیش، در مصاحبه‌ای، پوپر یادی از گذشته کرد و توضیح داد که چگونه این اندیشه در ذهن او نقش بست. در ۱۹۳۵، پوپر برای نخستین بار به انگلستان رفته بود. اتریش زیر سلطه رژیم دیکتاتوری ملایمی بود و همسایه‌اش، آلمان هیتلری، کم‌کم دهان برای بلعیدنش می‌گشود. پوپر می‌گوید در هوای آزاد انگلستان می‌توانستم نفس بکشم. چنان بود که گفتم پهنجره‌ای را گشوده‌اند. نام *جامعه باذ* زاده این تجربه است.

جامعه باذ کتابی است طولانی و آنچه اکنون خوانندگان در دست دارند، تنها مجلد اول آن است. بقیه نیز بزودی چاپ و منتشر خواهد شد. این کتاب نخستین بار در ۱۹۴۵ در انگلستان انتشار یافت و از آن پس بارها تجدید چاپ شده‌است و تقریباً هربار، پوپر یا چیزی بر آن افزوده یا اصلاحاتی در آن کرده‌است. نسخه‌ای که من داشتم، یساذگار دوران دانشجویی و چاپ ۱۹۵۶ امریکا بود. البته می‌بایست آخرین افزوده‌ها و تجدیدنظرهای نویسنده در ترجمه گنجانیده شود ولی در اوضاع کنونی چاپ دیگری در دسترس نبود. دوستم نجف دریابندری که به پوپر علاقه دارد و اخیراً تحقیقی درباره‌ او منتشر کرده‌است، با گشاده‌دستی نسخه‌ای از آخرین طبع کتاب را از کتابخانه شخصی خویش در اختیارم گذاشت و گره از مشکل گشوده شد. از لطفش سپاسگزارم. *جامعه باذ*... دارای دو بخش عمده‌است که گاه در یک مجلد و گاهی در دو جلد به انگلیسی چاپ شده‌است. بخش بندی فعلی از مترجم است و ضرورت‌های چاپ و نشر آن را ناگزیر کرده‌است.

چون هم کتاب طولانی است و هم پوپر گفتنی‌ها را با قدرت و کفایت بیان می‌کند، نیازی به شرح و بسط از سوی مترجم نیست. خوانندگان می‌توانند بخوانند و داوری کنند. اما چند کلمه‌ای در توضیح برخی از نکات در باب ترجمه ضروری است.

۱. این کتاب با این عنوان به وسیله آقای احمد آرام به فارسی برگردانده شده‌است. در این کتاب، ما واژه «تاریخگری» را اختیار نکرده‌ایم و به جای آن، «امالت تاریخ» گذاشته‌ایم. ولی برای تسهیل کار کتابشناسی، هر جا اسمی از این کتاب به میان آمده‌است، همین عنوان را حفظ کرده‌ایم.

در زمینه مصطلحات - بدون تعصب نسبت به هیچ دستگاه خاص اصطلاح‌شناسی - کوشیده‌ام تا حد امکان از آنچه در زبان فلسفی و علمی معمول بوده استفاده کنم. اما گاه برای انتقال معانی به بهترین وجه، از وحدت صورت عدول کرده‌ام. «ایده» در افلاطون و هگل، «مثال» است و در جاهای دیگر، تصور و معنا و حتی اندیشه. اصالت عقل و قبیله‌پرستی و هیچ‌انگاری و کمال‌جویی و ناکجاآبادگرایی همه از «ایسم»‌ها بوده‌اند ولی به وجوه مختلف به فارسی ترجمه شده‌اند تا فهمشان آسانتر باشد. هر جا لازم دیده‌ام، دربارهٔ واژه‌های مشکل‌تر و تخصصی‌تر در پانوشتها توضیح داده‌ام. اما در مورد چند اصطلاح، بعضی ملاحظات وجود دارد که بهتر است در اینجا بیان کنم.

۱. historicism که به قول آقای دریا‌بندری، در فارسی آن را تاریخی‌گری و تاریخ‌نگری و تاریخ‌گرایی و تاریخ‌باوری و تاریخت نیز ترجمه کرده‌اند و خود ایشان تاریخ‌پرستی نوشته‌اند؛ من اصالت تاریخ‌گذاشته‌ام تا بر جنبهٔ فلسفی آن بیشتر تأکید کرده‌باشم، زیرا معتقدم با وجود اختلافهای وسیع نزد فلاسفه، بخصوص متفکران آلمانی که نخست این واژه را وضع کرده‌اند، اصحاب این عقیده تاریخ را «اصل» قرار داده‌اند و، به گفتهٔ ابن‌سینا در *دانشنامهٔ علائی*، بقیهٔ امور را «شاخ و خلیفه» دانسته‌اند.

۲. «توتالیتاریسم» (و صفت آن (به فرانسه) «توتالیتیر») که از واژهٔ *totalité* یا *totality* (تمامت، کلیت) ساخته شده‌است و شاید بهترین ترجمهٔ آن تمامت‌طلبی باشد. اشکال این است که گاهی این ترجمه گمراه‌کننده می‌شود. مثلاً عدالت تمامت‌طلبانه، بکلی عکس مراد نویسنده را به ذهن تداعی می‌کند و خواننده می‌پندارد منظور عدالت تام و تمام است! به هر حال، غرض نوعی حکومت خودکامه است و وجه افتراق آن از انواع دیگر خودکامگی، یکی تسلط بر همهٔ جنبه‌های حیات ملی و فردی است و دیگری استفاده از یک ایده‌ئولوژی منسجم برای حصول این مقصود. (برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به کتاب انقلاب، نوشتهٔ هانا آرنت، ترجمهٔ اینجانب، انتشارات خوارزمی). در دههٔ ۱۹۳۰ تا ۴۰ که روشنفکران اروپا از سویی با نازیسم و فاشیسم و از سوی دیگر با استالینیسم روبرو بودند و می‌دیدند به‌رغم همهٔ اختلافهای عقیدتی بین این دو رژیم، از بسیاری جهات با پدیداری واحد سر و کار دارند، این اصطلاح را وضع کردند تا اعم از هر دو و هرگونه نظام حکومتی با این مشخصات باشد. (بسنجید با اصطلاح «دیکتاتوری» و کاربردهای مختلف آن.)

۳. *utopia* که مدینهٔ فاضله و آرمانشهر و مانند آن و *utopian* که خیالی و رؤیایی و آرمانی و امثال آن ترجمه شده‌است. همه گونه ابداع و ابتکار در برگردان این دو کلمه به فارسی بکار رفته‌است. اصل واژه از نویسندهٔ

انگلیسی قرن شانزدهم، سر تامس مور و معنای لفظی آن (مطابق ریشه یونانی) «هیچ کجا» است. اصطلاح «ناکجا آباد» که در این کتاب استعمال شده از شهاب‌الدین سهروردی است و، به عقیده من، از ترجمه‌های دیگر دقیقتر و رساتر است.

نکته دوم راجع به گفته‌هایی است که پوپر از فلاسفه نقل می‌کند. پوپر معتقد است که مترجمان از افلاطون آرمان‌سازی کرده‌اند و در گفته‌های او به میل خود دست برده‌اند. (بسنجید با جلد دوم، صص ۵۹ - ۲۵۸). بنابراین، تمام سخنانی که در این کتاب از افلاطون آمده ترجمه خود او از یونانی است. در مورد بیشتر متفکران دیگر نیز حال به همین منوال است. مثلاً در مورد مارکس، با اینکه پوپر یکی از ترجمه‌های انگلیسی آثار او را مأخذ قرار داده، ولی این حق را نیز برای خود محفوظ داشته‌است که هر جا صلاح دید، تغییراتی در آن بدهد. درباره روش پوپر در ترجمه‌ها، مانند بسیاری دیگر از جنبه‌های کتاب، مناقشه بسیار بوده‌است و حتی کتابها در این زمینه نوشته شده‌است؛ ولی مهم این است که، با توجه به این نکته، استفاده از ترجمه‌های فارسی و حتی انگلیسی و فرانسه نوشته‌های فیلسوفان برای من غیرممکن و خلاف شرط امانت بود، و بناچار عیناً چنانکه پوپر نوشته بود ترجمه کردم.

پانوشتهای مترجم با عدد کوچک (یا توك) بالای سطرها، و ارجاعات نویسنده به «یادداشتهای» آخر کتاب، در قلاب نشان داده شده‌است. در «یادداشتها»، بعضی از ارجاعات را بسی کم و کاست به ذیل صفحه برده‌ام تا خواندن جمله‌ها آسانتر شود، هر چند در این کار تا جایی که توانسته‌ام امساک کرده‌ام. واژه‌نامه و فهرستها در پایان مجلد آخر خواهد آمد. لازم می‌دانم از دوستم علیرضا حیدری که سالها از پای ننشست تا مرا به ترجمه این کتاب ترغیب کرد و در چاپ آن نهایت دقت را بخرج داد، سپاسگزاری کنم.

عزت‌الله فولادوند

مهرماه ۱۳۶۴

چنانکه دیده خواهد شد... نیست در جهانیان
مردمی حلیم و سختی کش و بردبارند و هرگاه که
فیلسوفی از میانشان برخاست... و قانعشان کرد که
نهادهای موجودشان بر بنیاد دقیقترین اصول اخلاق
استوار نیست و بدینسان مفتونشان ساخت، آسانی
افسار بر سر می نهند و بسرعت عقل سلیم را در محراب
منطق قربان می کنند.

سموئل باتلر

من در عمر خود با مردان بزرگ آشنا بوده‌ام و
در حد خویش با ایشان همکاری کرده‌ام؛ اما هرگز تا
کنون طرحی ندیده‌ام که با نظریات کسانی از لحاظ فهم
بسی پائینتر از شخصی که در آن کار پیشگام بوده‌است،
بهبود نپذیرفته باشد.

ادمند برک

دیباچه

اگر در این کتاب پاره‌ای سخنان سخت درباره برخی از بزرگترین رهبران فکری بشر گفته شده است، امیدوارم انگیزه من استخفاف و تحقیر ایشان نبوده باشد. این امر از این اعتقاد راسخ من سرچشمه می‌گیرد که اگر بنا باشد تمدن ما به هستی ادامه دهد، بسایه عادت به دم‌فروستن و سر‌فرود آوردن در برابر مردان بزرگ را از خویشتن دور کنیم. مردان بزرگ خطاهای بزرگ مرتکب می‌شوند و، چنانکه در این کتاب کوشیده‌ام نشان دهم، بعضی از بزرگترین پیشوایان گذشته پشتیبان حمله همیشگی به آزادی و عقل بوده‌اند. تأثیر و نفوذ این مردان که بندرت کسی در برابر آن قد برافراشته است، همچنان کسانی را که دفاع از تمدن وابسته به آنهاست گمراه می‌کند و هنوز در میان‌شان تفرقه می‌افکند. اگر درنگ کنیم و در انتقاد از آنچه مسلماً بخشی از میراث فکری ماست بی‌پرده سخن نگوئیم، مسئولیت این تفرقه دردناک و شاید مرگبار به گردن ما خواهد بود. اگر به انتقاد از پاره‌ای از آن میراث بیرغبی نشان دهیم، ممکن است به نابودی همه آن یاری داده باشیم.

این کتاب مدخلی انتقادی بر فلسفه سیاست و تاریخ، و پژوهشی در بعضی از اصول بازسازی اجتماعی است. هدف و شیوه برخورد آن در «مقدمه» نموده شده است. حتی هنگامی که کتاب در گذشته‌ها تحقیق می‌کند، مسائل همان مسائل روزگار خود ماست. کوشیده‌ام این مسائل را به امید روشن کردن اموری که مربوط به همه ماست، تا آنجا که توانسته‌ام ساده بیان کنم.

اگرچه تنها چیزی که کتاب از پیش مفروض می‌شمارد ذهن باز و تهی از تعصب خواننده است، هدف آن بیش از آنکه مردم‌پسند کردن مسائل طرح شده باشد، حل آنهاست. با اینهمه، در کوشش برای دست‌یافتن به هر دو مقصود، کلیه مطالب تخصصیتر را به قسمت «یادداشتها» در پایان کتاب محدود ساخته‌ام.

دیباچه بر چاپ دوم (تجدید نظر شده)

با اینکه بسیاری از آنچه در این کتاب مندرج است قبلاً شکل گرفته بود، تصمیم نهائی به نگارش آن در مارس ۱۹۳۸ گرفته شد، روزی که از خبر تجاوز به اتریش آگاه شدم. کار نگارش تا بخشی از سال ۱۹۴۲ ادامه پیدا کرد. بیشتر کتاب در سالهای پرمخاطره‌ای نوشته شد که نتیجه جنگ هنوز بیقین معلوم نبود و این واقعیت شاید روشن کند که چرا لحن برخی از انتقادهائی که در آن ایراد شده امروز در چشم خودم نیز از آنچه میل داشته‌ام هیجانیتر و خشنتر است. اما زمان، زمان مجامله و پرده‌پوشی نبود - یا دست کم، من چنین احساس می‌کردم. نه از جنگ و نه از هیچ‌یک از دیگر رویدادهای وقت بصراحت ذکری در این نوشته بمیان نیامد؛ با این وصف، کتاب کوششی بود برای فهم رویدادهای مذکور و سوابق و زمینه آنها و درک پاره‌ای از مسائلی که احتمال داشت پس از پیروزی در جنگ پدید بیاید. انتظار می‌رفت مارکسیسم به صورت مشکلی بزرگ درآید و سبب بحث و فحص نسبتاً طولانی در آن نیز همین بود.

کوششی که برای انتقاد از مارکسیسم انجام یافته هنگامی که در افق تیره و تار وضع جهان در ۱۹۵۰ دیده‌شود ممکن است مهمترین مطلب کتاب بنظر برسد. این نظر یکسره نادرست نیست و شاید حتی اجتناب‌ناپذیر باشد، ولی هدفهای کتاب بمراتب از این گسترده‌تر است. مارکسیسم تنها یک واقعه است - یکی از بسیاری اشتباهها که در تلاش و تنازع همیشگی برای ساختن دنیائی بهتر و آزادتر مرتکب شده‌ایم.

چنانکه انتظار می‌رفت، بعضی سرزنش کرده‌اند که در بحث در باره مارکس سختگیری و شدت ناروا به‌خرج داده‌ام و جمعی، بعکس، نرمی و ملایمتم را نسبت به او با خشونت حمله‌هایم به افلاطون سنجیده‌اند. اما من همچنان بر این نظرم که باید به افلاطون با دیدگانی بسیار نقاد نگریست زیرا پرستش و ستایش عومسی نسبت به این «فیلسوف الاهی» بر شالوده‌راستین دستاوردهای فکری و عقلی خیره‌کننده او استوار است. مارکس بیشتر به دلایل

شخصی و اخلاقی آماج حمله بوده است؛ از این رو، آنچه در اینجا بیشتر بدان نیاز داریم انتقاد عقلی شدید از نظریه‌های اوست همراه با درک جاذبه اخلاقی و فکری شگرف آن نظریه‌ها. درست یا نادرست، احساس من این بود که چون انتقادهایم ویرانگر و بنیاد برانداز بوده، اکنون مانعی ندارد که به جستجوی خدمات حقیقی مارکس بروم و فرض را بر صحت انگیزه‌های او بگذارم. به هر حال، روشن است که اگر بخواهیم پیروزمندانه به جنگ خصم برویم، باید نقاط قدرتش را بشناسیم. (در ۱۹۶۵ در پایان بخش دوم، مطالبی در این باره زیر عنوان «ضمیمه ۲» به کتاب افزوده‌ام.)

هیچ کتابی هرگز تمام نتواند بود. هنگامی که کار در دست است، تنها همین قدر یاد می‌گیریم که در لحظه‌ای که فراغت می‌یابیم به ناپختگی آن پی ببریم. این تجربه اجتناب‌ناپذیر، در مورد انتقادهای من از افلاطون و مارکس نیز مزاحم و ناآرامی برانگیز بود، ولی نه بیش از حد معمول. با گذشت سالهای پس از جنگ، بیشتر پیشنهادهای مثبتی که داده‌ام و، بالاتر از همه، احساس خوش‌بینی نیرومندی که در سراسر کتاب ساری است، به طور روزافزون به‌نظم خام و خوش‌باورانه می‌نمود. صدایم کم‌کم مانند صدایی از گذشته‌های دور به گوش خودم می‌رسید - مانند صدای یکی از اصلاحگران اجتماعی خوش‌بین و امیدوار سده هجدهم یا حتی هفدهم.

اما آن حالت افسردگی، بیشتر در پی سفری به ایالات متحد سپری شد و خوشحالم که هنگام تجدیدنظر در کتاب، به افزودن برخی مواد جدید و اصلاح سبک و مطلب بسنده کردم و در برابر این وسوسه که لحن آن را ملایم‌تر کنم تسلیم نشدم، زیرا به‌رغم وضع کنونی جهان، هیچ‌گاه امیدوارتر از اکنون نبوده‌ام. اینک روشنتر از هر زمان در گذشته، می‌بینم که حتی بزرگترین دردسرها و گرفتاریهای ما از چیزی ستودنی و پسندیده سرچشمه می‌گیرد که هم درست و هم خطرناک است - یعنی از ناشکیبائی ما برای بهبودبخشیدن به وضع هموعانمان. این گرفتاریها محصول فرعی چیزی است که شاید بزرگترین انقلاب اخلاقی و معنوی تاریخ باشد: نهضتی که سه قرن پیش آغاز شد؛ آرزوی آدمیان بیشمار برای اینکه خود و افکار و اذهانشان را از بند قیومت اقتدار و مرجعیت و پیشداوری برهانند؛ کوشش ایشان برای ساختن جامعه‌ای باز که ارجحیت امور صرفاً مستقر و سنتی را طرد کند و در همان حال سنتهایی را - چه کهنه و چه نو - نگاه دارد و به‌رورد و استقرار دهد که با معیارهای آزادی و آدمیت و مروت و نقد و سنجش عقلانی سازگار باشد؛ تن‌زدن آنان از اینکه بنشینند و دست روی دست بگذارند و مسؤولیت حکومت جهان را سراسر به مرجعی انسانی یا فوق انسانی واگذارند؛ آمادگی آنها برای بردوش کشیدن بار مسؤولیت رنجها و دردهای قابل اجتناب و

کوشش برای اجتناب از آن رنج و درد. این انقلاب قدرتهائی با توان ویرانگری موحش و سهمگین پدید آورده است. اما شاید هنوز بتوان بر آنها چیره شد.

لندن

۱۴ ژوئیه ۱۹۵۰

قدردانی

از همه دوستانم که نگارش این کتاب را امکان‌پذیر ساخته‌اند سپاسگزارم. پروفیسور سی. جی. اف. سیمکین^۱ نه تنها در نوشتن متنی که اول تهیه کرده‌بودم مرا یاری داد، بلکه در ظرف نزدیک به چهار سال، ضمن بحثهای مفصل، امکان حل بسیاری از مشکلات را به من عرضه داشت. دوشیزه مارگارت دالزیل^۲ در تهیه پیش‌نویسهای گوناگون و دستنویس نهائی مرا معاضدت کرده‌است. کمکهای خستگی‌ناپذیر او شایسته هرگونه قدردانی است. علاقه دکتر ایچ. لارسن^۳ به مسأله اصالت تاریخ بسیار دلگرم‌کننده بود. پروفیسور تی. کی. یوئر^۴ دستنویس کتاب را خوانده و بسیاری پیشنهادها برای اصلاح آن داده‌است.

به پرفیسور اف. آ. فن هایک^۵ عمیقاً مدیونم. بدون علاقه و پشتیبانی ایشان این کتاب منتشر نمی‌شد. پروفیسور ئی. ایچ. گمبریچ^۶ مسؤولیت نظارت بر چاپ کتاب را بر عهده گرفت؛ مزید بر این بار، زحمت مکاتباتی توانفرسا بود بین انگلستان و زلاند نو. یاوریه‌های ایشان بحدی بوده که نمی‌دانم چگونه بگویم چقدر رهین منتشانم.

کرایست چرچ، زلاند نو
آوریل ۱۹۴۴

در تهیه چاپ تجدیدنظرشده، حواشی انتقادی مفصلی که به چاپ اول نگاشته شده بود و به لطف پروفیسور جیکوب وایشر^۷ و آقای جی. دی. مابت^۸ در اختیارم قرار گرفت، بسیار کارساز بود.

لندن

اوت ۱۹۵۱

در سومین چاپ تجدیدنظرشده، فهرستی موضوعی و فهرستی از

- | | | |
|------------------|---------------------|------------------|
| 1. C.G.F. Simkin | 2. Margaret Dalziel | 3. H. Larsen |
| 4. T.K. Ewer | 5. F.A. von Hayek | 6. E.H. Gombrich |
| 7. Jacob Viner | 8. J.D. Mabbott | |

قطعه‌های نقل شده از آثار افلاطون به کتاب اضافه شده است. آقای دکتر جی. آگاسی^۱ نه تنها زحمت تهیه هر دو فهرست را کشیده، بلکه توجه مرا به چند اشتباه نیز جلب کرده است که همه را تصحیح کرده‌ام. از یاری ایشان سپاسگزارم. همچنین با توجه به انتقادهای بجا و جالب نظر آقای ریچارد رابینسن^۲ از چاپ امریکائی این کتاب، درشش مورد کوشیده‌ام نقل قول‌هایی از افلاطون یا ارجاع‌هایی را که به متن نوشته‌های او داده شده بود، تصحیح و اصلاح کنم.

استانفرد، کالیفرنیا

مه ۱۹۵۷

بیشتر اصلاحات در چهارمین چاپ تجدیدنظرشده کتاب را مدیون آقای دکتر ویلیام بارتلی^۳ و آقای براین مگی^۴ هستم.

پن، باکینگم‌شر

مه ۱۹۶۱

پنجمین چاپ تجدیدنظرشده حاوی برخی مطالب تاریخی تازه [در بند (۷) یادداشت ۵۶ فصل دهم] و «ضمائم» است، و نیز «ضمیمه» کوتاهی به هر دو بخش کتاب. مطالب بیشتر در این مورد، در کتاب من «حدسیات و ردیات»^۵ - بویژه در دومین چاپ تجدیدنظرشده آن (۱۹۶۵) - آمده است. آقای دیوید میلر^۶ بسیاری غلطها را یافته و اصلاح کرده است.

پن، باکینگم‌شر

ژوئیه ۱۹۶۵

ک.ر.پ.

1. Dr. J. Agassi

2. Richard Robinson (*The Philosophical Review*, Vol. 60).

3. Dr. William W. Bartley

4. Bryan Magee

5. *Conjectures and Refutations*

6. David Miller

مقدمه

نمی‌خواهم این واقعیت را پنهان کنم که به لاف و گزافهای پر باد و نخوت چنین کتابهای آکنده به حکمت و فرزاتگی که امروزه باب پسند است نمی‌توانم جز به دیدهٔ بیزاری بنگرم. زیرا کاملاً قانع شده‌ام... که روشهای پذیرفته‌شده قطعاً بر این نادانیه‌ها و حماقتها و خطاها به نحو پایان‌ناپذیر خواهدافزود و حتی نابودی کامل تمام این دستاوردهای موهوم امکان ندارد به قدر این علم ساختگی و زایش و افزایش لعنتی آن زیانمند باشد.

کانت

این کتاب مسائلی را بمیان می‌آورد که ممکن است از فهرست مندرجات آن آشکار نباشد.

برخی از مشکلاتی را که تمدن ما با آن روبروست طرح می‌کند: تمدنی که شاید در وصف آن بتوان گفت که هدفش مروت و آدمیت و انصاف و برابری و آزادی است؛ تمدنی که، باصطلاح، هنوز دوران شیرخوارگی را می‌گذراند و، به رغم اینهمه دفعات که به وسیلهٔ اینهمه رهبران فکری نوع بشر به آن خیانت شده‌است، همچنان به رشد ادامه می‌دهد. در این کتاب کوشیده‌ام نشان‌دهم که این تمدن هنوز تکانی را که در زایش بر آن واردآمده به‌تمام پشت سر نگذاشته‌است - یعنی انتقال یا گذر از جامعهٔ قبیله‌ای یا «جامعهٔ بسته»^۱ (همراه با تسلیم در برابر نیروهای جادویی و ساحرانه) به «جامعهٔ باز»^۲ که قوای نقاد آدمی را آزاد می‌کند. این کتاب نشان می‌دهد که تکان ناشی از این انتقال یکی از عواملی بوده

1. «closed society»

2. «open society»

که بر آمدن نهضت‌های ارتجاعی را ممکن ساخته است - نهضتهائی که برای برانداختن تمدن و بازگشت به قبیله‌پرستی^۱ می‌کوشیده‌اند و هنوز هم می‌کوشند. نظری که کتاب پیش می‌نهد این است که آنچه ما امروز توتالیتاریسم^۲ می‌نامیم متعلق به سنتی است به همان پیری یا به همان جوانی خود تمدن ما.

همت در این کتاب بر کمک به فهم ما از توتالیتاریسم و اهمیت و معنای پیکار همیشگی با آن مقصور است.

افزوده بر این، کوشیده‌ام تا در کاربرد روش‌های نقدی و عقلی علم در مورد مشکلات جامعه باز بررسی کنم. اصول بازسازی اجتماعی بر طبق موازین دموکراتیک - یعنی اصول چیزی که «مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء»^۳ اصطلاح کرده‌ام در مقابل «مهندسی اجتماعی ناکجا آبادی»^۴ - (همانگونه که در فصل نهم توضیح شده) مورد تحلیل قرار گرفته است. کوشش بعمل آمده تا برخی از موانع بازدارنده برخورد عقلی با مشکلات بازسازی اجتماعی برطرف شود. این کار با انتقاد از آن دسته فلسفه‌های اجتماعی انجام گرفته که مسؤولیت مخالفت گسترده و بیوجه با امکان اصلاحگری دموکراتیک به گردن آنهاست. قویترین این فلسفه‌ها فلسفه‌ای است که من آن را اصالت تادیخ^۵ نام نهاده‌ام. داستان ظهور و تأثیر برخی از صورتهای مهم اصالت تاریخ یکی از موضوعات عمده این کتاب است. شاید حتی این کتاب را بتوان مجموعه‌ای از حاشیه‌نگاریها بر شرح رشد بعضی فلسفه‌های پیرو اصالت تاریخ توصیف کرد. سخنی چند درباره منشأ کتاب نشان خواهد داد که اصالت تاریخ به چه معناست و چگونه با دیگر مسائل ذکر شده ارتباط می‌یابد.

با اینکه من عمدتاً به روش‌های فیزیکی علاقه‌مندم (و، در نتیجه، به بعضی مسائل فنی که بسیار از مسائل موضوع این کتاب فاصله دارد)، سالهای دراز است که به مسأله وضع نارسای علوم اجتماعی و بویژه فلسفه اجتماعی نیز علاقه داشته‌ام. بدیهی است که این امر مسأله روش

1. tribalism 2. totalitarianism

3. «piecemeal social engineering»

4. «utopian social engineering»

5. historicism

را در آنها مطرح می‌کند. علاقه من به این مسأله، با برآمدن توتالیتاریسم و با دیدن ناتوانی علوم و فلسفه‌های مختلف اجتماعی در پی بردن به معنای آن بسیار برانگیخته‌تر شد.

در این زمینه يك نکته به نظر من از اهمیت خاص برخوردار بود. بسیار شنیده می‌شود که توتالیتاریسم سرانجام بوجهی از وجوه، حتمی و اجتناب‌ناپذیر است. بسیاری کسان که به دلیل هوش و تحصیلات باید در قبال آنچه می‌گویند مسؤول دانسته‌شوند، اعلام می‌کنند که گریزی از آن نیست. از ما می‌پرسند آیا واقعاً آنقدر خام و خوش‌باوریم که معتقدیم دموکراسی می‌تواند پایدار بماند و آیا نمی‌بینیم که دموکراسی نیز یکی دیگر از بسیاری شکل‌های حکومت است که در جریان تاریخ می‌آیند و می‌روند؟ استدلال می‌کنند که دموکراسی برای جنگیدن با توتالیتاریسم مجبور به تقلید از روش‌های آن است و بدین‌سان خود ناگزیر باید کیفیت توتالیتاریز پیدا کند. گاهی نیز مدعی می‌شوند که نظام صنعتی ما بدون اختیار کردن روش‌های برنامه‌ریزی جمعی^۱ قادر به ادامه کار نخواهد بود و از حتمیت ظهور نظام اقتصادی جمعی نتیجه می‌گیرند که اتخاذ صورت‌های توتالیتاریز در زندگی اجتماعی نیز حتمی است.

اینگونه برهان‌ها ممکن است دلپسند بنمایند، اما در چنین امور، دلپسندی، راهنمای شایان اعتمادی نیست. در واقع، نباید وارد بحث درباره این براهین بظاهر موجه شد، پیش از در نظر گرفتن این پرسش مربوط به روش که آیا اساساً در توان هیچکدام از علوم اجتماعی هست که به چنین پیشگویی‌های^۲ تاریخی یکجا و استثناپذیر پردازد؟ وقتی از کسی می‌پرسیم که آینده چه برای نوع بشر در بر دارد، آیا می‌توانیم متوقع

1. collectivist planning

۲. prophecy فرق آن با prediction (پیش‌بینی) از آنچه به دنبال می‌آید روشن خواهد شد. توضیح فرهنگ معین نیز در این باب روشنگر است: «پیش‌بینی حدس‌زدن وقایع آینده‌است از علل و اسباب و قرائن موجود... در جنگی که میانه دو دولت در می‌گیرد، از اندازه نیروی آن دو و پافشاری سپاهیان و غیره می‌توان گفت فاتح کیست و مغلوب که؟ و آن در اصل با پیشگویی که از پیش گفتن وقایع آینده از طریق علوم مکنونه است فرق دارد...» (مترجم)

باشیم که چیزی بیش از پاسخ غیرمسئول يك طالع بین دریافت کنیم؟ این سؤالی است مربوط به روش علوم اجتماعی و آشکارا از هر مناظره و مناقشه درباره هر استدلال خاص در طرفداری از هر پیشگوئی تاریخی، اساسیتر است.

تحقیق در مسأله مرا به این اعتقاد راسخ رسانده است که اینگونه پیشگوئیهای یکجا و استثنایناپذیر تاریخی، بالکل از حیطه روش علمی بیرون است. آینده وابسته به خود ماست و ما به هیچگونه ضرورت تاریخی^۱ قائم نیستیم. لیکن هستند فلسفه‌های اجتماعی برخوردار از نفوذ و تأثیر که ضد این نظر را قائلند. اصحاب چنین فلسفه‌ها ادعا می‌کنند که هر کس می‌کوشد مغز خویش را برای پیش‌بینی^۲ رویدادهای قریب‌الوقوع بکار بیندازد و، فی‌المثل، برای يك متخصص استراتژی یقیناً بحق است که بکوشد نتیجه يك نبرد را پیش‌بینی کند و مرز میان اینگونه پیش‌بینی و پیشگوئیهای کلیتر تاریخی، سیال است. به ادعای چنین کسان، تکلیف علم به‌طور کلی پیش‌بینی است یا، به عبارت بهتر، بهبودبخشیدن به پیش‌بینیهای روزانه ما و قراردادن آنها بر شالوده‌ای استوارتر، و تکلیف علوم اجتماعی بالاخص، پیشگوئیهای دراز مدت تاریخی است. ایشان همچنین بر این باورند که قوانین تاریخ را کشف کرده‌اند و این قوانین آنان را قادر به پیشگوئی مسیر رویدادهای تاریخ می‌کند. فلسفه‌های اجتماعی گوناگونی از این قسم که چنین ادعاهائی دارند همه را با هم زیر عنوان اصالت تاریخ در يك گروه قرارداده‌ام. جای دیگر، در نوشته‌ای به نام فقرتاریخیگری^۳، کوشیده‌ام در رد این ادعاها برهان بیاورم و نشان دهم که، به‌رغم دلپسندی، اساسشان سوء فهم فاحش از روش علم و بویژه غفلت از فرق بین پیش‌بینی علمی^۴ و پیشگوئی تاریخی^۵ است. در همان حال که مشغول تحلیل منظم و انتقاد از مدعیات اصالت تاریخ بودم، می‌کوشیدم مطالبی نیز از باب مثال برای نمایاندن رشد و تحول آن گردآورم. یادداشتهائی که بدان منظور فراهم آمد اساس این

1. historical necessity

2. prediction

3. *The Poverty of Historicism* (Economica, 1944/45)

4. scientific prediction

5. historical prophecy

کتاب شد.

هدف تحلیل منظم اصالت تاریخ رسیدن به مقامی شبیه پایگاه علمی^۱ است. این کتاب دارای چنین هدفی نیست. بسیاری از عقایدی که در آن بیان شده شخصی است. دینی که به روش علمی دارد بیشتر آگاهی به حدودی است که بدانها محدود است؛ نه جایی که چیزی را نمی توان به برهان اثبات کرد برهان عرضه می کند و نه جایی که نمی تواند چیزی جز نظری شخصی بدست دهد مدعی علمیت می شود. بر آن نیست که نظامی نو را به جای نظامهای کهن فلسفی بنشاند. سر آن ندارد که مجلدی دیگر به این همه مجلدات آکنده به حکمت و فرزاندگی و مابعدالطبیعه تاریخ^۲ و سرنوشت که امروزه باب پسند است بیفزاید. به جای آن، می خواهد نشان دهد که این حکمت پیشگوی پیام آورانه زیانمند است و مابعدالطبیعه تاریخ نمی گذارد روشهای جزء بجزء و تدریجی علم در مورد مشکلات اصلاح اجتماعی بکار رود. و سرانجام می کوشد نشان دهد که اگر از تظاهر به پیامبری و پیشگوئی سرنوشت دست بکشیم، ممکن است بتوانیم سازنده مقدرات خویش بشویم.

ضمن پیگیری سیر تحولی اصالت تاریخ به این نکته پی بردم که عادت خطرناک پیشگوئی تاریخی، که اینچنین در میان پیشوایان فکری ما رایج است، به کارهای گوناگون می خورد. همیشه خوشایند و غرورآفرین است که انسان به حلقه محرمان راز متعلق باشد و از قدرت غیر عادی پیشگوئی مسیر تاریخ بهره ببرد. وانگهی، در سنت است که رهبران فکری از موهبت چنین قدرتی برخوردارند و کسی که فاقد آن باشد ممکن است از آن منزلت فرو بیفتد. از سوی دیگر، خطر اینکه نقاب از چهره چنین کسان برافتد و شهاد و دغل نمودار شوند بسیار کم است زیرا همواره می توانند بگویند که مبادرت به پیشگوئیهای کمتر کلی و استثنایپذیرتر یقیناً جایز است. مرز بین اینگونه پیشگوئیها و فال بینی سیال است.

اما پیروی از باورهای اصالت تاریخی گاهی انگیزه های دیگر و

1. scientific status

2. metaphysics of history

شاید ژرفتر نیز دارد. پیام‌آورانی که فرارسیدن عصر موعود پاکی و نیکی مطلق را پیشگوئی می‌کنند ممکن است بیانگر احساسات ناخرسندی عمیق باشند و احلامی که در سر می‌پرورند برآستی به عده‌ای شوق و امید ببخشد که نبود آن را نتوانند با آسانی تحمل کنند. با این حال، نباید از این نکته غفلت کنیم که نفوذ و تأثیر ایشان احتمال دارد ما را از رویارویی با تکالیف روزانه زندگی اجتماعی بازدارد. خرده‌پیشگوییانی که اعلام می‌کنند بعضی وقایع - از قبیل سقوط به توتالیتاریسم (یا شاید «مدیریت گرائی»^۱) - حتماً و الزاماً روی خواهد داد ممکن است خواسته یا ناخواسته در وقوع آن رویدادها مؤثر باشند. اینکه داستان می‌سرایند که دموکراسی قرار نیست تا ابد پایدار بماند همانقدر راست و همانقدر بیربط است که ادعا کنند عقل انسان قرار نیست تا ابد پایدار بماند. تنها دموکراسی، چارچوبی نهادی^۲ برای انجام اصلاحات بدون خشونتگری و بنابراین استفاده از عقل در امور سیاسی بدست می‌دهد. داستانسراییهای اینگونه افراد رفته رفته کسانی را که با توتالیتاریسم می‌جنگند دلسرد و نومید می‌کند. انگیزه چنین گفته‌ها پشتیبانی از طغیان علیه تمدن است. انگیزه دیگری نیز شاید یافت شود اگر در نظر بگیریم که مابعدالطبیعه مبتنی بر اصالت تاریخ می‌تواند آدمیان را از بار مسؤولیتهایشان خلاص کند. اگر شما بدانید که هر چه بکنید باز هم بعضی چیزها به هر حال روی خواهد داد، ممکن است به میل خود مبارزه با آن امور را ترك کنید و بخصوص از مهار کردن آنچه بیشتر مردم متفقاً مفاسد اجتماعی می‌شمارند دست بردارید، از قبیل جنگ یا، به عنوان مثالی کوچکتر ولو پر اهمیت، زورگوئی مأموران خرده‌پای دولت.

نمی‌گوییم اصالت تاریخ همیشه باید چنین آثاری داشته باشد. هستند اصالت تاریخیانی - بویژه مارکسیستها - که نمی‌خواهند بار مسؤولیتهای را از دوش مردم بردارند. از سوی دیگر، برخی فلسفه‌های اجتماعی نیز وجود دارند، که ممکن است پیرو اصالت تاریخ باشند یا نباشند، ولی تبلیغ می‌کنند که عقل در حیات اجتماعی ناتوان و بیچاره است و با

اینگونه خردستیزی^۱ به ترویج این موضع می‌پردازند که: «یا از دهر یا دولتمرد کبیر پیروی کنید یا خودتان دهر شوید» - موضعی که در نزد بیشتر مردم به معنای تسلیم و تمکین بی‌اراده در برابر نیروهای با نام یا بینام حاکم بر جامعه است.

جالب خاطر است که می‌بینیم کسانی که عقل را محکوم می‌شمارند و حتی گناه مفاسد اجتماعی عصر ما را به پای آن می‌نویسند، از یک سو به این سبب چنین می‌کنند که پی‌برده‌اند پیشگوئی تاریخی بیرون از توان عقل است و از سوی دیگر به این دلیل که نمی‌توانند وظیفه‌ای جز پیشگوئی تاریخی برای علوم اجتماعی یا تعقل اجتماعی بتصور درآورند. چنین کسان اصحاب سرخورده و مأیوس اصالت تاریخنند؛ کسانی هستند که به فقر اصالت تاریخ پی‌برده‌اند و با اینهمه آگاه نیستند که هنوز تعصب بنیادی اصالت تاریخیان را حفظ کرده‌اند - یعنی اعتقاد به اینکه علوم اجتماعی به هیچ کار نمی‌آید مگر آنکه پیشگوئی و پیام‌آوری کند. پیداست که این وضع باید به انکار قابلیت کاربرد علم و عقل در مورد مسائل زندگی اجتماعی و نهایتاً به اعتقاد به قدرت و سلطه‌جویی و تمکین بینجامد.

چرا این فلسفه‌های اجتماعی همه از طغیان علیه تمدن پشتیبانی می‌کنند؟ راز مردم‌پسند بودنشان چیست؟ چرا چنین عده‌ای کثیر از روشنفکران را مجذوب و مفتون می‌کنند؟ به گمان من سبب این است که احساس ناخرسندی ژرف از جهانی را انعکاس می‌دهند که به پای آرمانهای اخلاقی و رؤیاهای ما از کمال نمی‌رسد و نمی‌تواند برسد. گرایش اصالت تاریخ (و نظریات مرتبط با آن) به پشتیبانی از طغیان در برابر تمدن ممکن است ناشی از این واقعیت باشد که اصالت تاریخ خود بیشتر واکنشی است در برابر فشارهای تمدن و اینکه تمدن از هرکس مسؤولیت شخصی می‌خواهد.

اشارات اخیر تا اندازه‌ای مبهم است اما فعلاً از باب مقدمه کافی است و بعد، بویژه در فصل «جامعه باز و دشمنان آن»، با استفاده از

مطالب تاریخی به اثبات خواهد رسید. در آغاز وسوسه شدم که این فصل را در ابتدای کتاب بیاوریم چون با ارتباطی که با مسائل روز داشت یقیناً مقدمه جاذبتری می بود. اما بعد دریافتم که وزن کامل این تعبیر تاریخی احساس نخواهد شد مگر آنکه مطالبی که قبلاً در کتاب مورد بحث قرار گرفته مقدم بر آن بیاید. چنین می نماید که نخست باید آرامش خاطر انسان با دیدن اینکه نظریه افلاطونی عدالت همان نظریه و کردار توتالیتاریسم امروزی است پریشان شود تا بتواند احساس کند که تعبیر این امور تا چه پایه مهم و عاجل است.

بخش یکم افسون افلاطون

در موافقت با جامعه باذ (حدود ۴۳۰ پیش از میلاد):

گرچه تنها عده‌ای اندک ممکن است مبدع سیاستی باشند،
ما همه می‌توانیم درباره آن داوری کنیم.

پریکلس آتنی

در مخالفت با جامعه باذ (حدود ۸۰ سال بعد):

بزرگترین اصل این است که هیچکس، چه مرد و چه زن،
بدون رهبر نباشد. یا ذهن کسی بدین خوی نگیرد که، خواه به
انگیزه حمیت و غیرت و خواه از سر شوخی و بازی، بگذارد
شخص به کاری به ابتکار خود دست بزنند. بلکه در جنگ و
در صلح مکلف است چشم به رهبر خود داشته‌باشد و با
وفاداری از او پیروی کند. و حتی در کوچکترین امور نیز تحت
رهبری او باشد. فی‌المثل، تنها بشرطی بساید برخیزد یا بجنبد
یا شستشو کند یا غذا بخورد که به او گفته شده‌باشد که چنین
کند. در یک کلمه، باید به عادت طولانی، نفس خویش را چنین
آموزش دهد که هرگز در خواب هم نبیند که مستقل عمل می‌کند
و از بیخ و بن از انجام چنین چیزی ناتوان شود.

افلاطون آتنی

اسطورهٔ اصل و سرنوشت

اصالت تاریخ و اسطوره سرنوشت

بسیاری بر این باورند که موضع علمی یا فلسفی راستین، نسبت به سیاست و فهم ژرفتر حیات اجتماعی به طور کلی، باید بر پایه مراقبه و مشاهده و تعبیر تاریخ بشر استوار باشد. فرد عادی صحنه زندگی خویش و تجربه‌های شخصی و تلاشهای خرد و ناچیز خود را از مسلمات می‌شمارد. اما گفته می‌شود که دانشمند علوم اجتماعی یا فیلسوف اجتماعی باید به امور از سطح بالاتری بنگرد. او فرد آدمی را مهره یا آلتی بیمقدار در رشد و تحول کلی بشر می‌بیند و در می‌یابد که بازیگران برآستی پر اهمیت در صحنه تاریخ، یا ملت‌های بزرگ و دهران بزرگ آنها هستند یا شاید طبقات بزرگ یا اندیشه‌های بزرگ. به هر صورت، سعی خواهد کرد که معنای نمایشی را که بر صحنه تادیک اجرا می‌شود بفهمد. خواهد کوشید که به قوانین حاکم بر رشد و تحول تاریخی پی ببرد. اگر در این مهم کامیاب شود، البته خواهد توانست تحولات آینده را پیش‌بینی کند. آنگاه ممکن است سیاست را بر شالوده‌ای استوار بنهد و به ما اندرزه‌های عملی بدهد از این راه که بگوید کدام اعمال سیاسی احتمال دارد با موفقیت روبرو شود و کدام با شکست.

این وصفی کوتاه بود از موضعی که من آن را اصالت تادیک نام می‌دهم. فکری است قدیمی یا، بهتر بگوئیم، سلسله‌ای از اندیشه‌های کمابیش مرتبط که بدیختانه چنان به صورت یکی از اجزای فضای روحی ما درآمده که معمولاً از مسلمات شمرده می‌شود و تقریباً هرگز در معرض شک و سؤال قرار نمی‌گیرد.

جای دیگر کوشیده‌ام نشان دهم که شیوه برخورد اصالت تاریخ با

علوم اجتماعی نتایج مطلوب ببارنمی آورد. همچنین سعی کرده ام طرح کلی روشی را که به اعتقاد من مؤدی به نتایج بهتر است عرضه کنم.

لیکن اگر اصالت تاربخ روش معیوبی است که نتایج بی ارزش می دهد، شاید بی فایده نباشد ببینیم چگونه نشأت گرفته و چطور اینچنین با موفقیت مستقر شده است. تصویر تاریخی کلیتی که بدین منظور ترسیم شود در عین حال می تواند به کار تحلیل اندیشه های گوناگونی بخورد که بتدریج پیرامون آموزه محوری اصالت تاربخ گردآمده اند - آموزه ای که به موجب آن گفته می شود حاکم بر تاربخ، قوانین خاص تاربخ یا تکامل^۱ است که کشف آنها ما را به پیشگویی سرنوشت آدمی توانا خواهد کرد.

تا اینجا، ویژگیهای اصالت تاربخ را به شیوه ای کمابیش انتزاعی نشان دادم. اما بخوبی می توان آن را با ذکر مثالی از یکی از ساده ترین و کهنترین صورتهای آن نیز نمایاند که همان نظریه قوم برگزیده^۲ باشد. این نظریه یکی از کوششهایی است که به یاری تعبیر مبتنی بر خداپرستی^۳ می خواهد تاربخ را قابل فهم کند - یعنی با معرفی خدا به عنوان مدع و آفریننده نمایشی که بر صحنه تاربخ اجرا می شود. به بیان مشخصتر، نظریه قوم برگزیده، فرض را بر این قرار می دهد که خداوند قومی یکتا را برگزیده است تا همچون ابزار اجرای مشیت وی عمل کند و این قوم وارث زمین خواهد بود.

در این نظریه، مشیت خدا^۴ قانون رشد و تحول تاریخی را مقرر داشته است. این فصل ممیزی است که نوع خداپرستانه اصالت تاربخ را از انواع دیگر آن متمایز می کند. مثلاً، مکتب طبیعی اصالت تاربخ^۵ ممکن است قانون طبیعت را قانون رشد و تحول بداند؛ مکتب روحی^۶ همین مقام را برای قانون رشد و تحول روحی قائل باشد؛ یا مکتب اقتصادی^۷ قانون رشد و تحول اقتصادی را به این چشم بنگرد. مابه الاشتراك اصالت تاربخ خداپرستانه^۸ و این انواع دیگر، اعتقاد به قوانین

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------|
| 1. evolution | 2. the chosen people |
| 3. theism (theistic interpretation) | 4. Will of God |
| 5. naturalistic historicism | 6. spiritual historicism |
| 7. economic historicism | 8. theistic historicism |

تاریخی مشخصی است که می‌توان کشف و بر پایه آنها آینده نوع بشر را پیشگویی کرد.

شک نیست که نظریه قوم برگزیده از شکل قبیله‌ای زندگی اجتماعی پدید آمده است. قبیله‌پرستی - یعنی تکیه بر اهمیت بیمانند قبیله که بدون آن فرد بکلی هیچ است - عنصری است که در بسیاری از شکل‌های اصالت تاریخ یافت می‌شود. اما هستند انواع دیگر اصالت تاریخ که قبیله‌پرستی را کنار گذاشته‌اند ولی ممکن است هنوز عنصری از اصالت جمع^۱ را حفظ کرده باشند [۱]: یعنی هنوز بر قدر و اهمیت گروه یا جمع - مثلاً طبقه‌ای خاص - که بدون آن فرد به هیچ تنزل می‌کند، تأکید ورزند. جنبه دیگر نظریه قوم برگزیده، دور بودن چیزی است که به عنوان غایت عرضه می‌گردد. ممکن است این غایت تا اندازه‌ای به وجه معین توصیف شود، اما باید راهی دراز بپیمائیم تا به آن برسیم - راهی نه تنها دراز بلکه پر پیچ و خم و پر فراز و نشیب که گاهی به چپ و گاهی به راست می‌رود. به این جهت، هر رویداد تاریخی را که بتصور درآید می‌توان بخوبی در حیطه این تعبیر گنجانید. قابل تصور نیست که هیچ تجربه‌ای بتواند آن را رد و ابطال کند [۲]. لیکن این تعبیر به کسانی که به آن ایمان دارند درباره پیامد نهائی تاریخ بشر یقین می‌بخشد.

انتقاد از تعبیر خداپرستانه تاریخ در فصل آخر کتاب آمده است. در آنجا نشان خواهیم داد که برخی از بزرگترین متفکران مسیحی این نظریه را بت پرستی دانسته و رد کرده‌اند. بنا براین، حمله به این نوع اصالت تاریخ نباید حمله به دین تلقی شود. در فصل کنونی، از نظریه قوم برگزیده تنها به عنوان مثال استفاده شده است. ارزش آن از این حیث، از اینجا دیده می‌شود که دو صورت از مهمترین صور امروزی اصالت تاریخ که تحلیل آنها بخش اعظم این کتاب را به خود اختصاص می‌دهد، در خصلتهای عمده آن [۳] شریکند: از یک سو (در جناح راست)، فلسفه تاریخ نژادپرستی^۲ یا فاشیسم و، از سوی دیگر (در جناح چپ)، فلسفه تاریخ مارکس. نژادپرستی، نژاد برگزیده را (به انتخاب گوبینو)^۳ به

1. collectivism 2. racialism

۳. Joseph Arthur, Comte de Gobineau (۱۸۱۶-۸۲). رجل سیاسی و ←

عنوان ابزار سرنوشت و وارث نهائی زمین به جای قوم برگزیده می‌نشانند. فلسفه تاریخ مارکس جای قوم برگزیده را به طبقه برگزیده می‌سپارد که ابزار ایجاد جامعه بی طبقه^۱ است و، در عین حال، به حکم سرنوشت وارث زمین خواهد بود. هر دو نظریه پیش‌بینیهای تاریخی خود را بر پایه تعبیری از تاریخ قرار می‌دهند که به کشف قانون رشد و تحول تاریخی می‌انجامد. در نژادپرستی، قانون اخیر گونه‌ای قانون طبیعی دانسته می‌شود. آنچه مسیر تاریخ گذشته و اکنون و آینده را تبیین می‌کند برتری زیست‌شناختی خون نژاد برگزیده است - یعنی فقط تنازع و پیکار نژادها برای نیل به سروری و سیادت. در فلسفه تاریخ مارکس، قانون مورد نظر اقتصادی است. سراسر تاریخ باید بر حسب تنازع و پیکار طبقات برای کسب برتری تعبیر شود.

خصلت اصالت تاریخی این دو نهضت به تحقیقات ما رنگی از مسائل روز می‌دهد[۴]. به این نهضتها در بخشهای آینده کتاب باز خواهیم گشت. هر دو مستقیماً به فلسفه هگل بازمی‌گردند. از این رو، باید به آن فلسفه نیز پردازیم. اما از آنجا که هگل[۵] عمدتاً از برخی از فیلسوفان باستان پیروی می‌کند، ضروری است که پیش از بازگشت به صور امروزیتر اصالت تاریخ، در نظریه‌های هراکلیتوس [هرقلیطوس] و افلاطون و ارسطو بحث کنیم.

← مستشرق و نویسنده و فیلسوف فرانسوی که به برتری نژاد «سفید» معتقد بود. مدتی در دوران قاجار وزیر مختار فرانسه در ایران بوده و چند کتاب راجع به ایران نوشته است. (مترجم)

تا پیش از هراکلیتوس، در یونان به نظریه‌ای بر نمی‌خوریم که از جهت خصلت اصالت تاریخی با نظریه قوم برگزیده قابل سنجش باشد. بنا به تعبیر خداپرستانه - یا چند خدائی^۱ - همر^۲، تاریخ محصول مشیت الاهی است. اما قوانین حاکم بر تحول تاریخ به دست خدایان همری وضع نمی‌شوند. آنچه همر می‌کوشد مورد تأکید قرار دهد و روشن کند نه وحدت یا یگانگی بلکه فقدان وحدت در تاریخ است. آفریننده نمایش صحنه تاریخ، خدائی یکتا نیست؛ خدایان گوناگون در آن به تفتن و هوس دست‌اندر کارند. قدر مشترک تعبیر همری و تعبیر یهود، نوعی آگاهی مبهم از سرنوشت و تصور وجود قدرتهائی در پشت پرده است. بر حسب نظر همر، سرنوشت نهائی پیدا و آشکار نمی‌شود، و بر خلاف همتای آن در معتقدات یهود، در پرده راز پنهان می‌ماند.

نخستین فرد یونانی که به طور واضحتر نظریه‌ای مبتنی بر اصالت تاریخ آورد هسیودوس^۳ بود که احتمالاً از منابع شرقی تأثیر پذیرفته بود. او این اندیشه را بکاربرد که روند یا گرایش کلی در تحول تاریخی وجود دارد. تعبیر او از تاریخ آمیخته به بدبینی است. معتقد است که نوع بشر در

1. polytheistic

۲. Homer یا همروس (حدود قرن دهم پیش از میلاد). بزرگترین شاعر حماسی غرب و سراینده دو رزمنامه جاودان ایللیاد و اودیسه. (مترجم)

۳. Hesiod (حدود قرن هشتم پیش از میلاد). شاعر یونانی. سراینده منظومه Theogonia که در آن آفرینش جهان و زایش و نژاد خدایان توصیف شده است. (مترجم)

جریان تحول از عصر زرین^۱ به بعد، به حکم سرنوشت، هم از جهت مادی و جسمانی و هم از لحاظ معنوی و اخلاقی، باید راه انحطاط پیماید. اندیشه‌های اصالت تاریخی نخستین فیلسوفان یونان با ظهور افلاطون به اوج رسید. او در صدد بود که تعبیری از تاریخ و حیات اجتماعی قبایل یونانی، بویژه آتنیان، بدست دهد و تصویر فلسفی پر آب و تسابی از جهان رسم کرد. اصالت تاریخ افلاطون بشدت متأثر از پیشینیان گوناگون وی بخصوص هسیودوس است. ولی مهمترین تأثیر را هراکلیتوس در او گذاشته است.

هراکلیتوس فیلسوفی بود که تصور گردش یا تغییر^۲ را کشف کرد. تا آن زمان، فلاسفه یونان، تحت تأثیر اندیشه‌های شرقی، جهان را بنائی عظیم در نظر می‌آوردند که اشیاء مادی، مصالح یا مواد ساختمانی آن است [۱]. جهان، کلیت^۳ اشیاء بود - همان cosmos [= کیهان] (که بظاهر در اصل خیمه^۴ یا پوششی^۵ شرقی بوده است). بررسی که فیلسوفان نزد خود مطرح می‌کردند این بود که «جهان از چه خمیره‌ای^۶ ساخته شده است؟» یا «جهان چگونه بنا شده است و نقشه^۷ راستین پی یا شالوده^۸ آن چیست؟» فلسفه یا فیزیک را (که مدتهای دراز از یکدیگر قابل تمیز نبودند) تحقیق در «طبیعت^۹» می‌شمردند - یعنی تحقیق در آن ماده^{۱۰} اصلی که این بنا، این دنیا، از آن ساخته شده بود. هرگونه عمل یا فرایندی^{۱۱} هم که در نظر گرفته می‌شد چیزی بحساب می‌آمد که یا در درون ساختمان جریان داشت یا به منظور ساختن یا نگهداری آن صورت می‌پذیرفت و ثبات یا تعادل بنائی را که اساساً ساکن بشمار می‌رفت بهم می‌زد یا باز می‌گردانید. این فرایندها ادواری^{۱۲} بودند (بجز فرایندهای مربوط به اصل و منشأ ساختمان؛ این سؤال که «چه کسی آن را ساخته؟» به وسیله شرقیان و هسیودوس و دیگران مورد بحث قرار می‌گرفت). این شیوه برخورد بسیار طبیعی - که حتی امروز در نزد بسیاری از ما طبیعی است - با نبوغ هراکلیتوس منسوخ شد. نظری که او آورد این بود که چنین بنائسی، چنین ساختار با

- | | | | |
|---------------|------------|----------------|-----------|
| 1. Golden Age | 2. change | 3. totality | 4. tent |
| 5. mantle | 6. stuff | 7. ground plan | 8. nature |
| 9. process | 10. cyclic | | |

ثبات و پایداری، چنین کیهانی^۱ وجود ندارد. از سخنان اوست که: «کیهان در بهترین حالت [یا حداکثر] تل خاکروبه‌ای است که برحسب تصادف پخش شده باشد» [۲]. او جهان را نه همچون ساختمان، بلکه فرایندی غول‌آسا در نظر مجسم می‌کرد؛ نه بسان حاصل جمع همه چیزها یا اشیاء، بلکه به عنوان کلیت همه رویدادها یا تغییرها یا امواد واقع^۲. سرلوحه فلسفه او این بود: «همه چیز در سیلان^۳ است و هیچ چیز ساکن نیست.»

کشف هراکلیتوس مدتی دراز در رشد و تحول فلسفه یونان مؤثر بود. فلسفه‌های پارمنیدس، [برمانیدس] و دموکریتوس^۴ [ذیمقراطیس] و افلاطون و ارسطو همه باید حتماً کوششهایی بشمار روند برای حل مسأله آن جهان متغیری که هراکلیتوس کشف کرد. در تأکید بر عظمت این کشف، مشکل بتوان سخنی به گزاف گفت. در وصف آن گفته شده که کشفی موحش بود و اثر آن با اثر «زلزله‌ای که همه چیز در آن... بنظر می‌رسد به پیچ و تاب افتاده باشد» مقایسه گشته است [۳]. من شك ندارم که این کشف در نتیجه تجربه‌های سهمگین شخصی که معلول آشفته‌گیهای اجتماعی و سیاسی آن روزگار بود در ذهن او نقش بست. جالب نظر است که هراکلیتوس، یعنی نخستین فیلسوفی که نه تنها به «طبیعت» بلکه بیش از آن به مسائل اخلاقی-سیاسی پرداخته، در عصر يك انقلاب اجتماعی می‌زیست - روزگاری که حکومت‌های اشرافی قبیله‌ای یونان رفته‌رفته در برابر نیروی تازه نفس دموکراسی میدان خالی می‌کردند.

برای فهم اثرات انقلاب مذکور، باید ثبات و نرمی‌ناپذیری زندگی اجتماعی را در نظام اشرافی قبیله‌ای بیادبیاوریم. تعیین کنندگان زندگی

۱. هر جا واژه «کیهان» را بکار می‌بریم، مراد همان cosmos است. (مترجم)

2. facts 3. flux

۴. Parmenides (۵۱۴ پیش از میلاد). فیلسوف یونانی از نسله الثانی. (مترجم)

۵. Democritus (حدود ۴۶۰ تا ۳۷۰ پیش از میلاد). فیلسوف یونانی، واضع نظریه «اتم» یا ذرات تجزیه‌ناپذیر. (مترجم)

اجتماعی، «تابو»^۱ های اجتماعی و دینی هستند. هرکس در ساختار سراسری اجتماعی، دارای جایی معین است. همه کس احساس می کند جایی که دارد جای «طبیعی» و مناسبی است که از سوی نیروهای حاکم بر جهان به او اختصاص داده شده است. هرکس «جای خود را می داند».

در روایت است که هراکلیتوس وارث خاندان سلطنتی افسوس^۲ بود که پادشاهان آن کهانت نیز می کردند. ولی او به نفع برادرش کنار کشید. گرچه به سبب غرور و مناعت طبع از مشارکت در حیات سیاسی شهر خویش سر باز می زد، ولی پشتیبان اشرافی بود که بیهوده می کوشیدند موج روزافزون نیروهای جدید انقلابی را پس بزنند. این تجربه های سیاسی و اجتماعی در قطعه های باقی مانده از کارهای او منعکس است [۴]. یک جا که فریادش از تصمیم مردم به نفی بلد دوست اشرافیش هرمودوروس^۳ در آمده است، می گوید: «افسوسها باید همه مردان بزرگسالشان نفر به نفر، خود را به دار بیاویزند و شهرشان را بگذارند تا کودکان بر آن حکومت کنند...» تعبیر او از انگیزه های مردم بغایت جالب خاطر است زیرا نشان می دهد که لوازم کار استدلال ضد دموکراتیک از نخستین روزهای دموکراسی تاکنون چندان تغییری نکرده است: «گفتند: هیچ کس در میان ما بهترین نخواهد بود؛ و اگر کسی برجسته و مبرز است بگذار برود جای دیگر و در میان دیگران.» این عناد نسبت به دموکراسی همه جا از خلال قطعه ها پیداست: «انبوه خلق مانند چارپایان شکمهایشان را پر می کنند... شاعران و معتقدات عامیانه را راهنمای خویش می گیرند زیرا نمی دانند که بدان بسیار و خوبان اندکند... در پیری نه، بیاس^۴ پسر تئوتامس^۵ می زیست که سخنش گرانقدرتر از دیگران است. (او می گفت: «بیشتر

۱. taboo (که محرمات نیز می توان اصطلاح کرد). «لفظ پولینزیائی، که اصلاً به معنی مقدس یا نجس یا ممنوع است، و اصطلاحاً دلالت دارد بر شخص یا شیء یا عملی خطرناک، که چون مقدس یا نجس و یا منهی و حرام است، باید از آن اجتناب کرد. نقض حرمت تابو را معمولاً قوای فوق طبیعی کیفر می دهند... در بعضی موارد نیز جامعه آن را کیفر می دهد...» دائرة المعارف فارسی. (مترجم)

2. Ephesus

3. Hermodorus

4. Priene

5. Bias

6. Teutames

آدمیان بدند.)... عوام اهمیت نمی‌دهند حتی به چیزهائی که به آن بر می‌خورند و از پندی که داده‌می‌شود نصیحت نمی‌پذیرند، هر چند خیال می‌کنند که یاد گرفته‌اند.» و باز بر همین سیاق می‌گوید: «قانون همچنین می‌تواند بخواهد که از اراده يك تن تبعث شود.» یکی از گفته‌های مبین نظرگاه ضد دموکراتیک هراکلیتوس، که گرچه از لحاظ عبارت نزد دموکراتها قابل قبول است از نظر غرض و نیت چنین نیست، این است: «مردم باید چنان برای قوانین شهر بجنگند که گوئی حصار شهر است.»

اما پیکار هراکلیتوس برای حفظ قوانین کهن شهرش بیهوده بود و ناپایداری و گذرندگی کلیه اشیاء و امور عمیقاً در ذهنش نقش بست. نظریه او دایر بر گردش و تغییر، نمایانگر احساسات اوست [۵]: «همه چیز در سیلان است. نمی‌توانی دو بار در همان رودخانه گام بگذاری.» نوامید و تلخکام در رد این باور که نظم اجتماعی موجود تا ابد پایدار است، استدلال می‌کند: «نباید مانند کودکانی عمل کرد که با کوته بینی [کسانی که می‌گویند] 'از گذشته چنین به ما رسیده‌است، بار آمده‌اند.'»

تأکید بر تغییر، بویژه تغییر در حیات اجتماعی، نه تنها ویژگی مهم فلسفه هراکلیتوس، بلکه ویژگی اصالت تاریخ به‌طور کلی است. اینکه چیزها و حتی پادشاهان تغییر می‌کنند حقیقتی است که باید بخصوص به کسانی که محیط اجتماعی خویش را مسلم می‌گیرند، فهمانیده‌شود. تا اینجا را می‌توان تصدیق کرد. اما در فلسفه هراکلیتی یکی از ویژگی‌های ناپسند اصالت تاریخ نمایان است و آن مبالغه در تأکید بر گردش و تغییر است آمیخته با اعتقاد مکمل آن به قانون گریزناپذیر و حتمی و دگرگون نشدنی سرنوشت.

در این اعتقاد به موضعی برمی‌خوریم که هر چند متناقض با تأکید بیش از حد اصالت تاریخ بر تغییر است، صفت ممیز بیشتر و شاید همه اصالت تاریخیان است. شاید اگر تأکید مبالغه‌آمیز اصحاب اصالت‌تاریخ بر تغییر را چنین تعبیر کنیم که این از عوارض تلاش و کوشش لازم برای چیره‌شدن بر مقاومت ناهشیار خودشان در برابر تصور تغییر است، بتوانیم موضع یاد شده را تبیین کنیم. این همچنین تنش هیجانی بسیاری از اصالت‌تاریخیان (حتی در روزگار خودما) را تبیین خواهد کرد که ایشان را به تکیه و

اصرار بر تازگی مکاشفات و رازگشائیهای نوظهوری که می‌خواهند بدان دست بزنند سوق می‌دهد. چنین ملاحظات این امکان را به ذهن متبادر می‌کند که اینگونه اصالت تاریخیان از تغییر می‌ترسند و نمی‌توانند بدون کشمکشهای درونی دشوار، تصور دگرگونی را بپذیرند. غالباً چنین می‌نماید که اینگونه افراد با چسبیدن به این نظر که قانونی لایتغیر حاکم بر تغییر است، می‌کوشند خود را به خاطر از دست دادن جهانی باثبات و پایدار تسلی دهند. (در پارمنیدس و افلاطون حتی به این نظریه برمی‌خوریم که جهان متغیری که در آن زندگی می‌کنیم توهم و پندار^۱ است و دنیای حقیقتی وجود دارد که تغییر نمی‌کند.)

در مورد هراکلیتوس، می‌بینیم تاکید بر گردش و تغییر او را به این نظریه می‌کشاند که همه چیزهای مادی - چه جامد و چه مایع و چه بخار - مانند شعله‌های آتشند - یعنی به جای اینکه شیء باشند، فرایندند و همگی تبدلات یا دگرشدگیهای^۲ آتشند. زمین بظاهر جامد (که مرکب از خاکسترهاست) صرفاً آتشی در حال تبدیل یا دگرگون شدن است و حتی مایعات (آب و دریا) آتش دگرگون شده‌اند (و بسیاری ممکن است که به صورت نفت به سوخت مبدل شوند). «نخستین دگرشدگی آتش، دریاست؛ اما دریا خود نیمی خاک و نیمی هوای داغ است» [۶]. بدین‌سان، همه «عناصر» یا «آخشیجهای^۳» دیگر - خاک و آب و هوا - آتش دگرشده‌اند: «همه چیز با آتش مبادله^۴ می‌شود و آتش با همه چیز، همانگونه که زر با کالا و کالا با زر [مبادله می‌شود]». پس از اینکه هراکلیتوس همه چیز را به شعله‌های آتش، به فرایندهایی مانند احتراق^۵، تحویل کرد، آنگاه در این فرایندها، قانونی یا میزانی^۶ یا جهتی

1. illusion 2. transformation 3. elements 4. exchange

۵. ترجمه تحت لفظی جمله این است که «همه چیز مبادله‌ای برای (an exchange for) آتش است» الخ، که نه تنها در فارسی بلکه در انگلیسی هم ثقیل و نامفهوم است و به این جهت بصورتی که آمد ترجمه شد. (مترجم)

6. combustion

۷. measure که «اندازه» و «مقیاس» و «کیل» و «حد» و «مانند آن هم می‌توان ترجمه کرد و از مهمترین و بنیادی‌ترین مفاهیم در فلسفه یونان است. (مترجم)

عقلی^۱ یا فرزاندگی و حکمتی^۲ تشخیص می‌دهد. پس از اینکه کیهان را به عنوان بنا و ساختمان ویران کرد و اعلام داشت که تل خاک‌روبه‌ای بیش نیست، دوباره آن را به عنوان نظم مقدر رویدادها در فرایند جهانی باز می‌گرداند.

هر فرایندی در جهان - بویژه خود آتش - برحسب قانونی معین، که همان «میزان» آن باشد، باز و متحول می‌شود [۷]. این قانونی است حتمی و گریزناپذیر و غیر قابل مقاومت که، از این حیث، از سوئی به برداشت امروزی ما از قوانین طبیعت و از سوی دیگر به قوانین تاریخی و تکاملی اصالت تاریخیان جدید شبیه است. لیکن از این جهت با برداشتهای یاد شده فرق دارد که حکم یا فرمان عقل است و از طریق مجازات به اجرا در می‌آید، درست مانند قانونی که دولت وضع کرده‌باشد. تمیز نگذاشتن بین قوانین حقوقی^۳ یا دستورها؛ و قوانین یا نظمهای طبیعی^۴، ویژگی تابوئیسم قبیله‌ای است. هر دو قسم قانون، جادویی تلقی می‌شوند و این امر، انتقاد عقلانی از تابوهای ساخته بشر را نیز مانند کوشش برای اصلاح حکمت و جهت عقلی قوانین یا نظمهای عالم طبیعت، غیرقابل تصور می‌کند. «همه رویدادها با همان ضرورت تقدیر حادث می‌شوند... خورشید از حد مسیر خود گام بیرون نمی‌گذارد؛ اگر بگذارد الاهی‌های تقدیر، خادامه‌های عدالت^۵، می‌دانند چگونه او را پیدا کنند.» اما خورشید فقط از قانون تبعیت نمی‌کند؛ آتش به شکل خورشید و (چنانکه خواهیم دید) به شکل آذرخش زئوس^۶ مراقب قانون است و بر

1. reason 2. wisdom

۳. legal laws مراد قوانین موضوعه است به تفکیک از قوانین طبیعت.

(مترجم)

۴. norms که «هنجارها» هم می‌توانیم ترجمه کنیم. (مترجم)

5. natural laws or regularities 6. measure

7. the handmaids of justice

۸. Zeus در یونان باستان، خدای خدایان و ایزد آسمان و زمین و پدر بسیاری از ایزدان و الیگان. نامهای بسیار داشت، مانند «منجی» و «نگهدار خانمان» و غیره. آذرخش در دست او بود و به یاری آن بر همه چیز فرمان می‌راند بجز سرنوشت. (مترجم)

حسب آن حکم می‌دهد و داوری می‌کند. «خورشید نگه‌دار و پاسدار دوره‌هاست^۱ و تغییرها و فصلها را که همه چیز از آنها پدیدمی‌آید، محدود می‌کند و بر آنها داور است و نوید می‌دهد... این نظم کیهانی که برای همه چیزها یکسان است، آفریده خدایان یا آدمیان نیست؛ همیشه بوده است و هست و خواهد بود، آتش همیشه زنده است که به اندازه^۲ زبانه می‌کشد و به اندازه فرومی‌خسبد... آتش در پیشروی، همه چیز را داور است و می‌گیرد و معدوم می‌کند.»

غالباً مشاهده می‌کنیم که عنصری از عرفان نیز با تصور سختی و سنگدلی سرنوشت در اصالت تاریخ درآمیخته است. تحلیل انتقادی عرفان در فصل بیست و چهارم خواهد آمد. در اینجا تنها می‌خواهم سهم خرد-ستیزی و عرفان را در فلسفه هراکلیتوس نشان بدهم [۸]: می‌گوید: «طبیعت عاشق پنهان شدن است... خداوند که غیگوی^۳ او در دلفی است نه نهان می‌دارد و نه آشکار می‌کند، بلکه مراد خود را به ایما می‌نماید.» هراکلیتوس دانشمندانی را که بیشتر به تجربه متمایلند خوار می‌دارد و این خصیصه نوعی کسانی است که این موضع را اختیار می‌کنند: «کسی که بسیاری چیزها می‌داند لازم نیست مغز زیاد داشته باشد و گرنه هسیودوس و فیثاغورس و همچنین کسنوفانس^۴ بیش از این می‌داشتند... فیثاغورس نیای همه شیادان است.» همراه با چنین تحقیر نسبت به دانشمندان، به نظریه عرفانی درک شهودی برمی‌خوریم. نظریه هراکلیتوس درباره عقل از این بینش شروع می‌شود که ما هنگام بیداری، در جهانی مشترک

1. periods 2. measure

۳. واژه oracle هم به معنای وحی یا پیامی است که از غیب می‌رسد، هم به معنای جایگاه صدور چنین پیام و هم به معنای هافت یا پیشگویی که آورنده پیام است. در یونان باستان، در دامنه کوه پارناسوس بقعه‌ای بود به نام دلفی (Delphi) یا دلفوی متعلق به آپولون که غیگوی آن به پرسشهای مردم پاسخ می‌گفت. برخی مترجمان هراکلیتوس، جمله کنونی را اینگونه ترجمه کرده‌اند که جایگاه صدور پیام در دلفی است. اما پوپر و بعضی دیگر واژه oracle را به معنای غیبگوی دلفی گرفته‌اند. (مترجم)

۴. Xenophanes (حدود قرن ششم پیش از میلاد). فیلسوف یونانی که می‌گویند مکتب الثانی را او تأسیس کرد. (مترجم)

زندگی می‌کنیم. می‌توانیم تبادل معنا کنیم و مراقب و ناظر بر یکدیگر باشیم. این خود حاوی این اطمینان است که قربانی توهم نیستیم. اما به همین نظریه، معنای رمزی^۱ و عرفانی دیگری نیز داده می‌شود - نظریه شهود عرفانی که به برگزیدگان و کسانی که بیدارند و قدرت بینائی و شنوائی و گویائی دارند عطا شده است: «آدمی نباید چنان عمل کند و سخن بگوید که گوئی در خواب است... بیداران جهان مشترک واحدی دارند؛ آنان که در خوابند هر يك به جهان خصوصی خویش روی می‌آورند. ایشان، هم از شنیدن ناتوانند و هم از گفتن... حتی اگر بشنوند مانند ناشنویانند... این گفته درباره آنها مصداق دارد که هم حاضرند و هم غایب... فرزادگی تنها در يك چیز است: فهم اندیشه‌ای که همه چیز را از میان همه چیز می‌راند.» جهانی که بیداران از آن تجربه مشترک بر می‌گیرند [جهان] وحدت عرفانی است، یگانگی چیزهایی که تنها با عقل می‌توان دریافت: «انسان باید از آنچه میان همه مشترک است پیروی کند... عقل در میان همه مشترک است... همه، یکی می‌شود و یکی، همه... یکی [= واحد] که دانائی بجز او نیست، هم می‌خواهد و هم نمی‌خواهد که به نام زئوس نامیده شود... آذرخش است که همه چیزها را می‌راند.»

همین قدر درباره سیمای عمومی فلسفه هراکلیتی راجع به گردش کلی و سرنوشت پنهان، کافی است. نظریه نیروی سائق در پس همه تغییرها از همین فلسفه برمی‌خیزد - نظریه‌ای که خصلت اصالت تاریخی آن از تأکید بر اهمیت «پویائی‌شناسی اجتماعی»^۲، در مقابل «ایستائی‌شناسی اجتماعی»^۳، نمایان است. پویائی‌شناسی هراکلیتوس، درباره طبیعت عموماً و درباره زندگی اجتماعی بخصوص، مؤید این نظر است که فلسفه وی از آشفتگیهای که خود در عرصه جامعه و سیاست تجربه کرده الهام می‌گیرد. هراکلیتوس اعلام می‌کند که ستیزه یا جنگ اصل پویا و آفریننده همه تغییرهاست، بویژه اختلافهای میان آدمیان. هراکلیتوس نمونه اصالت تاریخیان است. قضاوت تاریخ را قضاوتی اخلاقی می‌داند و می‌پذیرد^۴. قائل به این

1. symbolic

2. «social dynamics»

3. «social statics»

است که نتیجه جنگ همیشه عادلانه است [۱۰]: «جنگ پدر و پادشاه همه چیز است. ثابت می‌کند که بعضی خدا هستند و بعضی انسانهای محض و دسته اخیر را به بردگان و دسته اول را به سروان مبدل می‌سازد... باید دانست که جنگ عمومیت دارد و عدالت - یعنی دادخواست - در ستیزه است و همه چیز به وسیله ستیزه و ضرورت پدیدمی‌آید و پرورش می‌یابد.»

لیکن اگر عدالت در ستیزه یا جنگ باشد و اگر «الاهگان تقدیر» در عین حال «خادمه‌های عدالت» باشند و اگر تاریخ، یا به عبارت دقیق‌تر، کیمیایی - یعنی کیمیایی در جنگ - ملاک شایستگی باشد، خود معیار شایستگی نیز باید «در سیلان» باشد. هراکلیتوس این مسأله را با نسیبگرایی و با نظریه وحدت اضداد یا متقابلان حل می‌کند. این از نظریه او راجع به تغییر برمی‌خیزد (که اساس نظریه افلاطون و، حتی بیش از آن، نظریه ارسطو است). چیزی که تغییر می‌کند باید خاصیتی را از دست بدهد و خاصیت ضد آن را کسب کند. این بیش از آنکه چیزی باشد، فرایند گذر و انتقال از يك حالت به حالت ضد آن است و از این طریق میان حالت‌های متضاد اتحاد بوجودمی‌آید [۱۱]: «چیزهای سرد، گرم می‌شوند و چیزهای گرم، سرد؛ آنچه نمناک است خشک می‌شود و آنچه خشک است، نمناک... بیماری ما را قادر می‌سازد که قدر تندرستی را بدانیم... زندگی و مرگ، بیداری و خواب، جوانی و پیری، اینها همه یکی هستند؛ زیرا که یکی تبدیل به دیگری می‌شود و این باز تبدیل به اولی... آنکه با خود در ستیز است، به خویش ملتزم می‌گردد؛ هماهنگی و پیوندی ناشی از واژنش و تنش وجود دارد، همانگونه که در کمان یا چنگ [چنین است]... اضداد از آن یکدیگر نرسند، بهترین هماهنگی از ناسازی نتیجه می‌شود و همه چیز از راه ستیزه پدیدمی‌آید و پرورش می‌یابد... راهی که به بالا می‌رود همان راهی است که به پائین می‌آید... راه راست همان راه کج است و با آن یکی است... در نزد خدایان همه چیز زیبا و حق است؛ لیکن آدمیان برخی چیزها را حق و دیگر چیزها را ناحق می‌دانند... خوب و بد یکی است.»

نسیب بودن ارزشها (که شاید حتی بتوان آن را نسیبگرایی اخلاقی توصیف کرد) و در آخرین قطعه بیان شده‌است، ممانع از آن نیست که

هراکلیتوس بر پایه اعتقاد به عادلانه و بحق بودن جنگ و قضاوت سر نوشت، نظریه اخلاقی قبیله پرستانه و رمانتیکی ناظر بر نام بلند و سرنوشت و برتری مردان بزرگ بوجود آورد و بهرورد که به نحو غریبی مشابه برخی اندیشه‌های بسیار امروزی است [۱۲]. «خدایان و آدمیان کسی را که در جنگ از پای می افتد بزرگ می دارند... هر چه از پای افتادن [= مرگ] بزرگتر باشد، سرنوشت پرافتخارتر است... بهترین مردمان بیش از هر چیز جویای یک چیزند: نام بلند جاودان... ارزش یک تن اگر بزرگ باشد بیش از ده هزار تن است.»

شگفت آور است که در این قطعه‌های کهن مربوط به پانصدسال پیش از میلاد مسیح، اینهمه چیزها یافت می شود که خاص گرایشهای اصالت تاریخی و ضد دموکراتیک امروزی است. لیکن صرف نظر از این واقعیت که هراکلیتوس از لحاظ قدرت و اصالت، متفکری بهمانند بوده و، در نتیجه، بسیاری از اندیشه‌هایش (از طریق افلاطون) به بخشی از سنت اصیل فلسفی مبدل شده است، مشابهت نظریه‌ها را شاید تا حدی بتوان با توجه به مشابهت اوضاع و احوال اجتماعی در هر دوره تبیین کرد. چنین بنظر می رسد که تصورات اصالت تاریخی، در روزگار تغییرهای بزرگ اجتماعی کسب اهمیت می کنند چنانکه می بینیم هنگام بهم خوردن زندگی قبیله‌ای در یونان و نیز در زمان از هم پاشیدگی زندگی قبیله‌ای یهودیان در اثر تسخیر بابل، پدید می آیند [۱۳]. به اعتقاد من، شک نیست که فلسفه هراکلیتوس مبین احساس بیهدفی و تسلیم در برابر شرایط است، احساسی که بنظر می آید نمونه واکنش در مقابل اضمحلال صور قدیمی قبیله‌ای در حیات اجتماعی باشد. در تاریخ جدید اروپا، تصورات و اندیشه‌های اصالت تاریخی، در دوران انقلاب صنعتی، و بخصوص در نتیجه انقلابهای سیاسی امریکا و فرانسه، از نو زنده شدند [۱۴]. ظاهراً تصادفی نیست که هگل، که بسیاری از افکار هراکلیتوس را اختیار کرد و به همه جنبه‌های اصالت تاریخی امروزی انتقال داد، خود یکی از سخنگویان واکنش در برابر انقلاب کبیر فرانسه بود.

افلاطون در دوران جنگها و ستیزه‌جوئیهای سیاسی می‌زیست - روزگاری که شاید از دوره‌ای که هراکلیتوس را آشفته خاطر و پریشان کرده بود نیز نا آرامتر بود. هنگامی که هنوز در سنین رشد بسر می‌برد، فرو ریختن زندگی قبیله‌ای یونانیان، در زادگاهش آتن، نخست به حکومتی جابرا نه^۱ و سپس به تأسیس دموکراسی انجامیده بود. این دموکراسی غیورانه می‌کوشید در برابر هر گونه کوشش برای بازگردانیدن حکومت جابرا نه یا استقرار الیگارشی^۲ - یعنی حکومت خانواده‌های مقدم اشرافی - از خود دفاع کند[۱]. در روزگار جوانی افلاطون، آتن دموکرات در جنگی مرگبار با دولتشهر^۳ عمده پلوپونسوس^۴، یعنی اسپارت، درگیر بود که بسیاری از قوانین و رسوم نظام اشرافی باستانی و قبیله‌ای را حفظ کرده بود. جنگ پلوپونزی، با وقفه‌ای که یکبار در آن پیش آمد، بیست و هشت سال ادامه یافت. (در فصل دهم، که زمینه تاریخی موضوع به تفصیل بیشتر مورد بررسی قرار خواهد گرفت، خواهیم دید که جنگ، بر خلاف آنچه گاهی ادعا

1. tyranny 2. oligarchy

۳. city-state (ترجمه انگلیسی واژه یونانی polis). شهری مستقل (از قبیل آتن و اسپارت) و سرزمینهای تحت سلطه آن که شهروندان آزاد (به تفکیک از بردگان و بیگانگان مقیم) در آن منشأ حاکمیت بودند. (مترجم)

۴. Peloponnesus یا پلوپونز. شبه جزیره‌ای در جنوب یونان، کنسار دریای اژه. بزرگترین شهرش اسپارت بود و تا مدت‌ها بخش عمده شبه جزیره زیر استیلای این شهر قرار داشت. (مترجم)

می‌شود، با سقوط آتن در ۴۰۴ پیش از میلاد پایان نگرفت[۲]. افلاطون در زمان جنگ بدنیا آمد و هنگام پایان آن، بیست و چهار سال داشت. جنگ بیماریهای واگیر هولناک به همراه آورد و در سال آخر سبب قحطی و سقوط شهر آتن و جنگ داخلی و استقرار حکومت وحشت و ارباب شد که معمولاً به حکومت سی‌تن جبار^۱ معروف است. رهبران این عده دو تن از دائیهای افلاطون بودند که هر دو در کوششی ناموفق برای حفظ رژیمشان در برابر دموکراتها جان خود را از دست دادند. استقرار مجدد دموکراسی و صلح، آرامش و آسایش برای افلاطون به ارمغان نیاورد. معلم محبوبش سقراط - که بعدها افلاطون او را در مقام گوینده اصلی در بیشتر رسالاتش قرارداد - محاکمه و اعدام شد. ظاهراً افلاطون خود نیز در معرض خطر بود و به اتفاق دیگر هم‌نشینان سقراط، آتن را ترک کرد.

بعدها، هنگام نخستین سفر به سیسیل، افلاطون در تار و پود دسیسه‌های دربار دیونوسیوس^۲، جبار سیراکوز^۳، گرفتار شد و حتی پس از بازگشت و تأسیس آکادمیا^۴، همچنان با برخی از شاگردانش در توطئه‌ها و انفلابهای[۳] سیاسی سیراکوز بنحوی فعال و سرانجام سرنوشت‌ساز دخالت داشت.

این شرح کوتاه از رویدادهای سیاسی، شاید به تبیین این امر کمک کند که چرا در کارهای افلاطون نیز مانند آثار هراکلیتوس نشانه‌هایی می‌یابیم حاکی از اینکه او سخت از بی‌ثباتی و ناایمنی سیاسی روزگار خویش رنج می‌کشید. افلاطون نیز مانند هراکلیتوس تبار پادشاهی داشت. دست کم در روایت است که خانواده پدریش نسب خویش را به کودروس^۵،

1. Thirty Tyrants 2. Dionysius

۳. Syracuse (یا سوراکوسا). شهری در جنوب شرقی جزیره سیسیل که روزگاری یکی از بزرگترین مراکز تمدن یونان بود. (مترجم)

۴. Academy (به یونانی: Akademeia). «قطعه زمینی نزدیک آتن که اصلاً متعلق به پهلوانی به اسم آکادموس بود. بعداً باغی در آنجا تأسیس شد... افلاطون و پیروانش در آنجا درس می‌گفتند... این مدرسه تا ۵۲۹ [میلادی] که یوستینیانوس کلیه مدارس غیردینی را بست، دایسر بود.» دائرةالمعارف فاسی. (مترجم)

5. Codrus

آخرین پادشاه قبیله ای آتیکا^۱، می‌رساند[۴]. افلاطون بسیار به خاندان مادرش مباحثات می‌کرد که، چنانکه خود در رسالتش (خارمیدس^۲ و تیمائوس^۳) توضیح می‌دهد، منسوب به خانواده سولون^۴، قانونگذار آتن بود. دایه‌هایش، کریتاس^۵ و خارمیدس، رهبران سی‌تن جبار، از همین خاندان بودند. پیداست که با چنین سنت و سابقه خانوادگی، افلاطون می‌بایست عمیقاً به امور سیاسی و اجتماعی علاقه داشته باشد و بیشتر نوشته‌هایش مؤید این انتظار است. خودش حکایت می‌کند (البته اگر انتساب ناهه هفتم به افلاطون صحیح باشد) که [۵] «از ابتدا بسیار مشتاق فعالیت سیاسی بودم.» ولی تجربه‌های پر آشوب جوانی، او را از این امر بازداشت. «از دیدن اینکه همه چیز بی‌هدف در پیچ و تاب و جابجائی است به من احساس سرگیجه و بیچارگی دست می‌داد.» به عقیده من، تکانه بنیادی فلسفه او و فلسفه هراکلیتوس از همین احساس بر می‌خیزد که نه تنها جامعه بلکه «همه چیز» در سیلان است. افلاطون نیز درست مانند سلفش که قائل به اصالت تاریخ بود، این تجربه اجتماعی را در قانونی ناظر بر رشد و تحول تاریخی جمع‌بندی کرد. به موجب این قانون، که در فصل بعد بتفصیل بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت، هر تغییر اجتماعی به معنای فساد یا تباهی یا انحطاط و ذوال است.

به نظر افلاطون، این قانون بنیادی تاریخی بخشی از قانونی کیهانی است - بخشی از قانونی که شامل حال همه چیزهای آفریده یا مکتون^۶ است. سرنوشت همه چیزهای در سیلان، همه چیزهای مکتون، انحطاط و تباهی است. افلاطون نیز مانند هراکلیتوس گمان می‌کرد که نیروهای کیهانی نیروهای مؤثر در تاریخند.

اما تقریباً قطعی است که، به اعتقاد افلاطون، این قانون زوال، پایان داستان نبود. در مورد هراکلیتوس به گرایشی برخوردیم برای در نظر آوردن قوانین رشد و تحول به عنوان قوانینی ادواری^۷ و تصور آنها به اقتباس از قانونی که تساوی ادواری فصلها را موجب می‌گردد. به

۱. Attica (به یونانی: آتیکه). ناحیه‌ای در خاور یونان. (مترجم)

2. Charmides 3. Timaeus 4. Solon 5. Critias

6. created or generated things 7. cyclic laws

همین سان، در برخی از نوشته‌های افلاطون نیز اشاره‌ای می‌یابیم به يك سال بزرگ (که مدت آن بنظر می‌رسد ۳ هزار سال عادی باشد)، مشتمل بر دوره‌ای برای بهبود یا تکوین^۱ - ظاهر آ مطابق با بهار و تابستان - و دوره‌ای برای زوال و انحطاط، مطابق با پاییز و زمستان. به موجب یکی از رساله‌های افلاطون (مرد سیاسی^۲)، در پی عصر زرین، یعنی عصر کروئوس^۳ - عصری که در آن کروئوس خود بر جهان فرمان می‌راند و آدمیان از خاك می‌دمند - عصر ما، یعنی عصر ژئوس، می‌آید - عصری که در آن خدایان جهان را رها می‌کنند و دنیا به حال خود واگذار می‌شود و، در نتیجه، عصر فساد فزاینده است. در داستانی که در مرد سیاسی نقل می‌شود، اشاره‌ای است به اینکه پس از آنکه فساد بنهایت رسید، خدایان دیگر بار سکان کشتی کیهانی را بدست می‌گیرند و امور شروع به بهتر شدن خواهد کرد.

بی‌یقین معلوم نیست افلاطون تا چه حد به این داستان مرد سیاسی معتقد بود. از سوئی، کاملاً روشن می‌کند که باور ندارد سراسر آن به معنای حقیقی راست باشد. از سوی دیگر، تقریباً شك نیست که او تاریخ بشر را در متن و صحنه‌ای کیهانی در نظر می‌آورد و معتقد است که عصر خودش عصر فساد و تباهی اخلاقی عمیق است - شاید ژرفترین تباهی و فساد که بتوان به آن نزول کرد - و حاکم بر دوره تاریخی قبلی، گرایشی ذاتی به سوی انحطاط بوده است: گرایشی مشترك میان تحول تاریخی و تحول کیهانی^[۶]. اینکه آیا او همچنین معتقد بود که پس از آنکه فساد اخلاقی به حد نهائی رسید، گرایش مذکور بضرورت باید پایان بگیرد، به نظر من قطعی نیست. اما یقیناً بر این باور بود که برای ما ممکن است با تلاش و کوششی انسانی، یا فوق انسانی، این روند تاریخی

1. generation

۲. *The Statesman* یا به زبان اصلی یونانی *Politikos*. (مترجم)

۳. Cronos (یا Cronus). در اساطیر یونان، یکی از تیتانها و پدر ژئوس. با شوریدن بر پدر، فرمانروای جهان شد ولی خود نیز به دست پسرش ژئوس که آذرخش را در اختیار داشت، سرنگون گشت. کروئوس را معمولاً نماد زمان می‌دانستند. (مترجم)

مرگبار را بشکنیم و به فرایند انحطاط خاتمه دهیم.

۲

به رغم شباهتهای بزرگ میان افلاطون و هراکلیتوس، در اینجا به تفاوتی مهم برمی‌خوریم. افلاطون معتقد بود که قانون سرنوشت تاریخی یا قانون انحطاط را می‌توان به یاری اراده اخلاقی آدمی، که متکی بر عقل انسان باشد، شکست.

درست روشن نیست که افلاطون چگونه می‌خواست این نظر را با اعتقاد به قانون سرنوشت‌سازش دهد. اما نشانه‌هایی هست که ممکن است قضیه را تبیین کند.

افلاطون بر این باور بود که قانون زوال شامل زوال اخلاقی نیز می‌شود. به هر حال، در نظر او زوال سیاسی عمدتاً وابسته به زوال اخلاقی (و نداشتن شناخت) است؛ و زوال اخلاقی نیز، به نوبه خویش، بیشتر معلول انحطاط نژادی است. در زمینه امور بشر، قانون کلی کیهانی انحطاط از این راه تجلی می‌کند.

بنا بر این، قابل فهم است که نقطه بزرگ واگرد کیهانی مقارن با نقطه واگرد در عرصه امور بشر - یعنی در زمینه اخلاقی و معنوی و عقلی - باشد و، از این رو، در نظر ما چنین بنماید که با تلاش عقلی و اخلاقی انسان بوجود آمده‌است. به ظن قوی، افلاطون بر این باور بود که انحطاط اخلاقی منجر به انحطاط سیاسی، مظهر قانون کلی انحطاط است و، به همین‌سان، فرارسیدن نقطه واگرد کیهانی نیز در ظهور شارع یا قانونگذاری بزرگ تجلی خواهد کرد که قدرت استدلال و اراده اخلاقی وی قادر به پایان دادن به این دوره انحطاط سیاسی باشد. محتمل بنظر می‌رسد که پیشگویی بازگشت عصر زرین یا روزگار جدید پاکی و نیکی مطلق در رساله مرد سیاسی، بیان چنین اعتقادی در قالب اسطوره باشد. اما، به هر حال، افلاطون به هر دو این امور ایمان داشت: از سوئی، به یک گرایش تاریخی کلی به سوی فساد و، از سوی دیگر، به امکان اینکه ما می‌توانیم با متوقف ساختن هرگونه تغییر سیاسی، از فساد بیشتر در عرصه سیاست جلوگیری کنیم. این هدفی است که او برای رسیدن به آن تلاش می‌کند [۷].

می‌کوشد این مقصود را با تأسیس دولتی زوال‌ناپذیر و دگرگون‌نشدنی و، بنا بر این، منزّه از مفاسد و بدیهای دولتهای دیگر، تحقق ببخشد. دولتی که از شر تغییر و فساد آسوده‌باشد، بهترین دولتهاست؛ دولتی است در حد کمال. همان دولت عصر زرین است که تغییر نمی‌شناخت. دولتی است متوقف.

۳

با اعتقاد ورزیدن به چنین دولت مثالی یا آرمانی^۱، افلاطون از اصول اصالت تاریخ که در هراکلیتوس بدان برخوردیم، انحراف اساسی پیدا می‌کند. اما این فرق به رغم تمام اهمیت، به شباهتهای بیشتری نیز میان این دو فیلسوف نشأت می‌دهد.

هراکلیتوس با همه جسارت در استدلال، ظاهراً از تصور اینکه پیریشان عنصری و بینظامی آغازین^۲ را جانشین کیهان کند، ابا داشت. گفتیم که او خویشتن را به خاطر از دست دادن جهانی با ثبات، با چسبیدن به این نظر که حاکم بر تغییر، قانونی تغییر‌ناپذیر است، تسلی می‌داد. این گرایش به تحاشی از تالیهای نهائی اصالت تاریخ، ویژگی بسیاری از اصالت تاریخیان است.

در افلاطون، گرایش مذکور به اوج می‌رسد. (او در این زمینه تحت تأثیر فلسفه پارمنیدس، منتقد بزرگ هراکلیتوس، بود.) هراکلیتوس تجربه‌ای را که درباره سیلان اجتماعی اندوخته بود به «همه چیزها» تعمیم داد و بدین‌سان به آن کلیت بخشید. افلاطون نیز، چنانکه اشاره کردم، به همین کار دست‌زد و اعتقاد خویش به دولتی کامل و تغییرناپذیر را به «همه چیزها» تعمیم داد. بر این‌هاور بود که متناظر با هر قسم چیز عادی و انحطاط‌پذیر، چیزی در حد کمال وجود دارد که منحنی و تباہ

1. ideal state

۲. chaos یا خائوس (واژه یونانی اصلاً به معنای ورطه یا تهیگی) که «خواه» و «هاویه» نیز (به اعتبار این ریشه) اصطلاح شده است. مراد از آن در فلسفه یونان حالت اولیه بیشکلی و بینظامی ماده است در مقابل حالت مخلوق و شکل‌یافته آن یعنی cosmos یا کیهان. (مترجم)

نمی‌شود. این اعتقاد به چیزهای کامل و لایتغیر، که معمولاً نظریه صود یا مُثُل^۸ نامیده می‌شود، آموزه محوری فلسفه اوست. اعتقاد افلاطون به اینکه برای ما امکان دارد قانون آهنین سرنوشت را بشکنیم و با متوقف ساختن هرگونه تغییر، از انحطاط بپرهیزیم، نشان می‌دهد که گرایشهای اصالت تاریخی وی محدود به حدودی معین است. اصالت تاریخ سازش‌ناپذیر و تکامل‌یافته باسانی تصدیق نمی‌کند که آدمی با هیچ کوششی و حتی پس از کشف قوانین حاکم بر سرنوشت تاریخی، قادر باشد آن قوانین را بشکند. اینگونه اصالت تاریخ قائل به این است که انسان نمی‌تواند علیه این قوانین دست به اقدام بزند زیرا همه تدبیرها و نقشه‌ها و اعمالش برآستی و سائلی هستند که قوانین رشد و تحول به مدد آنها سرنوشت تاریخی او را تحقق می‌بخشند - درست به همان وجهه که اودیپ^۲ با سرنوشت خود روبرو گشت به سبب پیشگوئی انجام شده و به سبب اقداماتی که پدرش برای گریز از آن صورت داده بود، نه به دغم آن پیشگوئی و آن اقدامات. برای فهم بهتر چنین موضع اصالت تاریخی تمام عیار و برای تحلیل گرایش متضاد آن که در اعتقاد افلاطون به امکان تصرف در سرنوشت نهفته است، اکنون آن قسم اصالت تاریخ را که در افلاطون می‌یابیم با برخوردی نقطه مقابل - که آن هم در افلاطون یافت می‌شود و می‌توان به آن موضع مهندسی اجتماعی^۹ نام داد - در تقابل قرارخواهم داد.

۴

مهندس اجتماعی^۲ درباره گرایشهای تاریخی یا سرنوشت بشر پرسشی

1. Theory of Forms or Ideas

۲. (به یونانی: اودیپوس). چون پیشگوئی شده بود که اودیپ پدر را خواهدکشت و مادر را به زنی خواهدگرفت، پدرش، شاه تیس، او را در شیرخوارگی بر سرکوهی رها کرد تا بمیرد. اما شاه کورنت وی را نجات داد و بزرگ کرد. اودیپ خود دوباره آن پیشگوئی را از هاتف دلفی شنید و برای گریز از سرنوشت، سر به بیابان گذاشت. ولی در جریان وقایع بعد، بی‌آنکه بداند و بشناسد، پدر را کشت و با مادر ازدواج کرد. هنگامی که به —

مطرح نمی‌کند. او بر این باور است که آدمی بر سرنوشت خویش سیادت دارد و ما می‌توانیم، مطابق هدفهائی که داریم، در تاریخ بشر تأثیر بگذاریم یا آن را تغییر دهیم، همچنانکه چهره زمین را تغییر داده‌ایم. معتقد نیست که این غایات به وسیله زمین و پیشینه تاریخی ما یا روندهای تاریخ بر ما تحمیل شده‌است بلکه عقیده دارد که ما این غایات را بر می‌گزینیم یا حتی می‌آفرینیم همانگونه که افکار نو یا آثار هنری تازه می‌آفرینیم یا خانه‌ها یا ماشین‌آلات جدید ایجاد می‌کنیم. بر خلاف اصالت تاریخیان که معتقدند اقدام سیاسی توأم با عقل و هوش تنها در صورتی امکان‌پذیر است که نخست مسیر آینده تاریخ تعیین شده‌باشد، مهندس اجتماعی بر این باور است که اساس علمی سیاست بسیار با این فرق دارد و عبارت است از اطلاعات لازم مبتنی بر امور واقع برای ساختن یا دگرگون‌سازی نهادهای اجتماعی بر حسب خواستها و هدفهای ما. چنین علمی باید به ما بگوید که چه اقداماتی باید انجام دهیم اگر، فی‌المثل، بخواهیم از دوره‌های کساد^۱ بپرهیزیم یا اینگونه دوره‌ها را بوجدآوریم، یا توزیع ثروت را متوازن‌تر کنیم یا بر عدم توازن آن بیفزائیم. به سخن دیگر، مهندس اجتماعی چیزی مانند تکنولوژی اجتماعی^۲ را اساس علمی سیاست تلقی می‌کند (چنانکه خواهیم دید، افلاطون آن را با زمینه علمی پزشکی می‌سنجد) بر خلاف اصالت تاریخیان که آن را علم گرایشهای دگرگونی‌ناپذیر تاریخ می‌دانند.

از آنچه درباره موضع مهندس اجتماعی گفتم نباید نتیجه گرفت که در اردوی مهندسان اجتماعی هیچگونه اختلاف نظر مهم وجود ندارد. بعکس، تفاوت میان آنچه من «مهندسی اجتماعی جزء جزء یا تدریجی» و «مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی» اصطلاح می‌کنم، یکی از موضوعات اصلی این کتاب است. (بسنجید بویژه با فصل نهم که در آن دلایل من در دفاع

← حقیقت پی‌برد، چشمان خود را کور کرد تا جهانی را که به ننگ آلوده بود نبیند. داستان اودیپ موضوع تریلوژی (سه پاره) بزرگ سوفوکلس تراژدی-نویس یونانی است. (مترجم)

3. social engineer

1. depression

2. social technology

از اولی و رد دومی ارائه شده است.) اما فعلاً سر و کارم صرفاً با تضاد بین اصالت تاریخ و مهندسی اجتماعی است. این تضاد شاید بهتر روشن شود اگر دو موضعی را که اصالت تاریخیان و مهندسان اجتماعی نسبت به نهادهای اجتماعی اتخاذ می‌کنند در نظر بگیریم - یعنی چیزهایی از قبیل یک شرکت بیمه یا نیروی پلیس یا حکومت یا، شاید، یک مغازه خواربارفروشی.

کسی که از اصالت تاریخ پیروی می‌کند متمایل به این است که به نهادهای اجتماعی عمدتاً از نظرگاه پیشینه و تاریخ آنها بنگرد - یعنی اصل و منشأ و سیر تحولی و قدر و معنای کنونی و آینده. چنین کسی ممکن است اصرار بورزد که اصل این نهادها معلول برنامه یا طرحی معین و تعقیب هدفهای معین - خواه انسانی و خواه الهی - است؛ یا ممکن است مدعی شود که نهادهای مذکور برای پیشبرد هیچگونه هدف روشن طرح‌ریزی نشده‌اند، بلکه مستقیماً پاره‌ای غریزه‌ها و شور و شوقها را نشان می‌دهند و بیان می‌کنند؛ یا ممکن است بگوید که چنین نهادها روزگاری در گذشته وسیله رسیدن به برخی هدفهای معین بوده‌اند اما اکنون این خصلت را از دست داده‌اند. مهندس و تکنولوژیست اجتماعی اعتنائی به اصل و منشأ نهادها یا نیت اصلی بنیادگذاران آنها ندارد (هرچند دلیلی نیست که تشخیص ندهد که «تنها اقلیتی از نهادهای اجتماعی با قصد و آگاهی طراحی شده‌اند» و اکثریت عظیم آنها خود «روئیده‌اند و بزرگ شده‌اند و نتایج نامقصود و طراحی‌نشده اعمال بشرند».)^[۱۰] او مسأله را بدین عبارت بیان خواهد کرد که: اگر هدفهای ما فلان و بهمان باشند، آیا این نهاد برای پیشبرد آنها درست طراحی و سازمان داده شده‌است؟ از باب مثال، نهاد بیمه را در نظر می‌گیریم. مهندس یا تکنولوژیست اجتماعی چندان نگران این سؤال نیست که آیا بیمه در اصل برای اینکه کار و تجارتی سودآور باشد درست شده یا نه، و آیا رسالت تاریخی آن پیشبرد خیر و رفاه عموم است یا نه. اما ممکن است انتقادهائی بکند از پاره‌ای از مؤسسات بیمه تا نشان بدهد که چگونه می‌توان سود آنها را افزایش داد یا - از جهتی بسیار متفاوت - برای نشان دادن اینکه چگونه می‌توان نفعی را که به همگان می‌رسانند بالا برد و ممکن است راههائی پیشنهاد کند برای ازدیاد کارآمدی

این مؤسسات در خدمت به هدف اول یا دوم. به عنوان مثالی دیگر از نهادهای اجتماعی، نیروی پلیس را در نظر می‌گیریم. بعضی اصالت تاریخیان ممکن است آن را وسیله حفظ آزادی و امنیت توصیف کنند و برخی دیگر، ابزار سلطه‌گری طبقاتی و ستمکاری. اما مهندس یا تکنولوژیست اجتماعی احتمالاً اقداماتی پیشنهاد خواهد کرد تا آن را به صورت ابزار شایسته‌تری برای حفظ آزادی و امنیت درآورد یا تدبیرهایی خواهد اندیشید تا از آن حربه‌ای نیرومند برای سلطه‌گری طبقاتی بسازد. (البته همین شخص ممکن است در مقام شهروندی که جویای بعضی هدفها و مؤمن به آنهاست، خواهان اختیار کردن هدفهای مذکور و اقدامات مناسب باشد. ولی به عنوان تکنولوژیست، بدقت تمیز خواهد گذارد بین مسأله هدف و انتخاب هدف و مسائل مربوط به امور واقع، یعنی آثار اجتماعی هر اقدامی که بعمل آید)[۱۱].

به بیان کلیتر چنین باید گفت که مهندس یا تکنولوژیست اجتماعی با نهادها شیوه برخورد عقلانی دارد و آنها را به چشم وسیله‌ای می‌نگرد در خدمت بعضی غایات و هدفها و، به عنوان تکنولوژیست، اینگونه نهادها را از نظر شایستگی و تناسب و کارآمدی و سادگی و مانند آن مورد داوری قرار می‌دهد. اما کسی که قائل به اصالت تاریخ است، به جای این، سعی خواهد کرد اصل و سرنوشت نهادها را پیدا کند تا بتواند «نقش راستین» آنها را در تحول تاریخ مورد ارزیابی قرار دهد و، فی‌المثل، بر حسب اینکه «خواست خدا» یا «خواست تقدیر» بوده‌اند یا «به پیشبرد روندهای مهم تاریخی کمک می‌کنند»، ارزش آنها را بسنجد. البته این بدان معنا نیست که مهندس یا تکنولوژیست اجتماعی متعهد به این ادعا باشد که نهادها صرفاً جنبه ابزاری دارند یا فقط وسایلی هستند برای وصول به هدفها. ممکن است بخوبی آگاه باشد که، از بسیاری جهات مهم، نهاد با ابزار مکانیکی یا ماشین فرق دارد. فی‌المثل، از یاد نخواهد برد که نهادها به شیوه‌ای بسیار مشابه (اما البته نه کاملاً یکسان) با موجودات زنده یا انداموار «رشد می‌کنند» و این واقعیت از نظر مهندسی اجتماعی بسیار حائز اهمیت است. پای‌بند به فلسفه‌ای «ابزاری» در مورد نهادهای

اجتماعی نیست. (هیچکس نمی گوید پرتقال ابزار است یا وسیله ای برای رسیدن به هدف؛ اما ما غالباً آن را همچون وسیله ای برای نیل به هدف می نگردیم، مثلاً^۱ وقتی می خواهیم پرتقال بخوریم یا از راه پرتقال فروشی امرار معاش کنیم.)

دو موضع اصالت تاریخی و مهندسی اجتماعی گاهی به بعضی شیوه های نوعی با هم در می آمیزند. قدیمترین و شاید ذی نفوذترین نمونه این امر فلسفه سیاسی و اجتماعی افلاطون است که بعضی عناصر باصطلاح آشکارا تکنولوژیک را در جلو صحنه با زمینه ای در سیطره مشخصات نوعی اصالت تاریخ تلفیق می کند. این آمیزه، نمونه کارهای عده زیادی از فیلسوفان اجتماعی و سیاسی است که محصول کارشان در ایام بعد دستگاههای ناکجا آبادی^۲ نام گرفت. این دستگاهها همگی نوعی مهندسی اجتماعی را توصیه می کنند زیرا خواهان اتخاذ برخی وسایل نهادی^۳ هستند، هر چند وسایلی که می خواهند، همیشه برای وصول به هدفهای مقصود چندان مطابق با واقع نیست. وقتی این هدفها را می سنجیم، غالباً می بینیم علت موجبه آنها اصالت تاریخ بوده است. هدفهای سیاسی افلاطون بخصوص تا حد زیادی قائم به نظریه های اصالت تاریخی اوست. اولاً هدف وی گریز از سیلان هراکلیتی است که در انقلابهای اجتماعی و انحطاط تاریخی ظاهر می شود. ثانیاً معتقد است که این کار را می توان با تأسیس دولتی انجام داد چنان در حد کمال که از روند کلی تاریخی برکنار بماند. ثالثاً بر این اعتقاد است که نمونه یا اصل^۴ این دولت کامل را می توان در گذشته های دور، در عصری زرین، یافت که در سپیده دم تاریخ وجود داشته است، زیرا اگر جهان با گذشت زمان به سوی انحطاط بیشتر پیش برود، هر چه به گذشته های دورتر برگردیم بیشتر به کمال بر می خوریم. دولت کامل چیزی است مانند جد اعلا^۵ یا نخست نبی^۶ دولتهای بعد و این دولتها، باصطلاح، مانند فرزندان و سلاله منحط و فاقد اصلیت و رو به پستی ایسن بهترین دولت کامل یا «مثالی» هستند [۱۲]. دولت آرمانی یا مثالی صرفاً وهم و رؤیا نیست یا «تصوری در ذهن ما»، بلکه به لحاظ

1. Utopian systems
3. model or original

2. institutional means
4. first ancestor

5. primogenitor

برخورداری از ثبات و پایداری، واقعیت از همه جوامعی است که در سیلانند و احتمال دارد هر لحظه نابود شوند.

پس هدف سیاسی افلاطون، یعنی بهترین دولت، تا حد زیادی وابسته به اصالت تاریخ اوست و آنچه درباره فلسفه سیاسی او صادق است امکان دارد، چنانکه قبلاً هم اشاره شد، به فلسفه کلی او درباره «همه چیزها» یعنی به نظریه مثل یا صود نیز تعمیم داده شود.

۵

چیزهای در سیلان، چیزهای رو به پستی و انحطاط و تباهی، نیز (مانند دولت)، باصطلاح، فرزندان و ذریات چیزهای کامل هستند، و مانند فرزندان، نسخه یا سواد نخست‌نیاهای اصلی خود. پدر یا اصل چیزی را که در سیلان است افلاطون «صورت^۱» یا «الگو^۲» یا «مثال^۳» [= ایده] آن می‌نامد. در اینجا نیز چنانکه پیش از این گذشت، بر این نکته تأکید می‌رود که صودت یا مثال، به رغم نامی که بر آن گذاشته شده، صرفاً «تصوری در ذهن ما» نیست، وهم و رؤیا نیست، بلکه چیزی حقیقی است، حقیقتی از تمام چیزهای عادی در سیلان که، به رغم سختی و جسامت ظاهری، به انحطاط و تباهی محکومند. صودت یا مثال چیزی است کامل که نمی‌میرد.

نباید فکر کرد که صود یا مثل نیز مانند چیزهای میرنده در زمان و مکان جای دارند. بیرون از زمان و بیرون از مکانند (زیرا جاودانند). اما با زمان و مکان در تماسند چون از آنجا که نخست‌نیاهای نمونه‌های چیزهایی هستند که تکوین می‌یابند و در زمان و مکان رشد و تحول پیدا می‌کنند و تباه می‌شوند، لاجرم می‌بایست در آغاز زمان، با مکان در تماس بوده باشند. چیزهای متغیر که با جسمهای ما در کنش و واکنشند، قابل ادراکند و، از این رو، «چیزهای محسوس» نامیده می‌شوند؛ اما صود یا مثل در زمان و مکان با ما نیستند، و بنا بر این، نمی‌توانند به توسط حواس ما ادراک شوند. چیزهای محسوسی که نسخه‌ها یا فرزندان همان نمونه یا

اصل هستند نه تنها به اصل، یعنی صودت یا مثال خود، شبیهند بلکه مانند اطفال يك خانواده، به یکدیگر نیز شباهت دارند. بعلاوه، همانگونه که اطفال به نام پدرشان نامیده می‌شوند، چیزهای محسوس نیز نام صود یا مثل خود را دارند و، به گفتهٔ ارسطو، «به نام آنها خوانده می‌شوند» [۱۳].

به چشمی که فرزند به پدر می‌نگرد، ممکن است او را آرمان و نمونهٔ بی‌همتا و تجسم خداگونهٔ آرزوهای خود ببیند، مظهر کمال و فرزاندگی و ثبات و شکوه و فضیلت، قدرتی که پیش از آغاز دنیای خودش او را آفریده است و اکنون حفظش می‌کند و پایدارش نگاه می‌دارد، کسی که «به فضل او» فرزند موجود است. افلاطون نیز صود یا مثل را به این چشم می‌نگرد. مثال افلاطونی نمونهٔ اصلی و اصل و منشأ هر چیز است؛ جهت عقلی و دلیل هستی آن است - اصل پایدار و پایدارنده‌ای است که «به فضل او» آن چیز وجود دارد. فضیلت^۱ شیء و آرمان و کمال آن است.

مقایسهٔ صودت یا مثال هر طبقه از چیزهای محسوس با پدر اطفال يك خانواده، در رسالهٔ تیمائوس که از آخرین رسائل افلاطون است، بیشتر بسط داده می‌شود و بسیار سازگار است [۱۴] با خیلی از نوشته‌های پیشین او و آنچه را در آنها گفته شده روشن می‌کند. نهایت اینکه، در تیمائوس، افلاطون گامی دیگر از تعلیمات پیشین خود فراتر می‌رود و با تعمیم تمثیلی که می‌آورد، تماس میان صودت یا مثال و جهان زمان و مکان را بیان می‌کند. «مکان» انتزاعی یا مجرد را (که در اصل فضا یا

۱. virtue ترجمهٔ انگلیسی (از راه لاتین) واژهٔ یونانی «آرته» (aretè).

در عربی و فارسی معمولاً کلمهٔ «فضیلت» را در برابر آن می‌گذارند. اما معنای این لفظ از این وسیعتر است و می‌توان آن را به «هنر» و «خوبی» هم ترجمه کرد. مثلاً، «آرته» کارد، برندگی و «آرته» انسان، تعقل و درک کلیات است و به همین قیاس در مورد هر چیز، آنچه کمال آن محسوب می‌شود. در فلسفهٔ افلاطون هم وقتی از «آرته» گفتگو به میان می‌آید مراد همین معناست نه مفهوم اخلاقی لفظ فضیلت، مرادف با پرهیزگاری. مثال یا ایدهٔ افلاطونی کارد، «آرته» تمام کاردهای دنیاست زیرا از لحاظ تیزی و کارد بودن، برتر از هر کارد مادی و اینجهانی است که از آن تقلید شده است. (مترجم)

شکافی بوده است بین آسمان و زمین) همچون ظرف یا مخزنی وصف می‌کند و آن را به مادر چیزها تشبیه می‌نماید که در آغاز زمان، صودتها در درون آن خود را بر مکان ناب یا مجرد^۱ منطبع یا منقوش ساخته‌اند و بدین راه چیزهای محسوس را آفریده‌اند و فرزندانشان را به شکل خود درآورده‌اند. افلاطون می‌نویسد: «ما باید سه قسم چیز به تصور درآوریم: نخست آن چیزهایی که تکوین می‌یابند؛ دوم آن چیزی که در آن تکوین صورت می‌پذیرد؛ و سوم نمونه‌ای، که چیزهای مکنون همانند و مماثل با آن به دنیا می‌آیند. اصل پذیرنده^۲ را می‌توانیم به مادر، نمونه را به پدر و محصول این دو را به فرزند تشبیه کنیم.» سپس در ادامه سخن به توصیف بیشتر نمونه‌ها می‌پردازد - یعنی پدران یا صود و مثل لایتغیر: «نخست صودت لایتغیر است که ناآفریده و نابود ناشدنی است... نامرئی است و به هیچ یک از حواس، محسوس نیست و فقط می‌تواند با فکر مجرد و ناب مشاهده شود.» به هر یک از صود یا مثل چیزهای محسوسی که فرزندان یا نژاد او هستند تعلق دارند، یعنی «قسم دیگری از چیزها که نام صودتشان بر آنهاست و به او شباهت دارند، ولی به حس قابل ادراکند، مخلوقند، همیشه در سیلانند، در جایی تکوین یافته‌اند و دوباره از آن جا ناپدید می‌شوند و گمان^۳ مبتنی بر ادراک [حسی]، آنها را درمی‌یابد.» مکان انتزاعی و مجردی که به مادر تشبیه شده است اینگونه توصیف می‌گردد: «قسم سوم مکان است، جاوید و نابود نشدنی است و خانه‌ای است برای همه چیزهای مکنون...» [۱۵].

ممکن است مقایسه نظریه صود یا مثل با پاره‌ای باورهای دینی یونانی، به فهم آن نظریه کمک کند. دست کم برخی از خدایان یونان نیز چنانکه در بسیاری ادیان اولیه دیده می‌شود، چیزی نیستند جز نخست نیاها یا پهلوانان قبیله‌ای که از آنها آرمان‌سازی شده است - یعنی تجسم «فضیلت» یا «کمال»؛ در قبیله. به این جهت، بعضی قبایل و خانواده‌ها

1. pure space 2. receiving principle
۳. opinion که «ظن» و «عقیده» نیز ترجمه شده است و در فلسفه افلاطون بحثی مبسوط به آن اختصاص دارد. (مترجم)

4. perfection

نژاد خویش را به این خدا یا آن خدا می‌رسانند. (خانواده افلاطون، چنانکه گزارش شده است، نسب خود را به خدائی موسوم به پوسیدون^۱ می‌رسانده است [۱۶]). فقط کافی است توجه کنیم که این خدایان نیز بیمرگ و جاوید و کاملند - یا تقریباً کامل - حال آنکه افراد عادی بشر در سیلان اشیاء و امور گرفتارند و مشمول انحطاط و تباهی (که مآلاً^۲ سرنوشت هر فرد آدمی است)، تا ببینیم که نسبت بین این خدایان و انسانهای عادی نیز همان رابطه میان صود یا هتل افلاطونی است با چیزهای محسوس که سواد یا نسخه آنها هستند [۱۷]. البته فرق مهمی نیز بین اسطوره‌های یونان و نظریه افلاطونی صود یا هتل وجود دارد. یونانیان به خدایان متعدد به عنوان نیاکان قبیله‌ها و خانواده‌های مختلف احترام می‌گذاشتند؛ نظریه هتل طالب آن است که تنها يك صودت یا مثال از انسان وجود داشته باشد [۱۸] زیرا یکی از اصول محوری نظریه صود این است که از هر «نژاد» یا «قسم» چیز فقط يك صودت وجود دارد. یکی از مهمترین وظایف نظریه مذکور تبیین شباهت نسخه‌ها یا انطباعات هر صودت با خود آن است. ایفای این وظیفه ایجاب می‌کند که صودت یگانه و بی‌همتا باشد. این یگانگی مطابق است با یگانگی نخست‌نیا. بدین ترتیب، اگر دو صودت برابر یا همانند وجود داشته باشند، با دیدن مشابهشان ناگزیر باید چنین فرض کنیم که هر دو، نسخه‌های نمونه اصلی سومی هستند که تنها صودت راستین است. این مطلب را افلاطون در تیمائوس چنین بیان می‌کند: «بدین‌سان، مشابهت به نحو دقیقتر نه همچون مشابهتی میان این دو چیز بلکه نسبت به آن چیز برتری که سرنمونه^۳ آنهاست تبیین می‌شود» [۱۹]. در جمهوری، که پیش از تیمائوس نوشته شده، افلاطون این نکته را با استفاده از مثل «تخت‌خواب ذاتی^۴» - یعنی مثال یا صودت تخت‌خواب - روشنتر توضیح می‌کند: «خدا... يك تخت‌خواب ذاتی

۱. Poseidon. پسر دیگر کروئوس و برادر زنوس که او را در سرنگون کردن پدر یاری داد و به پاس آن، خدای دریا شد. (مترجم)

2. prototype

۳. essential bed. غرض ذات یا ماهیت تخت‌خواب است چنانکه بعد در متن روشن خواهد شد. (مترجم)

ساخته است و بس؛ دو تا یا بیشتر نساخته و هرگز نخواهد ساخت... زیرا... حتی اگر دو تختخواب می ساخت، آنگاه باز تختخواب دیگری پیدامی شد، یعنی خودتی که آن دو نمود آن بودند، و این یکی تختخواب ذاتی می شد نه آن دو» [۲۰].

این استدلال آشکار می کند که *جود* یا *مثل* از سوئی اصل یا سرآغازی به دست افلاطون می دهند برای بیان هر رشد و تحولی در زمان و مکان (بویژه تاریخ بشر) و، از سوی دیگر، برای تبیین شباهتهای میان چیزهای محسوسی که همه از يك قسمند. اگر مشابَهت بین چیزها به سبب فضیلت یا خاصیتی باشد که در آن سهیمند - مثلاً، سفیدی یا سختی یا خوبی - این فضیلت یا خاصیت لاجرم باید در همه آنها یکسان باشد و گرنه نمی توانست به یکدیگر شبیهشان کند. بر حسب رأی افلاطون، چنین چیزها همگی اگر سفیدند از *جودت* یا *مثل* سفیدی و اگر سختند از *جودت* یا *مثل* سختی بهره می برند^۱ - به همان مفهوم که فرزندان از اموال و عطایای پدر بهره می برند و به همان سان که نسخه های چاپی يك سیاه قلم، که همه منطبق از يك کلیشه و بنابراین شبیه یکدیگرند، از زیبایی اصل بهره می برند.

این واقعیت که نظریه مورد بحث به منظور تبیین شباهتهای بین چیزهای محسوس طراحی شده در نگاه اول بنظر نمی رسد که از هیچ جهت با اصالت تاریخ ارتباط داشته باشد. ولی دارد؛ و چنانکه ارسطو می گوید، درست همین رابطه بود که افلاطون را به ایجاد و پروراندن نظریه مثل برانگیخت. اکنون خواهیم کوشید با استفاده از شرح ارسطو و اشاره های از نوشته های خود افلاطون، خطوط کلی سیر تحولی این نظریه را ترسیم کنم.

اگر همه چیزها پیوسته در سیلان باشند، محال است بتوان چیزی قطعی درباره آنها گفت. نمی توانیم از آنها شناخت حقیقی داشته باشیم؛ حداکثر ممکن است «گمانهای» مبهم و وهمی کسب کنیم. این نکته، چنانکه از نوشته های افلاطون و ارسطو می دانیم [۲۱]، بسیاری از پیروان

هراکلیتوس را نگران می‌کرد. پارمنیدس که یکی از پیشینیان افلاطون بود و در او سخت تأثیر گذارده‌است، قائل به این بود که مورد یا متعلق شناخت ناب و مجرد عقلی، به تفکیک از گمانهای وهمی حاصل از تجربه، فقط می‌تواند جهانی باشد که تغییر نکند و این شناخت، بواقع، چنین جهانی را آشکار می‌کند. ولی حقیقت لایتغیر و نامقسومی که پارمنیدس فکر می‌کرد در پس جهان چیزهای میرنده کشف کرده‌است [۲۲]، به هیچ روی با این جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم و می‌میریم پیوند و ارتباطی نداشت و، بنابراین، عاجز از تبیین آن بود.

افلاطون نمی‌توانست به این قانع باشد. با تمام تنفر و تحقیری که نسبت به جهان تجربی در حال سیلان داشت، عمیقاً به آن علاقه‌مند بود. می‌خواست راز انحطاط و تباهی و تغییرات شدید و بدیختی آن را آشکار نماید. امیدوار بود راه رستگاری آن را کشف کند. عمیقاً از تعالیم پارمنیدس دربارهٔ جهانی لایتغیر و حقیقی و استوار و کامل در پس این جهان شبح‌گونه‌ای که در آن رنج می‌کشید، متأثر بود. ولی تا هنگامی که این برداشت پیوندی با دنیای چیزهای محسوس نداشت، مشکلات او را حل نمی‌کرد. افلاطون جویای شناخت بود نه گمان - شناخت مجرد عقلی از جهانی که تغییر نمی‌کند ولی، در عین حال، شناختی که به کار تحقیق در این دنیای متغیر بخورد، بویژه تحقیق در این جامعه متغیر و دگرگونیهای سیاسی و قوانین تاریخی عجیب حاکم بر آن. هدف افلاطون کشف راز دانش شاهوار سیاست و فن فرمانروائی بر مردم بود.

ولی همانگونه که هر شناخت دقیق دربارهٔ چنین جهان در حال سیلان محال می‌نمود، علم دقیق سیاست نیز ناممکن بنظر می‌رسید. هیچ مورد ثابت و پابرجائی در عرصهٔ سیاست وجود نداشت. چگونه کسی می‌توانست دربارهٔ مسائل سیاسی بحث کند وقتی که حتی معنای الفاظی مانند «حکومت» یا «دولت» یا «شهر» در هر مرحله از تحول تاریخ دگرگون می‌شد؟ در دوره‌ای که افلاطون زیر نفوذ هراکلیتوس بود، نظریهٔ سیاسی نیز یقیناً همانقدر به نظر او گریزان و در نوسان و پیمایش ناپذیر می‌رسید که عمل سیاسی.

در چنین وضعی، بطوری که ارسطو می‌گوید، افلاطون اشاره‌ای

حائز نهایت اهمیت از سقراط دریافت کرد. سقراط به امور اخلاقی علاقه داشت. مصلح اخلاقی و اخلاق‌پر دازی بود که مردم را از هر سنخ به ستوه می‌آورد تا مجبورشان کند که اصول و مبادی اعمالشان را مورد تفکر و توضیح و تبیین و تعلیل قرار دهند. از ایشان سؤال می‌کرد و باسانی به پاسخهایشان قانع نمی‌شد. پاسخی که نوعاً داده می‌شد - که مثلاً «فرزانگی» (یا شاید «کارآمدی» یا «عدالت» یا «پرهیزگاری» و غیره) حکم می‌کند که به این شیوه رفتار کنیم - نه تنها قانعش نمی‌کرد بلکه بیشتر او را بر آن می‌داشت که بپرسد فرزاندگی یا کارآمدی یا عدالت یا پرهیزگاری چیست. به سخن دیگر، به این راه می‌رفت که در «فضیلت^۱» هر چیز تحقیق کند. پس به بحث می‌پرداخت، فی‌المثل، درباره فرزاندگی یا حکمتی که در پیشه‌ها و حرفه‌های گوناگون نشان داده می‌شد تا پی ببرد که چه چیز در میان همه این طرق رفتار «توأم با فرزاندگی» مشترک است و از آنجا دریابد که فرزاندگی براستی چیست یا به چه معناست یا (برای اینکه مطلب را به شیوه ارسطو بیان کرده باشیم) ماهیت^۲ آن چیست. ارسطو می‌گوید: «طبیعی بود که سقراط به جستجوی ماهیت برود» [۲۳] - یعنی به جستجوی فضیلت یا جهت عقلی هر چیز و به جستجوی معانی حقیقی و لایتغیر و ذاتی^۳ اصطلاحات - و می‌افزاید: «در این زمینه او نخستین کسی بود که مسأله تعاریف کلی^۴ را مطرح ساخت.»

کوششهای سقراط برای بحث در مصطلحات اخلاقی، مانند «عدالت» یا «حیا» و «فروتنی» یا «پرهیزگاری»، بحق مقایسه شده‌است با بحثهای امروزی درباره آزادی (مثلاً به وسیله میل^۵ [۲۴]) یا اقتداد یا فرد و جامعه (مثلاً به توسط کتلین^۶). نیازی به این نیست که فرض کنیم سقراط در جستجو برای کشف معنای لایتغیر و ذاتی اینگونه اصطلاحات، آنها را شخصیت می‌بخشید یا همچون اشیاء با آنها برخورد می‌کرد. دست کم گزارش ارسطو

۱. virtue که قبلاً درباره آن در همین فصل توضیح داده‌ایم. (مترجم)

2. essence 3. essential 4. universal definitions

۵. John Stuart Mill (۱۸۰۶-۷۳). فیلسوف نامی انگلیسی. (مترجم)

۶. George Edward Gordon Catlin (متولد ۱۸۹۶). دانشمند انگلیسی

علوم سیاسی و اجتماعی. (مترجم)

حاکمی از این است که او چنین نمی‌کرد و افلاطون بود که روش سقراط را در تلاش برای یافتن معنا یا ماهیت، به روشی برای تعیین طبیعت واقعی یا صودت یا مثال هر چیز مبدل ساخت. افلاطون «تعالیم هراکلیتی را دایر بر اینکه چیزهای محسوس همواره در حالت سیلانند و شناخت درباره آنها وجود ندارد» نگاه‌داشت اما در روش سقراط، راهی برای خروج از این مشکلات پیدا کرد. گرچه «از چیزهای محسوس نمی‌تواند تعریفی وجود داشته‌باشد چون همیشه در تغییرند»، ولی در عوض تعریف و شناخت حقیقی چیزهایی از قسم دیگر - یعنی فضیلت‌های چیزهای محسوس - امکان‌پذیر است. به گفتهٔ ارسطو [۲۵]: «اگر قرار باشد شناخت یا اندیشه مورد و متعلقی داشته‌باشد، باید ذوات متفاوت و لایتغیری داشته‌باشیم سوای محسوسات.» او سپس در گزارش از افلاطون می‌گوید: «این قسم چیزها را او صود یا مثل نامید و گفت چیزهای محسوس، متمایز از آنها هستند و به نام آنها خوانده می‌شوند. و چیزهای بسیاری که به همان نام صودت یا مثال معینی نامیده می‌شوند به واسطهٔ بهره بردن از او وجود دارند.»

این گزارش ارسطو مطابقت نزدیک دارد با بحث‌های خود افلاطون در تیمائوس [۲۶] و نشان می‌دهد که مسألهٔ بنیادی در نزد او، یافتن روشی علمی برای مواجهه با چیزهای محسوس بود. او در پی بدست آوردن شناخت عقلی ناب بود نه صرفاً گمان و، چنانکه اشاره شد، چون حصول شناخت عقلی ناب دربارهٔ چیزهای محسوس امکان‌پذیر نبود، اصرار داشت که دست کم شناخت ناب و مجردی بدست آورد که بنحوی به چیزهای محسوس مربوط باشد و در موردشان صدق کند. شناخت صود یا مثل این خواست را برآورده می‌کرد، زیرا صودت نیز همانگونه که پدر با اطفال صغیرش مرتبط است، با چیزهای محسوس مربوط به خود نسبت دارد. صودت نمایندهٔ مسؤول چیزهای محسوس بود و، از این رو، امکان داشت در مسائل مهم مربوط به جهان در حال سیلان، طرف مراجعه قرار گیرد.

به موجب تحلیل ما، نظریهٔ صود یا مثل لااقل سه وظیفهٔ مختلف در

فلسفه افلاطون انجام می‌دهد: ۱) تدبیری حائز نهایت اهمیت از نظر روش است زیرا نه تنها شناخت مجرد علمی را امکان‌پذیر می‌سازد بلکه حتی معرفتی^۱ را ممکن می‌کند که قابل اطلاق به جهان چیزهای متغیر است - جهانی که درباره آن فقط می‌توان به طریق بیواسطه گمان کسب کرد نه هیچگونه شناخت. بدین ترتیب، امکان تحقیق در مسائل مربوط به جامعه متغیر و تأسیس علم سیاست پدیدار می‌شود. ۲) نظریه مثل کلید کشف رمز نظریه تغییر و انحطاط را بدست می‌دهد که مورد نیاز عاجل است و همچنین بر گه‌ای فراهم می‌کند درباره نظریه کون و فساد و بسویژه تاریخ. ۳) در قلمرو اجتماعی، راهی به سوی قسمی مهندسی اجتماعی می‌گشاید و ساختن ابزارهایی را برای متوقف کردن تغییر اجتماعی امکان‌پذیر می‌کند، زیرا خواستار طراحی «بهترین دولت» است و این دولت بقدری به مثال یا صورت دولت شبیه است که ممکن نیست راه انحطاط و تباهی ببیماید.

مسئله ۲) - یعنی نظریه تغییر و تئوری تاریخ - در فصلهای چهارم و پنجم مورد بحث قرار خواهد گرفت. در این دو فصل، جامعه‌شناسی توصیفی^۲ افلاطون - یعنی توصیف و تبیین او درباره جهان اجتماعی متغیری که خود او در آن می‌زیست - وجهه نظر است. به مسئله ۳) - یعنی متوقف ساختن تغییر اجتماعی - در فصلهای ششم و هفتم و هشتم و نهم خواهیم پرداخت. این فصول با برنامه سیاسی افلاطون سر و کار دارند. مسئله ۱) - یعنی روش‌شناسی^۳ افلاطون - به یاری شرح ارسطو درباره تاریخچه نظریه افلاطون، در فصل حاضر باختصار بیان شده است. اکنون می‌خواهم در اینجا ملاحظات چند به این بحث بیفزایم.

۶

اصطلاح اصالت ماهیت (دش شناختی)^۴ را برای مشخص کردن نظری بکار می‌برم که افلاطون و بسیاری از پیروانش قائل به آن بوده‌اند و مشعر

۱. دو واژه «معرفت» و «شناخت» را متساویاً در ترجمه knowledge در این متن بکار می‌بریم. (مترجم)

2. descriptive sociology 3. methodology
4. methodological essentialism

بر این است که تکلیف شناخت ناب یا «علم» کشف و وصف طبیعت راستین - یعنی حقیقت پنهان یا ماهیت - چیزهاست. اعتقاد خاص افلاطون این بود که ماهیت چیزهای محسوس را می‌توان در آن چیزهای دیگر و حقیقتیتر - یعنی نخست‌نیاها یا حودتهاشان - پیدا کرد. بسیاری از اصحاب بعدی اصالت ماهیت روش‌شناختی، از قبیل ارسطو، کاملاً از او در این زمینه پیروی نمی‌کردند؛ اما همگی با وی موافق بودند که تکلیف شناخت ناب یا مجرد، کشف طبیعت نهانی یا حودت یا ماهیت چیزهاست. ایشان همچنین همگی در موافقت با افلاطون قائل به این بودند که اولاً این ماهیت را می‌توان به یاری شهود عقلی^۲ کشف کرد و تشخیص داد؛ ثانیاً هر ماهیت نامی خاص خود دارد، یعنی همان نامی که چیزهای محسوس به آن نامیده می‌شوند؛ و ثالثاً ماهیت را می‌توان با الفاظ توصیف کرد. همه کسانی که گفتیم، وصف ماهیت هر چیز را «تعریف» آن نامیده‌اند. اصالت ماهیت روش‌شناختی می‌گوید سه راه ممکن است برای شناخت هر چیز وجود داشته باشد: «متظورم این است که می‌توانیم حقیقت لایتغیر یا ماهیت آن را بشناسیم؛ و می‌توانیم تعریف ماهیت آن را بدانیم؛ و می‌توانیم نام آن را بدانیم. بنابراین، درباره هر چیز حقیقی دو پرسش صورت پذیراست...: شخص ممکن است اسم را بدهد و خواستار تعریف شود؛ یا ممکن است تعریف را بدهد و خواستار اسم شود.» به عنوان مثالی از این روش، افلاطون ماهیت «جفت» را (در مقابل «طاق») ذکر می‌کند: «عدد... ممکن است بخش‌پذیر به بخشهای برابر باشد. اگر بدین‌سان بخش‌پذیر بود، نام آن عدد، «جفت» است و تعریف نام «جفت» این است که «عددی است بخش‌پذیر به بخشهای برابر... وقتی به ما اسم را می‌دهند و تعریف را می‌خواهند، یا وقتی تعریف را می‌دهند و اسم را می‌خواهند، در هر دو حال درباره همان ماهیت واحد سخن می‌گوییم صرف‌نظر از اینکه اسمش را «جفت» بگذاریم یا «عددی» بخش‌پذیر به بخشهای برابر». پس از این مثال، افلاطون روش مذکور را در مورد «برهانی» مربوط به طبیعت حقیقی نفس بکار می‌بندد که بعد درباره آن بیشتر سخن خواهیم گفت [۲۷].

اصالت ماهیت روش شناختی - یعنی این نظریه که هدف علم آشکار ساختن ماهیات و توصیف آنها به وسیله تعاریف است - بهتر فهمیده خواهد شد اگر آن را در مقابل ضدش، اصالت تسمیه روش شناختی^۱، بگذاریم. هدف اصالت تسمیه روش شناختی به عوض آنکه پی بردن به این باشد که هر چیز حقیقتاً چیست و بخواند طبیعت راستین آن را تعریف کند، این است که توصیف کند چگونه هر چیز در شرایط گوناگون رفتار می کند و بویژه دریابد که آیا نظم و قاعده ای در رفتارش وجود دارد یا نه. به سخن دیگر، اصالت تسمیه روش شناختی هدف علم را توصیف چیزها و رویدادهای تجربه شده ما و «تبیین» این رویدادها می داند - یعنی توصیفشان به یاری قوانین کلی^۲ [۲۸]. زبان ما - و بخصوص آن دسته از قواعد زبان را که جمله های درست و استنتاجهای صحیح را از صرفاً انبوهی از الفاظ متمایز می کند - ابزار بزرگ توصیف علمی می شمارد [۲۹].

واژه ها را ابزاری فرعی برای ادای این تکلیف می داند نه نام ماهیات. کسی که اهل اصالت تسمیه روش شناختی است هرگز در این تصور نیست که پرسشی مانند «انرژی چیست؟»، «حرکت چیست؟»، «اتم چیست؟» در فیزیک دارای اهمیت است. اما برای پرسشی مانند «چگونه می توان انرژی خورشید را بکار گرفت؟»، «چگونه یک سیاره حرکت می کند؟»، «در چه شرایط اتم، نور تشعشع می کند؟» اهمیت قائل است. به فیلسوفانی که به او می گویند پیش از آنکه به پرسشهای مربوط به «چیستی» پاسخ بدهد، نمی تواند امیدوار باشد که جواب دقیقی به سؤالاتی مربوط به «چگونگی» پیدا کند، با یادآوری این نکته جواب خواهد داد (البته اگر اساساً جواب بدهد) که همان مختصر دقتی را که می تواند با روشهای خودش کسب کند به کلاف سر در گم سرشار از ادعا و تظاهری که آنان با روششان به ارمغان آورده اند بمراتب ترجیح می دهد.

چنانکه مثالی که زدیم نشان می دهد، اصالت تسمیه روش شناختی امروزه در علوم طبیعی نسبتاً قبول عام یافته است. اما با مسائل علوم اجتماعی هنوز بیشتر با روشهای مبتنی بر اصالت ماهیت برخورد می شود. به نظر من، همین یکی از دلایل عمده واپس ماندگی آنهاست. لیکن بسیاری

1. methodological nominalism

2. universal laws

از کسانی که متوجه این وضع شده‌اند [۳۰] قضاوت دیگری در باره آن دارند. معتقدند که تفاوت روش ضروری است و تفاوت «ذاتی» «طبیعت» این دو زمینه تحقیق را انعکاس می‌دهد.

استدلالاتی که معمولاً در تأیید این نظر ارائه می‌شود، بر اهمیت تغییر در جامعه تکیه می‌کند و همچنین جنبه‌های دیگر اصالت تاریخ را می‌نمایاند. نوعاً اینگونه استدلال می‌شود که فیزیکدان با مسواری مانند انرژی یا اتم سر و کار دارد که، گرچه تغییر می‌کنند، ولی تا اندازه‌ای از ثبات برخوردارند. او می‌تواند تغییرات این ذوات بالنسبه نامتغیر را توصیف کند و ناچار نیست برای بدست آوردن چیزی پایدار و دائمی، که مبادرت به اظهارات قطعی در باره آن امکان‌پذیر باشد، اقدام به ساختن یا کشف ماهیات یا صودتها یا ذواتی مشابه بکند، اما دانشمند علوم اجتماعی در وضعی بسیار متفاوت است. زمینه‌ای که بدان علاقه دارد تماماً در حال تغییر است. در قلمرو اجتماعی، همه چیز زیر سیطره سیلان تاریخ است و هیچگونه ذات دائم و پایدار وجود ندارد. فی‌المثل، چگونه می‌توان حکومت را مورد بررسی قرار داد؟ چگونه می‌توان از میان نهادهای متنوع حکومتی، که در دولتهای مختلف و در دوره‌های مختلف تاریخ پیدا می‌شوند، حکومت را شناسائی و مشخص کرد بدون این فرض که همه باید ماهیتاً در چیزی اشتراك داشته باشند؟ هنگامی يك نهاد را حکومت می‌نامیم که فکر کنیم ماهیتاً حکومت است - یعنی اگر با شهود ما از اینکه حکومت چیست، مطابقت داشته باشد، شهودی که می‌توان آن را در تعاریف صورت‌بندی کرد. همین امر در مورد ذوات دیگر جامعه‌شناسی از قبیل «تمدن» نیز صدق می‌کند. نتیجه استدلال اصالت تاریخی اینکه باید ماهیت اینگونه امور را دریابیم و به صورت تعریف مسجل سازیم.

به نظر من، این استدلالهای امروزی بسیار شبیه استدلالهای است که بالاتر گزارش شد و، به گفته ارسطو، افلاطون را به نظریه صود یا هتل سوق داد. تنها فرق این است که افلاطون (که نظریه ذرات یا اتم را قبول نداشت و چیزی از انرژی نمی‌دانست) این نظریه را به قلمرو فیزیک - و بدین ترتیب به سراسر جهان - نیز تعمیم داد. پس در اینجا نشانی از این واقعیت بدست می‌آید که در علوم اجتماعی بحث درباره روشهای افلاطون

حتی در این روزگار نیز ممکن است با مسائل جاری سر و کار پیدا کند. پیش از پرداختن به جامعه‌شناسی افلاطون و استفاده‌ای که او از اصالت ماهیت روش‌شناختی در این زمینه برده‌است، می‌خواهم کاملاً روشن کنم که بحث من در این باره محدود به اعتقاد وی به اصالت تاریخ و نظریه «بهترین دولت» است. بنابراین، به خواننده هشدار می‌دهم که متوقع بیان تمام فلسفه افلاطون یا برخوردی «منصفانه و عادلانه» با مکتب افلاطونی نباشد. موضع من نسبت به اصالت تاریخ موضعی صریحاً خصمانه است و بر شالوده‌این‌باور راسخ قرار دارد که اصالت تاریخ بیهوده و عبث و حتی بدتر از آن است. از این رو، بررسی من از خصایص اصالت تاریخی مکتب افلاطونی بشدت انتقادی است. با اینکه بسیاری چیزها را در فلسفه افلاطون می‌ستایم که حتی از آنچه معتقدم سقراطی است، بسی فراتر می‌رود، گمان نمی‌کنم کار من این باشد که باز هم به ثنای بیشماری که نثار نبوغ او شده چیزی بیفزایم. بعکس، تصمیم دارم آنچه را به عقیده من در فلسفه او زیانمند است نابود کنم. چیزی که در صدم در فلسفه سیاسی افلاطون مورد تحلیل و انتقاد قراردهم، گرایش آن به توتالیتاریسم است [۳۱].

جامعه‌شناسی توصیفی افلاطون

افلاطون یکی از نخستین دانشمندان علوم اجتماعی و، بیگمان، متنفذترین شخص در این زمینه بوده است. به مفهومی که کنت^۱ و میل و اسپنسر^۲ اصطلاح «جامعه شناسی» را تعبیر می کردند، او جامعه شناس بود - یعنی با موفقیت، روش اصالت تصور^۳ را در مورد حیات اجتماعی آدمی و قوانین حاکم بر رشد و تحول آن و نیز قوانین ناظر بر شرایط ثبات آن، بکار بست. به رغم نفوذ و تأثیر عظیم افلاطون، به این جنبه تعالیم وی تقریباً توجهی نشده است. این امر معلول دو عامل بنظر می رسد. نخست اینکه او بخش اعظم جامعه شناسی خود را چنان در رابطه نزدیکی با خواسته های اخلاقی و سیاسی مطرح کرده که عناصر توصیفی آن بیشتر به غفلت سپرده شده است. دوم، بسیاری از اندیشه های او بقدری از مسلمات انگاشته شده که ناخود آگاه، و بنابراین بدون نقد و سنجش، جذب شده است. سبب تأثیر و نفوذ نظریه های جامعه شناختی او بیشتر همین بوده است.

جامعه شناسی افلاطون آمیزه ای هوشمندانه و بدیع از نظریه های و مشاهده امور واقع است. زمینه نظری آن البته همان نظریه صود و سیلان و انحطاط کلی و کون و فساد است. بر این شالوده اصالت تصویری [یا

۱. Auguste Comte (۱۸۵۷ - ۱۷۹۸). فیلسوف و جامعه شناس فرانسوی. (مترجم)

۲. Herbert Spencer (۱۹۰۳ - ۱۸۲۰) فیلسوف و جامعه شناس انگلیسی. (مترجم)

3. idealist method 4. speculation

ایده آلیستی] افلاطون نظریه‌ای درباره جامعه بنا می‌کند که بطرزی شگفت‌انگیز واقع‌بینانه است و می‌تواند نه تنها روندهای عمده در رشد و تحول تاریخی دولتشهرهای یونان، بلکه نیروهای اجتماعی و سیاسی دست‌اندر کار در روزگار خود او را نیز تبیین کند.

۱

طرح کلی زمینه نظری یا مابعدالطبیعی نظریه افلاطون درباره تغییر اجتماعی پیش از این ترسیم شده است. زمینه مذکور همان جهان لایتغیر صود یا مثل است که جهان چیزهای متغیر در زمان و مکان، فرزند آن است. صود یا مثل نه تنها لایتغیر و نابود نشدنی و فسادناپذیر، بلکه کامل و راستین و حقیقی و خوبند. در جایی در رساله جمهوری^[۱]، توضیح داده می‌شود که «خوب هر چیزی است که حفظ می‌کند و نگاه‌می‌دارد» و «بد یا شر هر چیزی که نابود یا فاسد می‌کند.» صود یا مثل کامل و نیک، بر نسخه‌هایی که از آنها برداشته می‌شوند، یعنی چیزهای محسوس، تقدم دارند و چیزی هستند مانند نخست‌نیاها یا نقطه‌های آغاز همه تغییرها در جهان سیلان^[۲]. این نظر برای ارزیابی روند کلی و جهت عمده همه گردشها و تغییرها در جهان چیزهای محسوس بکار می‌رود. اگر نقطه آغاز هر گردش و تغییر، کامل و خوب باشد، تغییر فقط می‌تواند حرکتی باشد دور شونده از کامل و خوب و باید به سوی ناقص و بد، یعنی به سوی فساد، سیر کند.

این نظریه را می‌توان بتفصیل بسط داد. هرچه چیز محسوس بیشتر شبیه صودت یا مثال خود باشد، بناچار کمتر فسادپذیر است زیرا صودتها خود فسادناپذیرند. ولی چیزهای محسوس یا مکون، نسخه‌های کامل نیستند. در واقع، هیچ نسخه‌ای نمی‌تواند کامل باشد چون فقط تقلیدی از حقیقت راستین است. خود حقیقت نیست، صرفاً نمود و پندار است. پس هیچ چیز محسوس (شاید به استثنای برترین و بهترین آنها) هرگز آنقدر به صودت خود شبیه نیست که دگرگونی‌ناپذیر باشد. به گفته افلاطون^[۳]: «دگرگونی‌ناپذیری مطلق و جاوید صرفاً به خدائی‌ترین چیزها اختصاص دارد و اجسام، متعلق به این رده نیستند.» هر چیز

محسوس یا تکوین یافته - از قبیل جسم مادی یا نفس آدمی - اگر نسخه خوبی باشد، ابتدا ممکن است تنها اندکی تغییر کند. کهنترین تغییر یا حرکت - یعنی حرکت نفسانی - به تفکیک از تغییرات رده دوم و سوم، هنوز «خدائی» است. ولی هر تغییر، هر قدر کوچک، لزوماً تفاوتی در آن ایجاد می کند و با تقلیل شباهت آن به صودت خود، از درجه کمال پائینترش می آورد. بدین ترتیب، چیز مورد بحث با هر تغییر، تغییرپذیرتر می شود و از صودت خویش که «علت بیحرکتی و سکون آن است» بیشتر فاصله می گیرد. به قول ارسطو، که نظریه افلاطون را با عبارات دیگر بیان می کند: «چیزها تکوین می یابند به واسطه بهره بردن از صودت و تباه می شوند با از دست دادن صودت». افلاطون این جریان زوال را که نخست آهسته است و سپس تندتر می شود - این قانون انحطاط و سقوط را - در رساله قوانین^۱، که آخرین رساله بزرگ اوست، بطرزی چشمگیر و جالب خاطر توصیف می کند. قطعه مورد نظر بیش از هر چیز با سرنوشت نفس آدمی سر و کار دارد، ولی افلاطون روشن می کند که آنچه می گوید در مورد همه چیزهائی که «از نفس^۲ سهمی دارند» - یعنی همه چیزهای زنده - صادق است. می گوید: «همه چیزهائی که از نفس سهمی دارند تغییر می کنند... و همزمان با تغییر، به وسیله نظم و قانون سرنوشت به پیش رانده می شوند. هرچه تغییر در خصلتشان کوچکتر باشد، فروشدن آغازین در طراز مرتبتشان^۳ کم اهمیتتر است. اما هنگامی که تغییر افزایش می یابد، و همراه آن بیدالتی بیشتر می شود، در ورطه ای که به طبقات دوزخ، معروف است سرنگون می شوند.» (در ادامه این قطعه، افلاطون به این امکان اشاره می کند که «نفس بهره مند از موهبت فضیلتی فوق العاده بزرگ، می تواند به نیروی اراده خویش... اگر با فضیلت الهی در رابطه باشد، به اوج فضیلت برسد و به مراتب اعلا دست پیدا کند.» مسأله نفس استثنائی یا فوق العاده ای که قادر به نجات خویش - و شاید دیگران - از سیطره قانون کلی سرنوشت است، در فصل هشتم مورد بحث قرار خواهد گرفت.) پیشتر در رساله قوانین، افلاطون نظریه خود راجع به تغییر را چنین

1. Laws

2. soul

3. level of rank

4. infernal regions

خلاصه می‌کند: «هر تغییر به هر نحو، به استثنای تغییر چیزهای بد، سخت‌ترین خطری است که می‌تواند گریبانگیر هر چیز شود - صرف‌نظر از اینکه تغییر فصل باشد یا گشتن باد یا تغییر رژیم غذایی یا دگرگونی خصلت نفسانی.» و برای تأکید بیشتر، می‌افزاید: «این گفته شامل هر چیز است، فقط، همانگونه که هم‌اکنون گفتم، به استثنای چیزهای بد.» مختصر آنکه به موجب تعالیم افلاطون، تغییر، شر و سکون، ایزدی است.

اکنون درمی‌یابیم که نظریه افلاطون درباره صود یا مثل مستلزم وجود روندی در تحول این جهان در حال سیلان است و به این قانون منجر می‌شود که فسادپذیری همه چیز در دنیا باید پیوسته افزایش بیابد. قانون مذکور آنقدرها قانون افزایش عالمگیر فساد نیست که قانون افزایش فسادپذیری است. خطر یا احتمال فساد فزونی می‌یابد اما تحولات استثنائی در جهت عکس نیز محتمل است. بدین ترتیب، چنانکه در آخرین قطعه نقل شده دیدیم، ممکن است نفسی بسیار نیک در برابر تغییر و انحطاط قد علم کند و چیزی بسیار بد، مثلاً شهری دستخوش شر، با تغییری که در آن روی می‌دهد بهتر شود. (برای اینکه اینگونه بهبود ارزش پیدا کند، باید بکوشیم آن را دائمی کنیم، یعنی هر گونه تغییر بیشتر را متوقف سازیم.)

داستانی که افلاطون در *تیمائوس* درباره منشأ انواع^۱ نقل می‌کند با این نظریه کلی مطابقت تام دارد. بر طبق این داستان، انسان که بالاترین جانوران است به دست خدایان تکوین پیدامی‌کند. انواع دیگر جانوران در طی فرایند فساد و زوال از او منشأ می‌گیرند. نخست، بعضی از مردان - یعنی بزدلان و بدمشان - رو به پستی و زوال می‌گذارند و به زن مبدل می‌گردند. آنانکه از فرزاندگی بی‌بهره‌اند، گام بگام به حیوانات پستتر انحطاط پیدا می‌کنند. پرندگان از تبدیل و دگرشدگی مردمان بی‌آزار ولی لالابالی و بیقید که بیش از حد به محسوسات تکیه دارند پدیدمی‌آیند. «جانوران زمینی از مردانی که به فلسفه هیچگونه

علاقه‌ای نداشتند بوجود آمدند؛ و ماهیها و نرم‌تنان صدفدار «نتیجه انحطاط نادانترین و ابله‌ترین و... بی‌ارزشترین» آدمیانند[۴].

پیداست که این نظریه به جامعه بشری و تاریخ آن قابل اطلاق است و قانون بدبینانه هسیودوس[۵] درباره تحول، یعنی قانون انحطاط تاریخی را، تبیین می‌کند. اگر گزارش ارسطو را باور کنیم (که در فصل گذشته خلاصه آن از نظر گذشت)، نظریه صود یا مثل اصلاً به منظور رفع نیازی در روش‌شناسی، یعنی نیاز به شناخت مجرد یا عقلی که در مورد چیزهای محسوس در سیلان محال است، آورده شد. اما اکنون می‌بینیم که نظریه مذکور کاری بیش از آن انجام می‌دهد. گذشته از این نیاز روشی، نظریه‌ای در باب تغییر بدست می‌دهد. جهت کلی سیلان همه چیزهای محسوس و، از آن طریق، گرایش تاریخی به زوال را که در انسان و جامعه دیده می‌شود، تبیین می‌کند. (و حتی از این هم فراتر می‌رود و، چنانکه در فصل ششم خواهیم دید، روند خواستهای سیاسی افلاطون و همچنین وسایل تحقق آنها را تعیین می‌کند.) به عقیده من، فلسفه افلاطون و فلسفه هراکلیتوس از آنچه این دو در عرصه جامعه تجربه کردند سرچشمه می‌گیرد، بویژه از تجربه جنگ طبقاتی و احساس زبونی در برابر از هم‌پاشیدگی جهان اجتماعی. اگر چنین باشد، آنگاه می‌توان فهمید که چرا نظریه صود چنین سهم مهمی در فلسفه افلاطون پیدا کرد وقتی او پی برد که این نظریه قادر به تبیین روند انحطاط است. شکی نیست که او می‌بایست از آن به عنوان راه حل معمائی بسیار حیرت‌انگیز استقبال کرده باشد. هراکلیتوس نتوانسته بود روند تحولات سیاسی را مستقیماً از لحاظ اخلاقی محکوم کند، اما افلاطون در نظریه صود، اساسی نظری برای قضاوت‌های بدبینانه به سبک هسیودوس پیدا کرد.

لیکن عظمت افلاطون به عنوان جامعه‌شناس در نظروریزهای کلی و انتزاعی او درباره قانون انحطاط اجتماعی نیست. در غنا و جزئیات مشاهدات و در حدت و تیزی شهود جامعه‌شناختی اوست. او چیزهایی می‌دید که قبلاً مورد توجه قرار نگرفته بود و تا پیش از عصر ما کسی دوباره به کشف آنها کامیاب نشده بود. از باب مثال، نظریه او راجع به سادگی

جامعه بشری در مراحل آغازین و پدرسالاری^۱ قبیله‌ای و، به‌طور کلی، کوشش او برای ترسیم خطوط اصلی دوره‌های نوعی در تکامل حیات اجتماعی را می‌توان ذکر کرد. مثال دیگر، اصالت تاریخ جامعه‌شناختی و اقتصادی اوست و نیز تأکید وی بر زمینه و سابقه اقتصادی حیات سیاسی و رشد و تحول تاریخی، نظریه‌ای که زیر عنوان «مادیت تاریخی»^۲ بعدها دوباره به وسیله مارکس زنده شد. مثال سوم، قانون بسیار جالب توجهی است که افلاطون در باب انقلابهای سیاسی بدست می‌دهد و به موجب آن، شرط هر گونه انقلاب، پراکندگی و تفرقه در طبقه حاکم (یا گروه «خواص و برگزیدگان»^۳) است. این قانون شالوده تحلیل او از وسایل متوقف‌ساختن تغییرات سیاسی و ایجاد تعادل اجتماعی است و اخیراً به وسیله تئوریسینهای توتالیتاریسم، بویژه پاره‌تو^۴، از نو کشف شده است.

اکنون می‌پردازم به بحث مفصلتر درباره این نکات، بخصوص نکته سوم، یعنی نظریه راجع به انقلاب و تعادل.

۲

رسالتی که افلاطون در آنها به بحث درباره این مسائل می‌پردازد به ترتیب زمانی عبارتند از جمهوری و بعد رساله‌ای که مدتی دراز پس از آن نوشته‌شد، به نام مرد سیاسی (یا پولیتیکوس)، و سپس رساله قوانین که آخرین و طولانیترین اثر اوست. با وجود برخی تفاوت‌های کوچک، سه رساله مذکور در بسیاری چیزها همداستانند. از برخی جهات به موازات هم پیش می‌روند و از سایر جهات مکمل یکدیگرند. فی‌المثل، در قوانین [۶] داستان انحطاط و سقوط جامعه بشری در قالب شرحی راجع به دوران ماقبل تاریخ یونان عرضه‌شده که چگونه این روزگار بدون وقفه و گسستگی رفته رفته با دوران تاریخی در می‌آمیزد. در قطعه‌های مشابه در جمهوری، به شیوه‌ای انتزاعیتر، خلاصه‌ای منظم از جریان رشد و تکامل

1. patriarchy 2. historical materialism 3. elite
۴. Vilfredo Pareto (۱۸۴۸ - ۱۹۲۳). جامعه‌شناس ایتالیایی. (مترجم)

حکومت بدست داده می‌شود. در مرد سیاسی، که رساله‌ای باز هم کلیتر است، انواع حکومت، فقط با چند اشاره انگشت‌شمار به رویدادهای تاریخی، از لحاظ منطقی طبقه‌بندی شده‌اند. به همین وجه، در قوانین جنبه اصالت تاریخی تحقیق بنحوی بسیار روشن صورت‌بندی شده‌است. افلاطون می‌پرسد: «نمونه آغازین^۱ یا منشأ دولت چیست؟» و بدین وسیله مسأله را به موضوع دیگری ربط می‌دهد که به این صورت مطرح می‌شود: «آیا بهترین روش یافتن پاسخ به این پرسش این نیست که... رشد دولتها را همانطور که در جهت خوبی یا بدی تغییر می‌کنند، مورد مشاهده قراردهیم؟» تنها فرق بزرگ در چارچوب آموزه‌های جامعه‌شناختی که بنظر می‌رسد افلاطون را نگران کرده‌باشد، ظاهراً معلول مشکلی صرفاً نظری است. او نقطه آغاز تحول را دولتی کامل و بنابراین فسادناپذیر فرض کرده‌است. از این رو، وقتی می‌خواهد نخستین تغییر، یعنی، باصلاح، هبوط انسان^۲ را تبیین کند، که همه چیز از آن شروع شده‌است، با دشواری روبرو می‌شود [۷]. در فصل بعد، از مساعی افلاطون برای حل این مشکل بیشتر آگاه خواهیم شد. فعلاً^۳ می‌خواهم نگاهی کلی به نظریه او در باب تحول اجتماعی بیندازم.

بر طبق آنچه در جمهوری آمده، شکل بدوی و اصلی جامعه که در عین حال از همه بیشتر به مثال یا صودت دولت، یعنی «بهترین دولت»، شباهت دارد، سلطنت فرزانه‌ترین و خداگونه‌ترین مردان است. این دولت‌شهر مثالی یا آرمانی بقدری به کمال نزدیک است که مشکل می‌توان درك کرد چگونه هرگز ممکن است تغییر کند. مع‌هذا، تغییر حادث می‌شود و، به همراه آن، ستیزه‌ای که هراکلیتوس می‌گفت، یعنی نیروی سائق هرگونه حرکت، پدیدمی‌آید. به موجب نظر افلاطون، ستیزه‌جویی داخلی و جنگ طبقاتی، که برانگیزاننده آن نفع شخصی و بویژه نفع شخصی مادی یا اقتصادی است، نیروی اصلی در «پویایی‌شناسی اجتماعی» است. ضابطه مارکس دایر بر اینکه «تاریخ همه جوامعی که تاکنون وجود

۱. archetype. گویا پیشینیان این واژه را «انموذج الاول» ترجمه کرده بودند. مثال اعلا یا روحانی و طباع اصلی نیز گفته‌اند. (مترجم)

2. Fall of Man

داشته‌اند تاریخ پیکار طبقاتی است [۸]» تقریباً به همان خوبی که با اصالت تاریخ مارکس سازگار است با اصالت تاریخ افلاطون هم وفق می‌دهد. افلاطون چهار دوره یا چهار «راه نشانه‌ای» را که «در تاریخ زوال سیاسی» از همه چشمگیرترند و در عین حال «مهمترین... اقسام دولتهای موجود» [۹] بشمار می‌آیند، به ترتیب زیر توصیف می‌کند. نخست، پس از دولت کامل، «جاه‌سالاری» می‌آید، یعنی حکومت اعیان و نجبائی که جویای نام و افتخارند. دوم، الیگارش است، یعنی حکومت خانواده‌های توانگر. «در مرتبه بعد، دموکراسی متولد می‌شود»، یعنی حکومت آزادی که به معنای بیقانونی است، و آخر از همه «جبر و زور [که]... چهارمین و واپسین بیماری شهر^۲ است» [۱۰].

چنانکه از آخرین گفته نقل شده دیده می‌شود، افلاطون تاریخ را، که در نظر او تاریخ انحطاط و پوسیدگی اجتماعی است، به چشم تاریخیجه بیماری می‌نگرد. بیمار جامعه است و، همانگونه که بعد خواهیم دید، مرد سیاسی یا دولتمرد باید در مقام پزشک باشد - یعنی شفادهنده و نجات‌بخش. اما همانطور که وصف نوعی پیشرفت یک مرض همیشه در مورد هر بیمار خاص صدق نمی‌کند، نظریه افلاطون درباره انحطاط اجتماعی نیز به این نیت ارائه نشده که در مورد تحولات هر شهر خاص صادق باشد. غرض از یک سو توصیف سیر تحولی اصلی است که در جریان آن شکل‌های عمده انحطاط بدو در مزاج شهر بوجود آمدند، و از سوی دیگر، تشریح مسیر نوعی دگرگونی اجتماعی [۱۱]. چنانکه ملاحظه می‌شود، هدف افلاطون

۱. timarchy یا timocracy [از یونانی timokratia، مرکب از timé (=قدر، بها، افتخار، جاه) + kratia]. این اصطلاح در فلسفه سیاسی ارسطو به معنای مرحله‌ای از تکامل سیاسی است که در آن افتخار و منزلت به ثروت تعلق می‌گیرد؛ ولی در افلاطون منظور وضعی است که در آن عشق به جاه و جلال و نام اصل حاکم بر همه چیز است. (مترجم)

۲. خوانندگان را یادآور می‌شویم که هر جا در این متن صحبت از «شهر» می‌شود، غرض معنای وسیع آن به مفهوم «کشور» و «مدینه» است، چنانکه ابن سینا در دانشنامه علانی از «علم تدبیر شهر» یا «علم چگونگی سیاست» گفتگو می‌کند. (مترجم)

ارائه منظم دوره‌های تاریخی تابع قانون تکامل است. به بیان دیگر، وجه نظر او نظریه‌ای اصالت تاریخی در باب جامعه است. این کوشش بعدها به وسیله روسو تجدید و به دست کنت و میل و هگل و مارکس تداول داده شد. با توجه به شواهدی که در آن روزگار درباره تاریخ در دسترس بود، نظامی که افلاطون مشتمل بر دوره‌های تاریخی درست کرده کمتر از نظام‌های این اصالت تاریخیان امروزی نیست. (تفاوت عمده در ارزیابی مسیر تاریخ است. افلاطون اشراف‌زاده تحولی را که به وصف آن می‌پردازد محکوم می‌کند در حالی که این نویسندگان امروزی، چون به قانون پیشرفت تاریخی ایمان دارند، آن را می‌ستایند.)

پیش از بحث تفصیلی درباره دولت کامل افلاطون، شرحی اجمالی خواهم داد در باب تحلیل او از نقش انگیزه‌های اقتصادی و پیکار طبقاتی در فرایند انتقال از هر یک از چهار شکل منحل دولت به شکل دیگر. نخستین شکلی که دولت کامل بدان انحطاط پیدامی‌کند، جاه‌سالاری است، یعنی حکومت نجبای جاه‌طلب و نامجو، که افلاطون می‌گوید تقریباً از جمیع جهات همانند دولت کامل است. توجه به این نکته حائز اهمیت است که افلاطون این بهترین و کهنترین دولت در میان دولتهای موجود را صریحاً با حکومت «دوری»^۱ اسپارت و کرت منطبق معرفی می‌کند. همچنین باید متوجه بود که این دو حکومت اشرافی قبیله‌ای برآستی نمایانگر قدیمترین شکل موجود حیات سیاسی در یونان بودند. بخش اعظم وصف عالی افلاطون از نهادهای این دو دولتشهر در ضمن توصیفات او درباره بهترین و کاملترین دولت آمده‌است که گفته می‌شود جاه‌سالاری

۱. Dorian - منسوب به دوریها یا دورینها (Dorians). «یکی از طوایف مردم قدیم یونان، که از نیای اساطیری خود دوروس پسر هلن، نام گرفته‌اند. اصلاً از نواحی کوهستانی ایپروس و جنوب غربی مقدونیه بودند و بین ۱۱۰۰ و ۹۵۰ قبل از میلاد به یونان مرکزی مهاجرت کردند و آخاییان را شکست دادند و در پلوپونز سکنی گزیدند و دولتشهر اسپارت را تأسیس کردند. بسرعت نفوذ خود را در کرت بسط دادند... دوریها مردمی عقب‌مانده و جاهل بودند و با ورود آنها به یونان فرهنگ سابق یونان بکلی نابود شد و دوران انحطاط آغاز گردید...» دایرةالمعارف فادسی. (مترجم)

اینقدر به آن شبیه است. (با این نظریه دایر بر شباهت میان اسپارت و دولت کامل، افلاطون یکی از نخستین مبلغان چپسری شد که من آن را «اسطوره بزرگ اسپارت» نام گذاشته‌ام - یعنی اسطوره ماندگار و شایعی که درباره برتری طرز حکومت و شیوه زندگی اسپارت پرداخته شده است.)

تفاوت عمده بین دولت مثالی و جاه‌سالاری این است که جاه‌سالاری حاوی عنصری از بی‌ثباتی است. طبقه پدرسالار حاکم که زمانی متحد بود اکنون گرفتار تفرقه شده است و این پراکندگی به گام بعدی یعنی به انحطاط به الیگارش می‌انجامد. سبب تفرقه، جاه‌طلبی است. چنانکه افلاطون در گفتگو از یکی از جاه‌سالاران جوان می‌گوید: «نخست می‌شنود که مادرش از اینکه شوهرش در عداد فرمانروایان نیست لب به شکوه می‌گشاید... [۱۲]». بدین‌سان، جوان به جاه‌طلبی می‌گراید و آرزوی کسب امتیاز و افتخار به سرش می‌افتد. اما آنچه در ایجاد تغییر بعدی نقش قاطع دارد گرایشهای رقابتگرانه و فزونخواهانه اجتماعی است. افلاطون می‌گوید: «باید شرح دهیم که چگونه جاه‌سالاری به الیگارش تغییر می‌یابد... حتی يك شخص کور هم می‌تواند ببیند که چگونه تغییر می‌کند... خزانه است که این نوع حکومت را تباه می‌کند. [جاه‌سالاران] نخست به ایجاد فرصتهائی برای جلوه‌فروشی و بریز و بپاش می‌پردازند و بدین‌منظور قوانین را تحریف می‌کنند و خود و همسرانشان از قوانین سر می‌پیچند... و می‌کوشند بر یکدیگر پیشی بجویند.» بدین‌سان، نخستین تعارض طبقاتی بر می‌خیزد - تعارض میان فضیلت و پول، بین شیوه‌های کهن و ریشه‌دار برخاسته از سادگی فتودالی و راه و روشهای تازه پول و ثروت. انتقال به الیگارش هنگامی به کمال می‌رسد که توانگران قانون می‌گذارند و «همه کسانی را که بضاعتشان به حد معینی نمی‌رسد فاقد شرط احراز مناصب دولتی و اجتماعی اعلام می‌کنند. اگر تهدید و باج‌خواهی کارگر نیفتاد، این تغییر به زور اسلحه تحمیل می‌شود...»

با تأسیس الیگارش، به حالت جنگ داخلی بالقوه میان الیگارکها و طبقات تنگدست می‌رسیم: «همانگونه که يك بدن بیمار... گاهی با خود در ستیز است... شهر بیمار نیز چنین است. دچار بیماری می‌شود و هرگاه

این دسته یا آن دسته موفق به گرفتن کمک از خارج می‌شود - يك دسته از شهری دارای نظام الیگارش و دسته دیگر از يك دموکراسی - شهر بیمار با خود به جنگ بر می‌خیزد. و آیا اتفاق نمی‌افتد که گاهی این دولت بیمار حتی بدون کمک از خارج، مشغول جنگ داخلی می‌شود؟» [۱۲].

فرزندی که از این جنگ داخلی پدید می‌آید دموکراسی است: «دموکراسی هنگامی به دنیا می‌آید... که تنگدستان چیره می‌شوند، بعضی را می‌کشند... دیگران را بیرون می‌رانند و حقوق شهروندی و مناصب دولتی و اجتماعی را به طور برابر با بقیه تقسیم می‌کنند...»

وصف افلاطون از دموکراسی، هزلی روشن و زنده ولی بشدت خصمانه و ناعادلانه از حیات سیاسی آتن و نیز از کیش و مرام دموکراسی است - مرامی که پریکلس سه سال پیش از تولد افلاطون بطرزی صورت‌بندی کرده بود که از آن زمان تاکنون هیچکس بهتر از آن نکرده است. (برنامه پریکلس پائینتر، در فصل دهم مورد بحث قرار می‌گیرد [۱۴]).

شرحی که افلاطون می‌دهد تبلیغات سیاسی در حد اعلای زبردستی است و وقتی پی‌پی‌سی‌بریم چه آسیب و زیانی رسانده است که فی‌المثل می‌بینیم مردی مانند ادام، دانشمند و محقق برجسته و ویراستار جمهوری، نمی‌تواند در برابر سخنوری افلاطون در تقبیح زادگاهش ایستادگی کند و می‌نویسد [۱۵]: «وصف افلاطون از چگونگی تکوین انسان دموکرات یکی از شایگانترین و عالیترین منشآت در سراسر ادبیات باستان و جدید است.»

و وقتی همین نویسنده در ادامه سخن می‌نویسد: «وصف انسان دموکرات همچون موجود بوقلمون‌صفت جامعه بشری، تا ابد دنگ او (۱) مشخص می‌کند»، آنگاه متوجه می‌شویم که افلاطون توانسته دست کم این متفکر را بر ضد دموکراسی برانگیزد و از خود می‌پرسیم نوشته‌های زهر آگینش هنگامی که میدان را خالی یافته و بی‌معارض به ذهنهای ضعیفتر عرضه شده تا چه پایه لطمه رسانده است...

چنین می‌نماید که هر وقت سبک نگارش افلاطون به قول ادام [۱۶] به «موجی از تشبیهات و استعارات و افکار و الفاظ بلند» مبدل می‌گردد، درست همان وقت است که به پوششی برای نهفتن احتجاجهای مندرس یا،

مانند مورد فعلی، عجز از حجت انگیختن، نیاز فوری پیدا می‌کند. به جای استدلال عقلی، به پرخاش دست می‌برد؛ اختیار را با بیقانونی، آزادی را با بی‌بند و باری و مساوات در برابر قانون را با بی‌نظمی، یکی جلوه می‌دهد. دموکراتها را کسانی توصیف می‌کند هرزه، لثیم، گستاخ، قانون‌شکن، بی‌شرم، سبّح، درنده‌خو، در پی ارضاء هوسها، و زنده صرفاً به خاطر لذت‌جوئی و برآوردن خواهشهای غیرلازم و ناپاک. (همین معنا را هراکلیتوس به این عبارت بیان کرده بود که «مانند چارپایان شکمهایشان را پر می‌کنند.») متهمشان می‌کند که «حرمت نگه‌داشتن را نادانی... خویشتن‌داری را بزدلی... اعتدال و نظم و ترتیب در خرج را چشم‌تنگی و بی‌ادبی می‌نامند» [۱۷] و پس از آنکه سیل ناسزاهای سخنورانه‌اش اندک اندک فرونشست، می‌گوید: «باز هم از اینگونه چیزهای کوچک هست. معلم از شاگردان می‌ترسد و به آنان تملق می‌گوید... و پیرمردان با جوانان بردباری و مدارا می‌کنند... تا ترشرو و مستبد بنظر نرسند.» (کسی که این سخن را در دهان سقراط می‌گذارد افلاطون، رئیس آکادمیاست. او از یاد می‌برد که سقراط هرگز معلم نبود و حتی در ایام سالخوردگی هیچگاه ترشرو و مستبد بنظر نمی‌رسید و همیشه دوست داشت با جوانان، از جمله افلاطون جوان، نه با بردباری و مدارا، بلکه همچون دوست و همنشین رفتار کند. دلایلی در دست داریم که افلاطون خود کمتر حاضر به مدارا و بحث با شاگردانش بود.) افلاطون سپس ادامه می‌دهد: «اوج این وفور آزادی... هنگامی فرامی‌رسد که بردگان زرخید، چه مرد و چه زن، از هر جهت به همان آزادی خواجگانان دست می‌یابند... اثرات متراکم اینها همه چیست؟ این است که شهروندان چنان به نازک‌دلی می‌گیرند که حتی از دیدن منظره چیزی مانند بردگی آزرده‌خاطر می‌شوند و تحمل ندارند که هیچ‌کس تسلیم آن گردد... تا خود نیز اربابی بالای سر خویش نداشته باشند.» در اینجا، سرانجام افلاطون، هر چند بدون قصد، در برابر شهر زادگاهش، سر به تعظیم و احترام فرودمی‌آورد. این تا ابد یکی از بزرگترین پیروزیهای دموکراسی آتن باقی خواهد ماند که با بردگان رفتاری انسانی و مهربان داشت و، به رغم تبلیغات غیرانسانی فلاسفه‌ای مانند افلاطون و ارسطو، چنانکه افلاطون خود گواه بر این امر است،

بسیار به الغای بردگی نزدیک شد [۱۸].

وصفی که افلاطون از جبر و زور، بویژه مرحله انتقال به آن می دهد، بمراتب ارزشمندتر است، هر چند آن هم از کینه و نفرت الهام گرفته است. تأکید می کند که چیزهائی را که به وصف آنها می پردازد به چشم خود دیده است [۱۹]. بیگمان، این اشاره ای است به آنچه در دربار دیونوسیوس مهین، جبار سیراکوز، به تجربه آموخته بود. افلاطون می گوید انتقال از دموکراسی به حکومت جابرانه به آسانترین وجه به دست رهبری خلقی صورت می گیرد که راه بهره برداری از ضدیت میان توانگران و تنگدستان را در دولت دموکراتیک می داند و موفق می شود محافظان شخصی یا ارتشی خصوصی برای خود ایجاد کند. مردمی که اول به او به عنوان منادی و مدافع آزادی درود و ستایش می فرستادند، بسودی به بندگی گرفتار می شوند و از آن پس باید «در جنگهای پیاپی که او بناچار بر پا می کند... زیرا باید این احساس را در مردم بوجود آورد که به سر کرده و سردار نیاز دارند» برای او بجنگند [۲۰]. با جبر و زور، دولت به زبونترین و خوارترین مرحله می رسد.

بررسی بسیار مشابهی از شکل‌های گوناگون حکومت در مرد سیاسی نیز یافت می شود. در این رساله، افلاطون به بحث درباره «اصل و منشأ جباران و پادشاهان و الیگارشیه و حکومت‌های اشرافی و دموکراسیها» می پردازد [۲۱]. باز می بینیم شکل‌های گوناگون حکومت‌های موجود همچون نسخه‌های بدل و فرو مقدار نمونه راستین یا صودت دولت تبیین می گردند - یعنی نسخه‌های دولت کامل که مناط و ملاک همه تقلیدهاست و گفته می شود در روزگار باستان در ایام کروئوس، پدر زئوس، وجود داشته است. یکی از تفاوتها این است که افلاطون در این رساله شش قسم دولت فرو مقدار تمیز می دهد. ولی این تفاوت مهم نیست بویژه اگر بیادآوریم

۱. debased copies. فعل debase در لغت معانی مختلف دارد که از آن جمله است پائین آوردن پایگاه یا کیفیت و مرغوبیت و نیز کاستن ارزش سکه به وسیله تقلیل عیار. در متن شاید این مفهوم در نظر باشد چون بعضی جاها در آثار افلاطون، صودت یا مثال به «سر سکه» تشبیه می شود که از روی آن سکه‌های دیگر می زنند. (مترجم)

که افلاطون در جمهوری می گوید [۲۲] فهرست چهار قسم حکومت مورد بحث، جامع نیست و برخی مراحل میانی هم وجود دارد. در رساله مرد سیاسی، این شش نوع حکومت از اینجا بدست می آید که نخست سه شکل حکومت تمیز داده می شود: حکومت یک تن، حکومت چند تن و حکومت عده ای بسیار. سپس هر کدام به دو نوع فرعی تقسیم می گردد که یکی نسبتاً بهتر و دیگری بد است، بر حسب اینکه آیا از «تنها نمونه راستین اصلی»، تقلید می کند و قوانین دیرین آن را نگاه می دارد یا نه [۲۳]. بدین ترتیب، سه شکل محافظه کار یا قانونی و سه شکل سراسر فاسد و بیقانون تمیز داده می شود. سه شکل قانونی، به ترتیب شایستگی و ارزندگی، عبارتند از پادشاهی، حکومت اشراف و دموکراسی. ولی دموکراسی به نوع بیقانون خود میل می گردد و با انحطاط بیشتر و از طریق الیگارشی، یعنی حکومت بیقانون عده ای اندک، به حکومت بیقانون فردی، یعنی جبر و زور، نزول می کند که، چنانکه افلاطون در جمهوری می گوید، بدتر از همه است.

در رساله قوانین قطعه ای است که داستان ذکر شده در مرد سیاسی را از جهتی تکرار می کند و از جهتی [۲۴] با آن مرتبط است و اشاره به این دارد که حکومت جابرانه، یا همان بدترین و بدکارترین دولت، لازم نیست پایان تحول باشد. افلاطون در آنجا می گوید: «من خواهان دولتی هستم تحت حکومت یک جبار جوان... که بخت او را یاری دهد و همعصر مقننی بزرگ باشد یا از حسن تصادف به چنین قانونگذاری برخورد کند. از این بیشتر از دست خدائی که بخواهد شهری را خوشبخت کند چه بر می آید؟» حکومت جابرانه، یعنی بدکارترین دولتها، ممکن است بدین طریق اصلاح شود. (این مطابق است با گفته ای در قوانین که قبلاً نقل شد و در آن آمده است که هر تغییری بد است «به استثنای تغییر چیزهای بد.» تقریباً شک نیست که وقتی افلاطون از مقنن بزرگ و جبار جوان سخن می گوید، فکرش متوجه خودش و تجربه هائی است که از جباران جوان اندوخته است، بویژه کوششهایی که برای اصلاح حکومت جابرانه دیونوسیوس کهن در سیراکوز بعمل آورده است. از این تجربه های بدفرجام بعداً گفتگو خواهیم کرد.)

یکی از هدفهای عمده افلاطون از تحلیل تحولات سیاسی، تعیین نیروی سائق هر گونه تغییر تاریخی است. بررسیهای تاریخی در رساله قوانین صریحاً به همین منظور انجام می‌گیرد: «آیا در ظرف این مدت، هزاران شهر که از شماره بیرونند بوجود نیامده‌اند؟... و آیا هر يك از آنها تحت انواع حکومتها نبوده‌است؟... بگذارید، در صورتی که بتوانیم، علت اینهمه تغییر را پیدا کنیم. امیدوارم به این شیوه بتوانیم راز بوجود آمدن و تغییر انواع حکومت را آشکار کنیم» [۲۵]. در نتیجه این پژوهشها، افلاطون به این قانون جامعه‌شناسی پی می‌برد که نیروی سائق همه انقلابهای سیاسی، تفرقه درونی است - یعنی جنگ طبقاتی ناشی از معارضه منافع اقتصادی طبقاتی. ولی صورتی که افلاطون به این قانون بنیادی می‌دهد از این فراتر می‌رود. او بتأکید می‌گوید که قتنه در درون طبقه حاکم ممکن است آن را به حدی سست کند که حکومت واژگون شود. «هر تغییر در هر نوع حکومت بدون استثنا از داخل خود طبقه حاکم و فقط از اینکه این طبقه به کانون تفرقه مبدل می‌گردد، سرچشمه می‌گیرد» [۲۶]. این ضابطه‌ای است که افلاطون در جمهوری می‌آورد و در رساله قوانین (شاید با عطف نظر به همین قطعه از جمهوری) می‌گوید: «چگونه يك حکومت پادشاهی، یا هر شکل دیگر حکومت، هرگز ممکن است به دست کسی جز خود فرمانروایان نابود شود؟ آیا چیزی را که چند روز پیش هنگام بحث درباره این موضوع می‌گفتم فراموش کرده‌ایم؟» این قانون جامعه‌شناسی، به اضافه این ملاحظه که منافع اقتصادی محتملترین علت تفرقه و پراکندگی است، کلید افلاطون برای گشودن رمز تاریخ است. این همچنین کلید تحلیل اوست از شرایط لازم برای ایجاد تعادل سیاسی، یعنی برای متوقف ساختن دگرگونی سیاسی. او فرض را بر این قرار می‌دهد که شرایط مذکور در بهترین یا کاملترین دولتشهر روزگار باستان به حقیقت پیوسته‌است.

۳

وصفی که افلاطون از بهترین یا کاملترین دولت می‌دهد معمولاً به برنامه ناکجا آبادی مردی ترقیخواه تعبیر می‌شود. به‌رغم اینکه او در

جمهوری و تیمانوس و کریتیاس بتکرار می گوید که به وصف گذشته های دور مشغول است و به رغم اینکه در قوانین قطعه هائی مشابه وجود دارد که غرض تاریخی آنها پیداست، باز غالباً چنین فرض می شود که نیت او در لفافه، توصیف آینده است. ولی من تصور می کنم مقصود افلاطون همان است که می گوید و بسیاری از ویژگی های بهترین دولت او - بویژه بنحوی که در کتاب های اول تا چهارم جمهوری تشریح شده (مانند وصف جوامع اولیه در مرد سیاسی و قوانین) - به این نیت که جنبه تاریخی [۲۷] یا شاید ماقبل تاریخی داشته باشد، برشمرده شده است. این ممکن است درباره تمام ویژگی های بهترین دولت صدق نکند. فی المثل، در مورد پادشاهی فلاسفه (که در کتاب های پنجم تا هفتم جمهوری توصیف شده)، افلاطون یادآور می شود که این امر ممکن است صرفاً ویژگی جهان صود یا مثل، یا «مدینه آسمانی»، باشد که از ظرف زمان بیرون است. اینگونه عناصر بعد غیرتاریخی و همچنین خواستهای اخلاقی و سیاسی او بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت. البته باید اذعان کرد که غرض او از توصیف انواع اولیه یا باستانی حکومت، ارائه شرح دقیق تاریخی نبوده است. او خود یقیناً می دانست که داده های لازم را برای انجام چنین مقصودی در دست ندارد. با اینهمه، به عقیده من، افلاطون بجد کوشیده است که، تا حد توان، تصویری درست از شکل های باستانی و قبیله ای زندگی اجتماعی بازآفرینی کند. دلیلی برای تشکیک در این قضیه نیست بخصوص وقتی می بینیم این کوشش در بسیاری از جزئیات بسیار کامیاب بوده است. اساساً جز این نمی تواند باشد زیرا افلاطون با آرمان سازی از نظام های اشرافی باستانی و قبیله ای کرت و اسپارت تصویر مذکور را بدست می آورد. او با همان شهود تیز جامعه شناختی دیده بود که شکل های یادشده نه تنها کهن، بلکه متوقف و متحجروند و بازماندگانی هستند از شکلی باز هم کهنتر که حتی از اینها هم با ثباتتر و محکمتر بر جای متوقف بوده است. افلاطون کوشیده است این دولت بسیار کهن و، به این جهت، بسیار خوب و بسیار با ثبات را بنحوی بازآفرینی کند که روشن شود چگونه تفرقه از آن دور نگاه داشته می شد، چگونه از جنگ طبقاتی اجتناب می شد، و چگونه تأثیر منافع اقتصادی در آن به حد اقل رسانده

و مهار می‌شد. اینهاست مسائل عمده افلاطون در بازآفرینی بهترین دولت.

چگونه افلاطون مشکل اجتناب از جنگ طبقاتی را حل می‌کند؟ اگر ترقیخواه می‌بود، امکان داشت فکر جامعه‌ای بی‌طبقه و تساوی‌طلب برایش حاصل شود زیرا چنانکه فی‌المثل از هزلی که دربارهٔ دموکراسی آتن پرداخته‌است می‌بینیم، برخی گرایشهای تساوی‌طلبانهٔ نیرومند در آتن وجود داشت. ولی او در صدد ساختن دولتی نبود که ممکن بود ظهور کند؛ قصد بازآفرینی دولتی را داشت که در گذشته موجود بوده‌است - یعنی پدر دولت اسپارت که محققاً فاقد جامعه‌ای بی‌طبقه و دولتی برده‌دار بود. بنابراین، بهترین دولت افلاطون بر شالودهٔ سخت‌ترین و نرمی‌ناپذیرترین تمایزات طبقاتی پایه‌گذاری شده و دولتی مبتنی بر نظام «کاستها» است. مسئلهٔ اجتناب از جنگ طبقاتی نه با حذف طبقات، بلکه با اعطای چنان برتری عظیمی به طبقهٔ حاکم حل می‌شود که امکان قد برافراشتن در برابر آن موجود نباشد. مانند اسپارت، تنها به طبقهٔ حاکم اجازهٔ حمل سلاح، برخورداری از حقوق سیاسی و حقوق دیگر و تحصیل دانش داده می‌شود. تحصیلات عبارت است از آموزش تخصصی در فن مطیع و منقاد نگاه‌داشتن گلهٔ گوسفندان یا گاوان بظاهر انسان. (برتری چیره‌گر طبقهٔ حاکم، حتی خود افلاطون را نیز اندکی نگران می‌کند و این واهمه را در او بوجود می‌آورد که اعضای این طبقه مبادا به عوض پشم چینی، «گوسفندان را مضطرب کنند» و «به جای سگ، مانند گرگ رفتار کنند».[۲۸] این مسأله بعداً در این فصل مورد بحث قرارخواهد گرفت.) تا هنگامی که طبقهٔ حاکم متحد باشد، امکان قد برافراشتن در برابر اقتدار آن و، بنابراین، جنگ داخلی وجود نخواهد داشت.

افلاطون در بهترین دولتی که در نظر دارد، سه طبقه تمیز می‌دهد: اول نگهبانان^۱، دوم یاوران مسلح انسان یا رزمیاران^۲ یا جنگاوران^۳ و سوم طبقهٔ کارگر. ولی عملاً دو «کاست» بیشتر وجود ندارد: یکی «کاست» نظامی - یعنی فرمانروایان مسلح و تحصیلکرده - و دیگری فرمانبرداران غیرمسلح و تحصیل نکرده یا همان گوسفندان آدمی نما. نگهبانان

1. guardians

2. armed auxiliaries

3. warriors

«کاست» جداگانه‌ای نیستند؛ جنگاوران پیر و فرزانه‌ای هستند که از صف رزمیاریان ترفیع یافته‌اند. اینکه افلاطون فقط «کاست» حاکم را به دو طبقه نگهبانان و رزمیاریان تقسیم می‌کند و به تقسیمات مشابهی در طبقه کارگر نمی‌پردازد، بیشتر ناشی از این است که تنها به حکمرانان توجه و علاقه دارد. کارگران و پیشه‌وران و دیگران به هیچ رو توجه او را جلب نمی‌کنند چون گله‌ای انسانی هستند و بس و تنها وظیفه یا «خویشکاریشان»^۱ برآوردن نیازهای مادی طبقه حاکم است. افلاطون حتی کار را بجائی می‌رساند که فرمانروایان را از وضع قوانین برای این طبقه و مسائل بی‌مقدارشان ممنوع می‌دارد [۲۹]. به این دلیل است که اطلاعات ما درباره طبقات پائینتر به این حد ناچیز است. مع‌هذا، سکوت افلاطون تماماً ناشکسته نیست. در جایی می‌پرسد: «آیا کسانی نیستند که جان می‌کنند و هیچ بارقه‌ای از هوش و عقل در آنان نیست و لیاقت راه‌یافتن به جامعه را ندارند ولی از تن نیرومند برای کارهای سخت و توانفرسا برخوردارند؟» چون این سخن زشت باعث این تفسیر شده‌است که افلاطون بردگان را به شهر خود راه نمی‌دهد، بد نیست یادآور شوم که این نظر خطاست. راست است که افلاطون هیچ جا بصراحت به بحث درباره مقام بردگان در بهترین دولت خود نمی‌پردازد و حتی می‌گوید از بکاربردن نام «برده» هم بهتر است پرهیز جست و باید کارگران را «نان‌آوران»^۲ یا حتی «کارفرمایان»^۳ نامید. اما این کار به دلایل تبلیغاتی انجام می‌گیرد.

۱. function. این واژه را به مفاهیمی قدری متفاوت در این کتاب «کنش» و «کارکرد» نیز ترجمه کرده‌ایم. ولی به این مفهوم خاص، شاید هیچ اصطلاحی بهتر از «خویشکاری» معنای مقصود را نرساند. دو تعبیر «خویشکاری» و «رزمیاری» را از پژوهش عالمانه آقای فتح‌الله مجتبیانی به نام شهر زیبای افلاطون و شاهی آسمانی ددایران باستان (انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲) برگرفته‌ایم. (مترجم)

2. supporters

۳. employers. این واژه و تعبیر پیشین (supporters) که پوپر در ترجمه متن یونانی بکار برده برای کسی که به نوشته‌های افلاطون وارد نباشد گمراه کننده‌است. مقصود افلاطون این است که در مدینه فاضله، فرمانروا مردم را به چشم کسانی می‌نگرد که مزدش را می‌پردازند و وسایل معاشش را فراهم ←

هیچ جا کمترین اشاره‌ای یافت نمی‌شود که بناست نهاد برده‌داری ملغی یا حتی ملایم‌تر شود. بعکس، افلاطون فقط به دیدهٔ بی‌زاری و خوارگی به آنتیهای دموکرات «نازک دل» پشتیبان نهضت الغای برده‌داری می‌نگرد. فی‌المثل، در توصیف جاه‌سالاری که در خوبی تنها یک درجه از بهترین دولت پائینتر است، این نظر را کاملاً روشن می‌کند و در گفتگو از مرد جاه‌سالار می‌گوید: «او تمایل به این دارد که با بردگان به سنگدلی رفتار کند زیرا مانند مردی تحصیلکرده و تربیت شده آنان را خوار نمی‌دارد.» اما از آنجا که فقط در بهترین شهر ممکن است آموزش و پرورش برتر از آموزش و پرورش دولت جاه‌سالار یافت شود، ناگزیر باید نتیجه بگیریم که در بهترین شهر افلاطون نیز بردگان وجود دارند، منتها به جای اینکه هدف رفتار بیرحمانه قرار بگیرند، به نحو شایسته خوار و پست شمرده می‌شوند. افلاطون چنان این احساس تحقیر را موجه و حق را به جانب خود می‌داند که تفصیل بیشتری دربارهٔ مطلب نمی‌دهد. این استنتاج کاملاً با این واقعیت تأیید می‌شود که همان قطعه در جهودی که به انتقاد از رسم جاری یونانیان در برده‌ساختن دیگر یونانیان می‌پردازد، با تصویب صریح برده‌ساختن بربرها^۱ پایان می‌گیرد و حتی به این توصیه به «شهروندان ما» - یعنی شهروندان بهترین دولت - می‌انجامد که «آنچه اکنون به یونانیان می‌پسندند، به بربرها پسندند.» مندرجات قوانین، و آن غیر انسانیت‌رین موضعی که در آن رساله نسبت به بردگان اتخاذ شده، تأیید بیشتری است بر این استنتاج.

چون قدرت سیاسی - از جمله قدرت محدود کردن تعداد رمهٔ بشری به حدودی که مانع از بروز خطر شود - یکسره در دست طبقهٔ حاکم است، مسألهٔ حفظ دولت تماماً به مسألهٔ حفظ وحدت درونی طبقهٔ سرور تحویل می‌گردد. وحدت حکمرانان چگونه حفظ می‌شود؟ به وسیلهٔ آموزش و القائات روانی دیگر و، غیر از آن، عمدتاً با حذف منافع اقتصادی که ممکن است به تفرقه بینجامد. این پرهیز و خویش‌داری اقتصادی با وارد

← می‌آورند، چنانکه امروز هم گفته می‌شود مأموران دولت، «خدمتگزار» مردمند. (مترجم)

۱. barbarians. یونانیان مردمان غیر یونانی را بربر می‌خواندند. (مترجم)

کردن مذهب اشتراکی^۱ تحت نظارت قرار می‌گیرد و به نتیجه می‌رسد، یعنی با الغای مالکیت خصوصی، بویژه مالکیت خصوصی فلزات گرانبها. (داشتن فلزات گرانبها در اسپارت ممنوع بود). تنها طبقه‌ای که باید از تفرقه بری نگه‌داشته شود طبقه حاکم است و مذهب اشتراکی به همین طبقه محدود می‌گردد. مشاجرات فرمانبرداران شایسته توجه نیست. چون همه اموال اشتراکی است، باید مالکیت زنان و فرزندان نیز مشترک باشد. هیچ یک از اعضای طبقه حاکم نباید فرزندان یا والدین خود را بشناسد. خانواده باید نابود شود، یا به عبارت بهتر، سراسر طبقه جنگاوران را در برگیرد، و گرنه وفاداریهای خانوادگی ممکن است سرچشمه تفرقه شود. پس «هر کس باید به همه به چشم افراد یک خانواده بنگرد» [۳۵] (این فکر آنقدرها که بنظر می‌رسد نوظهور و انقلابی نبود. محدودیتهائی را که اسپارت برای خلوت خانواده^۲ قائل بود نباید از یاد برد، از قبیل ممنوعیت غذاخوردن به طور خصوصی که در نوشته‌های افلاطون پیوسته زیر عنوان نهاد «غذاهای مشترک» مورد اشاره است.) ولی حتی مالکیت مشترک زنان و فرزندان هم باز برای محافظت طبقه حاکم از کلیه خطرات اقتصادی کافی نیست. مهم است که از توانگری و فقر هر دو اجتناب شود. هر دو، اتحاد را در معرض خطر قرار می‌دهند؛ فقر به سبب اینکه مردم را برای ترضیه نیازهایشان به تشبث به وسایل جنون‌آمیز سوق می‌دهد و توانگری به این دلیل که بیشتر تغییرات از وفور و انباشت ثروت که آزمایشهای خطرناک را امکان‌پذیر می‌سازد مایه می‌گیرد. فقط نظام اشتراکی است که نه جائی برای فقر و نه مجالی برای ثروت فراوان باقی می‌گذارد و منافع اقتصادی را به حداقل کاهش می‌دهد و وحدت طبقه حاکم را تضمین می‌کند.

مذهب اشتراکی «کاست» حاکم بر بهترین شهر افلاطون را می‌توان از قانون بنیادی جامعه‌شناسی وی، یعنی قانون تغییر، منشعب دانست. این مذهب شرط لازم ثبات سیاسی است که ویژگی اساسی آن بشمار می‌رود. اما اگرچه شرطی با اهمیت است، شرط کافی نیست. برای اینکه طبقه حاکم برستی خود را متحد و مانند قبیله‌ای واحد، یعنی خانواده‌ای

بزرگ، احساس کند، فشار از بیرون نیز به همان اندازه پیوند میان اعضای طبقه، لازم است. این فشار را می‌توان به وسیله وسعت بخشیدن و تأکید بر شکاف بین فرمانروایان و فرمانبرداران تأمین کرد. هرچه این احساس بیشتر قوت بگیرد که فرمانبرداران نژادی متفاوت و پست‌ترند، حس اتحاد و یگانگی در میان فرمانروایان قوی‌تر می‌شود. بدین‌سان، به این اصل اساسی که پس از قدری درنگ اعلام می‌شود می‌رسیم که هیچ‌گونه آمیزش نباید میان طبقات وجود داشته باشد. به گفته افلاطون [۳۱]: «هرگونه تداخل و رفتن از یک طبقه به طبقه دیگر جنایتی بزرگ نسبت به شهر است و باید بحق به عنوان پست‌ترین نوع شرارت و بد منشی تقبیح شود.» ولی چنین بخش‌بندی انعطاف‌ناپذیر طبقاتی باید توجیه گردد و توجیه آن تنها بر پایه این ادعا امکان‌پذیر است که فرمانروایان، برتر از فرمانبردارانند. به این جهت، افلاطون می‌کوشد تقسیم طبقات را با این ادعای سه وجهی توجیه کند که فرمانروایان از سه جنبه برترند: از نظر نژاد، از لحاظ تعلیم و تربیت و از حیث مقیاس و میزان ارزشها. ارزیابیهای اخلاقی افلاطون، که البته همانند ارزیابیهای حکمرانان بهترین دولت اوست، در فصلهای ششم و هفتم و هشتم مورد بحث قرار خواهد گرفت. بنابراین، در اینجا به تشریح پاره‌ای از اندیشه‌های وی درباره نژاد و پرورش نسل و آموزش طبقه حاکم بسنده خواهیم کرد. (پیش از این کار، می‌خواهم عقیده‌ام را در این باب بیان کنم که برتری شخصی - اعم از نژادی یا عقلی یا اخلاقی یا تحصیلی - هرگز نمی‌تواند اساس دعوی امتیازات سیاسی قرارگیرد حتی اگر اینگونه برتری قابل اثبات باشد. امروزه بیشتر مردم کشورهای متمدن اذعان دارند که برتری نژادی اسطوره‌ای بیش نیست؛ ولی حتی اگر واقعیت ثابت‌شده‌ای هم باشد، نباید حقوق سیاسی ویژه ایجاد کند هر چند ممکن است مسؤولیتهای اخلاقی ویژه برای اشخاص برتر بوجود آورد. همین‌گونه توقع را باید از کسانی داشت که از برتری عقلی و اخلاقی و تحصیلی برخوردارند. نمی‌توانیم این احساس را از خود دور کنیم که ادعاهای عکس این، از سوی برخی خردورزان و اخلاق‌پردازان فقط نشان می‌دهد که تعلیم و تربیت در مورد ایشان تا چه حد ناموفق بوده است زیرا نتوانسته از نارسائیها و خشک‌مغزیهای خودشان

آگاهشان کند).

۴

اگر بخواهیم نظریات افلاطون را درباره اصل و آغاز طبقه حاکم و پرورش نسل و آموزش اعضای آن درک کنیم، نباید از دو نکته عمده در تحلیل‌مان غافل شویم. نخست باید در نظر داشته باشیم که افلاطون مشغول بازآفرینی شهری مربوط به گذشته است که مع‌هذا ارتباط آن با زمان حال حفظ شده بنحوی که برخی از سیماهای آن هنوز در دولتهای موجود، مثلاً اسپارت، قابل تشخیص است. دوم اینکه او مشغول بازآفرینی این شهر با توجه به شرایط ثبات آن است و تضمین این ثبات را صرفاً در درون طبقه حاکم و بویژه در یگانگی و نیرومندی آن جستجو می‌کند.

در مورد اصل و منشأ طبقه حاکم، این نکته گفتنی است که در مرد سیاسی افلاطون از زمانی، پیش از زمان بهترین دولت خود، سخن می‌گوید که در آن: «خدا خودش شبان آدمیان بود و درست همانگونه که انسان هنوز بر جانوران حکومت می‌کند، بر آنها فرمان می‌راند و زنان و فرزندان متعلق به هیچ‌کس نبودند» [۳۲]. این گفته فقط تکرار تمثیل چوپان مهربان نیست، بلکه شایسته است با توجه به آنچه افلاطون در قوانین می‌گوید، به معنایی حقیقت‌تر تعبیر گردد. در آنجا گفته می‌شود که این جامعه بدوی که حتی بر نخستین و بهترین شهر نیز مقدم بوده، از شبانان کوچک‌تر زیر فرمان یک پدرسالار^۱ تشکیل می‌شده است. افلاطون درباره دوران پیش از نخستین اسکان می‌گوید: «حکومت در اصل به شکل حکمرانی سالخورده‌ترین فرد پدید آمده که اقتدار خویش را از پدر یا مادر به ارث برده بود؛ دیگران همگی مانند دسته‌ای پرند از او پیروی می‌کردند و بدین‌سان جماعتی واحد تابع اقتدار پدرسالاری و پادشاهی تشکیل می‌دادند که از همه پادشاهها عادلانه‌تر است.» سپس گفته می‌شود که این قبایل کوچک در شهرهای پلپونسوس، بخصوص اسپارت، سکنی گرفتند و به «دوریاها» موسوم شدند. درست توضیح نمی‌شود که چگونه این امر صورت

1. patriarch

گرفت؛ ولی وقتی اشاره‌ای دریافت می‌کنیم که «اسکان» در واقع به معنای استیلای قهرآمیز بوده، بی‌میلی افلاطون را [به توضیح] بهتر درمی‌یابیم. این بعید نیست داستان حقیقی سکنی‌یافتن دوریها در پلوپونسوس باشد. از این رو، بنا به تمام دلایلی که در دست داریم می‌توانیم باور کنیم که غرض افلاطون از این داستان، توصیف جدی رویدادهای ماقبل تاریخی است - به بیان دیگر، وصف اصل و ریشه نژاد سرور دوری از يك سو و رمه بشری آنان، یعنی ساکنان اصلی [آن سرزمین]، از سوئی دیگر. در قطعه‌ای مشابه در جمهوری، افلاطون هنگام گفتگو در باب اصل و منشأ «خاکزادان»^۱، یا طبقه حاکم بهترین شهر، وصفی اسطوره‌ای ولی بسیار پر معنا از تسخیر [آن سرزمین] بدست می‌دهد. (اسطوره خاکزادان در فصل هشتم از نظر گاهی متفاوت مورد بحث قرار خواهد گرفت.) ورود پیروزمندان آنان به شهری که قبلاً به دست پیشه‌وران و کارگران بنیاد شده‌است، چنین توصیف می‌گردد: «حال که خاکزادان را آموزش دادیم و مسلح کردیم، بگذار ایشان را به فرماندهی نگهبانان به پیشروی واداریم تا وارد شهر شوند. سپس فرض کن به منظور یافتن بهترین جا برای اردوگاه به پیرامون می‌نگرند - یعنی مناسبترین نقطه برای مطیع نگاه داشتن ساکنان در صورتی که کسی بخواهد ابراز بی‌رغبتی به اطاعت از قانون بکند و همچنین برای دفاع در برابر دشمنان خارجی که ممکن است مانند گرگ به گله حمله‌ور شوند.» این قصه کوتاه ولی فاتحانه درباره به انقیاد درآوردن جمعیتی ساکن و ثابت به وسیله سپاهیان جنگی و کشورگشا (که در مرد سیاسی همان شبانان کوچکر کوه‌نشین دوره پیش از اسکان معرفی می‌شوند) باید در نظر باشد هنگامی که پافشاری مؤکد افلاطون را در این زمینه مورد تعبیر و تفسیر قرار می‌دهیم که فرمانروایان خوب - اعم از خدایان و نیمه خدایان و نگهبانان - شبانان پدرسالار مردماند و فن راستین سیاست، یعنی فن فرمانروائی، نوعی گله‌داری و به معنای اداره کردن و مطیع نگاه‌داشتن رمه بشری است. شرح افلاطون درباره پرورش نسل و آموزش رزمیاران، که «همانگونه که سگ گله تابع شبانان دولت است، تابع حکمرانانند»، باید با توجه به این معنا مورد

1. the «earthborn»

سنجش قرار گیرد.

پرورش نسل و تعلیم رزمیاران، و بالمآل اعضای طبقه حاکم بهترین دولت افلاطون، نیز مانند حمل سلاح به وسیله آنان، نمادی طبقاتی و بنابراین امتیازی طبقاتی است [۲۳]. پرورش نسل و تعلیم، نمادی تهی از معنا نیست؛ ابزار حکمرانی طبقاتی و لازمه حصول اطمینان از ثبات اینگونه حکمرانی است و افلاطون نیز به آن به همین چشم می نگرد، یعنی سلاحی سیاسی و نیرومند و وسیله ای سودمند برای گله بانی از رمة بشری و متحد ساختن طبقه حاکم.

بدین منظور، مهم است که طبقه حاکم خویشتن را نژادی سرور و برتر احساس کند. «نژاد نگهبانان باید پاك نگه داشته شود» [۲۴]. افلاطون این سخن را در دفاع از نوزادکشی و هنگام بسط این استدلال نژادپرستانه می گوید که ما جانوران را با دقت بسیار پرورش می دهیم در حالی که از نژاد خودمان غفلت می ورزیم. استدلالی که از زمان او تا کنون پیوسته تکرار شده است. (نوزادکشی، نهادی آنتی نبود. ولی افلاطون چون می دید در اسارت به دلیل اصلاح نژاد معمول است، به این نتیجه رسید که باید چیزی باستانی و بنابراین خوب باشد.) او خواهان آن است که همان اصولی که به وسیله يك پرورش دهنده مجرب سگ و اسب و پرند بکار می رود، در پرورش نژاد سرور نیز اعمال شود. استدلال می کند که: «اگر آنها را به این شیوه پرورش نمی دادید، فکر نمی کنید که نژاد پرندگان و سگهای شما بسرعت رو به انحطاط می گذاشت؟» و نتیجه می گیرد که: «همان اصول در مورد نژاد آدمی هم صدق می کند.» کیفیات مطلوب نژادی در يك نگهبان یا رزمیار همانهاست که در سگ گله وجود دارد. افلاطون می گوید: «جنگاوران ورزشکار ما... باید چون سگهای پاسبان بیدار و مراقب باشند» و سپس می گوید: «مسلماً تصدیق می کنید که، از نظر شایستگی طبیعی برای پاسداری، جوانان دلاور ما با سگی که درست پرورش یافته باشد فرقی ندارند.» افلاطون چنان شوق و متعاشی نسبت به سگ دارد که در آن حیوان «طبیعتی براستی فلسفی» می بیند و می پرسد «مگر عشق به آموختن همان نگرش فلسفی نیست؟»

اشکال عمده افلاطون این است که نگهبانان و رزمیاران باید از موهبت چنان خوئی بهره‌برند که هم نرم و هم خشن و درنده‌صفت باشد. روشن است که باید خشن بار بیایند چون باید «با روحیه‌ای بیباک و تسخیرناپذیر به مصاف هر خطری بروند.» ولی «اگر طبعشان چنین باشد، چگونه می‌توان مانعشان شد که علیه یکدیگر یا با بقیه شهروندان خشونت بخرج دهند؟» [۲۵] «وحشتناک خواهد بود اگر چوپانان سگهای نگه‌دارند... که باعث اضطراب گوسفندان شوند و به جای سگ، مانند گرگ رفتار کنند.» مسأله از لحاظ تعادل سیاسی، یا به عبارت بهتر، از نظر ثبات دولت مهم است. افلاطون به تعادل میان نیروهای طبقات مختلف تکیه نمی‌کند چون چنین تعادلی ناپایدار خواهد بود. مهار کردن طبقه حاکم و نظارت بر اختیارات خودسرانه و خشونت آن طبقه به یاری نیروی متضاد فرمانبرداران منتفی است چون هیچ‌کس نباید در برابر برتری طبقه سرور قد برافرازد. پس تنها راه قابل قبول برای بازدارنده طبقه سرور، خویشنداری است. همانگونه که طبقه حاکم باید پرهیز اقتصادی معمول دارد - یعنی از بهره‌کشی بیش از حد از فرمانبرداران خودداری کند - باید از زیاده‌روی در خشونت‌گری و درنده‌خوئی در معامله با ایشان نیز احتراز نماید. تنها راه دست‌یافتن به این مقصود این است که خشونت طبع با نرم‌خوئی متوازن شود. افلاطون این مشکل را بسیار جدی تلقی می‌کند زیرا «طبیعت خشن درست نقطه مقابل طبیعت نرم است.» کسی که سخن از زبان او می‌گوید، یعنی سقراط، از این امر ابراز حیرت و سرگشتگی می‌کند تا اینکه دوباره به یاد سگها می‌افتد و اظهار می‌دارد: «سگهای تربیت‌شده طبیعتاً با دوستان و آشنایان بسیار مهربان ولی با بیگانگان نقطه مقابل آیند.» بنابراین، ثابت می‌شود که «خوئی که می‌خواهیم در نگهبانانمان پرورش دهیم، بر خلاف طبیعت نیست.» بدین ترتیب، هدف پرورش نسل در طبقه سرور معین می‌گردد و نشان داده می‌شود که قابل حصول است. این هدف منتج از تحلیل شرایط لازم برای حفظ ثبات دولت است.

هدف آموزشی افلاطون نیز دقیقاً همین است - هدف صرفاً سیاسی حفظ ثبات دولت است از راه درآمیختن عناصر خشن و نرم در خوئی

فرمانروایان. افلاطون دو رشته‌ای را که فرزندان طبقه بالای یونان در آن تعلیم می‌یافتند، یعنی ژیمناستیک و موزیک^۱ (دومی به مفهوم وسیع واژه، شامل تمام مطالعات ادبی)، پیوند می‌دهد با همان دو عنصر خشونت و نرمی، و می‌پرسد [۳۶]: «مگر ندیده‌ای که خوی چگونه از آموزش منحصر به ژیمناستیک، بدون موزیک، و همچنین از ضد آن تأثیر می‌پذیرد؟... اشتغال محض به ژیمناستیک مردانی می‌سازد که از آنچه باید باشند خشن‌ترند در حالی که همین گونه اشتغال به موزیک ایشان را بیش از اندازه نرم و سایه‌پرورده می‌کند... ولی ما قائل به این هستیم که نگاهبانان باید این دو طبیعت را با هم بیامیزند... به این سبب است که می‌گوییم حتماً یکی از خدایان می‌بایست این دو هنر، یعنی موزیک و ژیمناستیک، را به آدمی داده‌باشد و غرض از آنها بیش از آنکه خدمت به جان و تن باشد، کوه کردن این دو تار اصلی به نحو شایسته است»، یعنی ایجاد هماهنگی میان دو عنصر نفسانی نرمی و خشونت. افلاطون این تحلیل را با این سخن به پایان می‌برد که: «اینهاست خطوط کلی نظام آموزش و پرورش ما».

گرچه افلاطون عنصر نرم را با استعداد فلسفی نفس یکی می‌داند و گرچه در بخشهای بعدی جمهوری فلسفه نقشی چیره‌گر ایفا می‌کند، اما او به هیچ رو گرایشی به سود عنصر نرم نفس، یا آموزش موزیک (به معنای تحصیلات ادبی)، نشان نمی‌دهد. این بیطرفی در متوازن ساختن دو عنصر بیشتر هنگامی جلب توجه می‌کند که می‌بینیم، در مقایسه با روش

۱. gymnastics and music. برای فهم صحیح معنا، لفظ اول را باید به تربیت بدنی و دومی را به تربیت روحی و معنوی تعبیر کنیم. (واژه «موزیک» یعنی منسوب به «موز». در یونان باستان، موزها دختران زئوس و الاهگان هفتگانه هنرها و دانشها بشمار می‌رفتند. این هفت دانش و هنر عبارت بودند از: تاریخ، شعر غنائی، شعر عاشقانه، کمدی، تراژدی، رقص و آواز جمعی، سرودهای آسمانی، نجوم و شعر حماسی. بنابراین، آموزش موزیک (به معنای یونانی کلمه) شامل همه یا اغلب این رشته‌ها می‌شد.) چون ترجمه موزیک به موسیقی ممکن بود باعث سوء تعبیر شود و مفاهیمی که گفتیم از نظر پوشیده‌بماند، ترجیح دادیم کلمه را به صورت اصلی بکار ببریم. (مترجم)

مرسوم آتن در آن روزگار، او را به قائل شدن به محدودیتهای بسیار شدیدی در تحصیلات ادبی سوق می دهد. البته این بخشی از گرایش کلی وی به ترجیح رسوم اسپارت به آتن است. (نمونه دیگری که افلاطون در نظر داشت، یعنی کورت، حتی از اسپارت هم با موزیک بیشتر ضدیت می ورزید[۳۷]). اصول سیاسی تحصیلات ادبی در نظر افلاطون بر مقایسه ای ساده استوار بود. او مشاهده می کرد که اسپارت اندکی در خشونت نسبت به رم انسانان آن شهر زیاده روی می کند. به عقیده او، این نشانه احساس ضعف و حتی نوعی اعتراف به آن[۳۸] و، بنابراین، علامت آغاز انحطاط در طبقه سرور بود. از سوی دیگر، آتن در رفتار با بردگان بیش از حد آزادمنش و آسانگیر بود. به تعبیر افلاطون، این ثابت می کرد که اسپارت کمی در تأکید بر ژیمناستیک و البته آتن بسیار بیش از اندازه جایز، در اصرار بر موزیک زیاده روی می کند. این ارزیابی ساده او را قادر ساخت که آنچه را به عقیده وی حد راستین یا آمیزه حقیقی بین این دو عامل در تعلیم و تربیت برای بهترین دولت بود با سانی تصویر کند و مبادی سیاست آموزشی خود را استوار سازد. این امر از نظر آتن، به منزله طلب اختناق هرگونه تحصیلات ادبی[۳۹] و پیروی نزدیک از سرمشق اسپارت در کنترل اکید دولت بر کلیه امور ادبی بود. نه تنها شعر، بلکه موسیقی به مفهوم عادی نیز می بایست با سانسور خشک و شدید زیر نظارت درآید و هر دو می بایست با ایجاد آگاهی بیشتر در جوانان نسبت به انضباط طبقاتی[۴۰] و پدید آوردن آمادگی زیادتر در آنان برای خدمت به منافع طبقه خویش، یکسره وقف تقویت ثبات دولت شوند. افلاطون حتی از یاد می برد که وظیفه موسیقی تلطیف طبع جوانان است و خواستار صوری از موسیقی می شود که آنها را دلاورتر - یعنی خشنتر - کند. (با توجه به آتنی بودن افلاطون، به نظر من نابدرباری خرافی او در بحثهایش در باب موسیقی به مفهوم اخص، باور نکردنی است بویژه اگر با انتقاد روشن بینانه تر یکی از معاصرانش سنجیده شود[۴۱]). ولی حتی در حال حاضر هم بسیاری از اهل موسیقی جانب او را می گیرند، شاید به این سبب که از اهمیتی که به موسیقی می دهد - یعنی قدرت سیاسی آن - احساس غرور می کنند. این در مورد دست اندرکاران تعلیم و تربیت نیز صادق است و

حتی بیش از آن در مورد فیلسوفان، زیرا افلاطون خواستار حکمرانی فلاسفه است. این خواست وی در فصل هشتم مورد بحث قرار خواهد گرفت.

همان اصل سیاسی که تربیت نفس، یعنی حفظ ثبات دولت، را ایجاب می‌کند تربیت تن را نیز موجب می‌گردد. هدف همان هدف اسپارت است. شهروند آتنی با هدف کسب توان عمومی در رشته‌های گوناگون تربیت می‌شد، اما افلاطون می‌خواست طبقه حاکم همچون طبقه‌ای مرکب از جنگاوران حرفه‌ای و آماده برای کوبیدن دشمنان داخلی و خارجی، آموزش ببیند. دو بار گفته می‌شود که پسران و دختران خردسال را «باید با اسب به محلی در دیدرس جنگ و، اگر خطرناک نباشد، به میدان نبرد ببرند تا همانگونه که در مورد توله تازیها معمول است، مزه خون به مذاقشان برسد» [۴۲]. وصف یکی از نویسندگان امروزی که تعلیم و تربیت توتالیتار معاصر را «نوعی بسیج عمیق و مستمر» می‌داند، بسیار خوب با کل نظام آموزشی افلاطون سازگار است.

این شرحی بود کلی از نظریه افلاطون در باب بهترین یا کهنترین دولت، یا شهری که درست همانگونه که چوپانی فرزانه و دانا ولی سخت و کارورزیده با گوسفندان رفتار می‌کند با رمة انسانی خود سلوک می‌کند - نه زیاده با سنگدلی اما با تحقیر و استخفاف شایسته... وصفی که داده شده به عنوان تحلیل نهادهای اجتماعی اسپارت و شرایط ثبات و بی‌ثباتی نهادهای مذکور و نیز به عنوان کوششی برای بازآفرینی شکل‌های خشک و فرمی‌ناپذیرتری از زندگی قبیله‌ای، براستی عالی است. (در این فصل تنها به جنبه توصیفی قضیه می‌پردازیم. جنبه‌های اخلاقی بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت.) به اعتقاد من، بسیاری از آنچه در نوشته‌های افلاطون معمولاً حمل بر نظروزیهای اسطوره‌ای و ناکجاآبادی شده است، بدین طریق، ممکن است به توصیف و تحلیل جامعه‌شناختی تعبیر گردد. فی‌المثل، باید تصدیق کرد که اسطوره منقادشدن جمعیتی ثابت و ساکن به دست اردوئی جنگی و پیروزمند، از نظر جامعه‌شناسی توصیفی^۱ با نهایت موفقیت قرین است و حتی می‌توان ادعا کرد که خبر از یکی از

نظریه‌های جالب (ولی شاید زیاده کلی) امروزی درباره منشأ دولت می دهد که می گوید قدرت متمرکز و متشکل سیاسی عموماً از اینگونه کشور گشائیاها سرچشمه می گیرد [۴۲]. از چنین توصیفها ممکن است بیش از آنکه اکنون قادر به تخمین باشیم در نوشته‌های افلاطون موجود باشد.

۵

خلاصه بحث اینکه افلاطون به منظور فهم و تعبیر جهان متغیر اجتماعی، بدان گونه که خود آن را تجربه دریافته بود، جامعه‌شناسی اصالت تاریخی منظمی به تفصیل بسیار پدید آورد و پروراند. دولتهای موجود را به چشم نسخه‌های منحنی و پوسیده صوت یا مثالی لایتغیر می نگریست. می کوشید این صوت یا مثال دولت را بازآفریند یا دست کم جامعه‌ای تا حد امکان همانند آن را توصیف کند. در این بازآفرینی، افلاطون گذشته از روایات و سنتهای باستانی، از نتایج تحلیل نهادهای اجتماعی اسپارت و کورت نیز استفاده کرد - یعنی کهنترین شکل‌های حیات اجتماعی که در یونان می‌دید و در آنها صور متوقف جوامع قبیله‌ای حتی کهنتری را تشخیص می‌داد. ولی برای استفاده شایسته از موادی که در دست داشت، نیازمند اصلی بود که به یاری آن بتواند خصایص خوب یا اصلی یا کهن نهادهای موجود را از نشانه‌های انحطاط آنها تمیز دهد. این اصل را در قانون ناظر بر انقلابهای سیاسی پیدا کرد که، به موجب آن، اصل و منشأ هر گونه دگرگونی اجتماعی، تفرقه در طبقه حاکم و اشتغال اعضای آن طبقه به امور اقتصادی است. پس بهترین دولت افلاطون می‌بایست بنحوی بازآفرینی شود که تمام بذرها و عوامل تفرقه و انحطاط حتی‌الامکان از بیخ و بن از آن بر افتد؛ به سخن دیگر، می‌بایست بر شالوده دولت اسپارت بنا گردد ولی با در نظر داشتن شرایط لازم برای اتحاد بیوقفه طبقه سرور به شیوه‌ای که پرهیز و خویش‌داری و پرورش نسل و آموزش اعضای طبقه مذکور ضامن اتحاد مقصود باشد.

با تعبیر جوامع موجود به نسخه‌های منحنی دولت مثالی و آرمانی، افلاطون از سوئی زمینه‌ای نظری و از سوی دیگر گنجینه‌ای از موارد کاربرد عملی برای عقاید نسبتاً خام هسیودوس درباره تاریخ بشر فراهم

کرد. نظریه اصالت تاریخی بسیار واقع بینانه‌ای بوجود آورد و پرورانی که علت دگرگونی اجتماعی را، مانند هراکلیتوس، تفرقه و پیکار طبقاتی معرفی می‌کرد. هم نیروهای سائق و هم نیروهای فسادآور تاریخ را افلاطون در این پیکار می‌دید. او این مبادی اصالت تاریخی را در مورد داستان انحطاط و سقوط دولت‌شهرهای یونانی و بویژه در انتقاد از دموکراسی، که به توصیف وی سست و زن‌صفت و منحط است، بکار بست و بعدها در رساله قوانین [۴۴] به داستان انحطاط و سقوط امپراتوری ایران مصداق داد و بدین گونه آغازی بوجود آورد برای رشته درازی از داستان‌سرا‌ئیه‌ها در باره تاریخ امپراتوری‌ها و تمدنها. (کتاب رسوای اشی‌نگلر به نام انحطاط غرب^۱ شاید بدترین این داستان‌سرا‌ئیه‌ها باشد ولی آخرین آنها نیست [۴۵]). به نظر من، اینها همه را می‌توان به کوششی - و کوششی مؤثر - از سوی افلاطون تعبیر کرد برای تبیین و صورت عقلانی بخشیدن به تجربه وی از فرو ریختن جامعه قبیله‌ای - تجربه‌ای همانند آنچه هراکلیتوس را به ایجاد نخستین فلسفه در باب تغییر سوق داده بود. ولی تحلیل ما از جامعه‌شناسی توصیفی افلاطون هنوز ناتمام است. داستان‌های او در باره انحطاط و سقوط و تقریباً تمام داستان‌های بعدی، همه دو ویژگی دارند که هنوز در آنها بحث نکرده‌ایم. افلاطون این جوامع رو به انحطاط را نوعی موجود انداموار و خود انحطاط را فرایندی مشابه پیرشدن تصور می‌کرد و معتقد بود که انحطاط بحق عارض می‌شود، بدین معنا که پوسیدگی اخلاقی و معنوی - یعنی انحطاط و سقوط نفسانی - با پوسیدگی پیکر اجتماعی همراه است. اینها همه در نظریه افلاطون راجع به نخستین تغییر - یعنی داستان عدد^۲ و هبوط آدمی - نقشی مهم ایفا می‌کند. این نظریه و پیوند آن با نظریه صود یا مثل موضوع فصل آینده است.

1. O. Spengler, *Decline of the West*.

2. the Story of the Number

افلاطون نخستین کسی نبود که با پدیدارهای اجتماعی با روحیه پژوهش علمی برخورد می‌کرد. آغاز علوم اجتماعی دست کم به نسل پروتاگوراس^۱ - یعنی نخستین فرد از متفکران بزرگی که خود را «سوفسطائی»^۲ می‌خواندند - باز می‌گردد و صفت بارز آن پی‌بردن به این امر است که باید میان دو عنصر مختلف در محیط انسان فرق گذاشت: محیط طبیعی و محیط اجتماعی. گذاشتن این فرق و فهم آن، هر دو دشوار است چنانکه می‌توان از این امر واقع که تمایز مذکور هنوز در اذهان خود ما نیز بوضوح مسجل نیست، به همین نتیجه رسید. از عهد پروتاگوراس تاکنون، این تمایز همواره در معرض سؤال بوده‌است. ظاهراً اغلب ما تمایلی قوی داریم که خصایص محیط اجتماعی خود را «طبیعی» بپنداریم و بپذیریم.

جامعه قبیله‌ای و بدوی و «بسته» و دارای نگرش جادوئی، از جمله به این ویژگی ممتاز می‌شود که در دوری افسون‌زده^۳ [۱] از تابوها و قوانین و رسوم دگرگونی‌ناپذیر بسر می‌برد و احساس می‌کند این امور نیز مانند برآمدن آفتاب و گردش فصلها و دیگر نظمهای طبیعی مشابه،

۱. Protagoras (حدود ۴۱۱ - ۴۸۱ قبل از میلاد). نخستین فیلسوف یونانی که خود را سوفسطائی (یعنی دانشمند) نامید. نظریاتش در دو رساله افلاطون، پروتاگوراس و ثئای تتوس، مورد بحث و فحص قرار گرفته‌است. چکیده عقایدش در این جمله مشهور خلاصه می‌شود که «انسان میزان همه چیز است.» (مترجم)

غیرقابل اجتناب است. باید نخست این جامعه بسته جادوئی واقعاً فرو بریزد تا فهم نظری فرق میان «طبیعت» و «جامعه» بوجود بیاید و رشد کند.

۱

به اعتقاد من، تحلیل این تحول نیازمند درک روشن فرقی با اهمیت است، یعنی فرق میان الف) قوانین طبیعی، یا قوانین طبیعت، از قبیل قوانین توصیف کننده حرکتهای خورشید و ماه و سیارات و توالی فصول و جز اینها، یا قانون جاذبه یا، مثلاً، اصول ترمودینامیک و ب) قوانین دستوری^۱، یا دستورها^۲ یا نواهی و اوامر، یعنی آنگونه قواعد که برخی رفتارها را منع یا طلب می کنند، از قبیل احکام دهگانه^۳ یا مقررات قانونی ناظر بر روش انتخاب نمایندگان پارلمان یا قوانین تشکیل دهنده قانون اساسی آتن.

عدم درک روشن این فرق، غالباً بحث در این امور را از اعتبار می اندازد. از این رو، چند کلمه ای دیگر نیز می توان درباره آن گفت. قانون به مفهوم الف)، قانونی طبیعی است که نظمی پابرجا و مستقر و دگرگونی ناپذیر را توصیف می کند. این نظم یا فی الواقع در طبیعت برقرار است (که در این صورت قانون مورد بحث، قضیه یا خبری^۴ صادق است) یا برقرار نیست (که در این حال کاذب است). اگر ندانیم که آیا قانونی طبیعی صادق یا کاذب است و اگر بخواهیم این عدم یقین مورد توجه قرار گیرد، اغلب آن را «فرضیه» نام می دهیم. قانون طبیعت غیرقابل تغییر و استثنانپذیر است. اگر قانع شویم که چیزی متناقض با آن روی داده است، دیگر نمی گوئیم قانون استثنای پذیرفته یا تغییری در آن وارد شده است، بلکه می گوئیم فرضیه رد شده است، زیرا معلوم شده نظمی که پابرجا فرض کرده بودیم برقرار نیست، یا به عبارت دیگر، آن قانون فرضی طبیعت، قانون

۱. normative laws. واژه norm را که ما «دستور» ترجمه کرده ایم،

«هنجار» نیز اصطلاح کرده اند. (مترجم)

2. norms

3. the Ten Commandments

4. statement

5. hypothesis

طبیعی صادقی نیست بلکه قضیه‌ای کاذب است. چون قوانین طبیعت دگرگونی ناپذیرند، نه می‌توان آنها را شکست و نه به‌اجرا گذارد. اینگونه قوانین بیرون از اختیار و ضبط بشرند هرچند امکان این هست که از آنها در راه مقاصد فنی استفاده کنیم و اگر از وجودشان بی‌اطلاع باشیم یا آنها را نادیده بگیریم، ممکن است به زحمت بیفتیم.

اینها همه وقتی به قوانین نوع ب)، یعنی قوانین دستوری، می‌رسیم، بسیار تفاوت می‌کند. قانون دستوری - چه لایحه‌ای که به صورت قانون تصویب شده باشد و چه فرمانی اخلاقی - می‌تواند به دست انسان به اجرا گذارده شود و، از آن گذشته، قابل تغییر است. ممکن است چنین قانونی خوب یا بد، حق یا ناحق، قابل قبول یا غیرقابل قبول توصیف شود؛ اما تنها به مفهوم مجازی و استعاری ممکن است «صادق» یا «کاذب» خوانده شود چون هیچ امر واقعی را توصیف نمی‌کند بلکه فقط رهنمودی برای رفتار ما بدست می‌دهد. اگر فایده یا معنایی داشته باشد می‌توان آن را شکست، و اگر نتوان شکست، زائد و بیمعناست. «بیش از پولی که دارید خرج نکنید» قانونی دستوری و دارای اهمیت و معناست؛ ممکن است به عنوان قاعده‌ای اخلاقی یا حقوقی معنا و اهمیت داشته باشد و چون چنین بکرات نقض می‌شود، حتی بیشتر ضرور باشد. «بیش از مقداری که پول در کیفتان است از آن بیرون نیاورید» نیز ممکن است به اعتبار عباراتی که در آن بکاررفته قانونی دستوری تلقی شود، ولی هیچ کس بجد آن را بخشی در خور توجه و پرمعنا از نظام اخلاقی یا حقوقی نخواهد شمرد چون امکان شکستن آن نیست. اگر قانون دستوری مهم و مفید معنایی مراعات شود همیشه به علت ضبط و نظارت یعنی اعمال و تصمیمهای انسانی و معمولاً به سبب تصمیم به برقرار ساختن ضمانتهای اجرائی است، یعنی مجازات و بازداشتن کسانی که قانون را نقض می‌کنند.

این اعتقاد میان من و عده کثیری از متفکران، بویژه بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی، مشترك است که فرق بین قوانین به مفهوم الف) - یعنی قضایائی که نظمهای طبیعت را توصیف می‌کنند - و قوانین به مفهوم ب) - یعنی دستورهای از قبیل اوامر و نواهی - فرقی بنیادی است و هیچ وجه اشتراکی بین این دو قسم قانون، مگر همان اسم ظاهری،

وجود ندارد. لیکن این نظر به هیچ رو از قبول عام برخوردار نیست. بعکس، بسیاری از متفکران بر این باورند که دستورهای مسانده اوامر و نواهی، «طبیعی» هستند به مفهوم اینکه بر طبق قوانین طبیعی به مفهوم الف) مقرر شده‌اند. چنین کسان فی‌المثل می‌گویند که برخی از دستورهای قانونی مطابق با طبیعت بشرند، و بنابراین، با قوانین طبیعی روانشناسی به مفهوم الف) منطبقند در حالی که دستورهای قانونی دیگر ممکن است خلاف طبیعت آدمی باشند؛ و سپس می‌افزایند که آن دستورهایی که بتوان نشان داد با طبیعت انسان منطبقند فی‌الواقع چندان تفاوتی با قوانین طبیعی به مفهوم الف) ندارند. عده‌ای دیگر می‌گویند که قوانین طبیعی به مفهوم الف) نیز در واقع به قوانین دستوری بسیار شبیهند زیرا بنا به مشیت یا تصمیم آفریدگار عالم مقرر گشته‌اند. (اطلاق واژه «قانون» که خود لفظی دستوری است، به قوانین نوع الف) بیگمان در اصل از همین نظر سرچشمه گرفته‌است.) کلیه این نظریات ممکن است درخور بحث باشند. ولی برای بحث در آنها، اول لازم است بین قوانین به مفهوم الف) و قوانین به مفهوم ب) تمیز بگذاریم و با استفاده غلط از اصطلاحات، خلط مبحث نکنیم. به این جهت، اصطلاح «قوانین طبیعی» را منحصر آ برای قوانین نوع الف) کنار می‌گذاریم و از اطلاق آن به هرگونه دستوری که ادعا شود به هر مفهوم «طبیعی» است سر باز خواهیم زد. لزومی هم ندارد که مرتکب این اشتباه شویم، زیرا اگر بخواهیم بر خصالت «طبیعی» قوانین نوع ب) تکیه کنیم، باسانی می‌توانیم از «حقوق و تکالیف طبیعی» یا «دستورهای طبیعی» سخن بگوئیم.

۲

به اعتقاد من، برای فهم جامعه‌شناسی افلاطون، لازم است بررسی کرد که چگونه فرق میان قوانین طبیعی و دستوری ممکن است بوجود آمده و تحول یافته‌باشد. نخست در آن چیزی بحث خواهیم کرد که بنظر می‌رسد نقطه آغاز و واپسین گام در این سیر تحولی باشد و سپس در آنچه سه گام میانی بنظر می‌آید. اینها همه در نظریه افلاطون سهمی دارند.

نقطه آغاز را می‌توان اصالت وحدت خام یا ساده بینانه^۱ توصیف کرد و از ویژگیهای «جامعه بسته» بشمار آورد. واپسین گام، که من آن را ثنویت انتقادی^۲ (یا اصالت عرف انتقادی^۳) وصف می‌کنم، ویژگی «جامعه باز» است. این واقعیت که هنوز بسیاری مردم می‌کوشند از برداشتن این گام اجتناب کنند، نشانه آن است که ما هنوز در حال گذر از جامعه بسته به جامعه بازیم. (مقایسه کنید با فصل دهم.)

نقطه آغاز، که من آن را «اصالت وحدت خام» نام نهاده‌ام، مرحله‌ای است که در آن هنوز بین قوانین طبیعی و دستوری فرق گذاشته نمی‌شود. آدمی به وسیله تجربه‌های ناگوار می‌آموزد که خود را با محیط سازگار کند. هیچ فرقی گذاشته نمی‌شود میان ضمانتهای اجرایی وضع شده از سوی دیگر آدمیان در صورت شکستن یک تابو و تجربه‌های ناگوار ناشی از محیط طبیعی. در درون این مرحله، باز دو امکان تمیز می‌دهیم. یکی آن است که می‌توان آن را اصالت طبیعت خام^۴ توصیف کرد. در این مرحله احساس می‌شود که نظمها، چه طبیعی و چه عرفی^۵، فراسوی امکان هرگونه تغییرند. اما به عقیده من، این مرحله فقط امکانی انتزاعی است و احتمالاً هرگز به حقیقت نپیوسته‌است. مهمتر، مرحله‌ای است که می‌توان آن را اصالت عرف خام^۶ توصیف کرد - مرحله‌ای که در آن احساس می‌شود نظمهای طبیعی و دستوری هر دو تصمیمات ایزدان انسانگونه یا ارواح^۷ را تجلی می‌دهند و به آن تصمیمها وابسته‌اند. بدین سان، گردش

۱. naïve monism که شاید بتوان آن را یکتابینی یا یگانه‌انگاری خام هم اصطلاح کرد. (مترجم)

2. critical dualism 3. critical conventionalism

4. naïve naturalism

۵. conventional. دو واژه «عرف» و «قرارداد» رامتساویاً در ترجمه convention بکار می‌بریم. (مترجم)

6. naïve conventionalism

۷. آنچه ما باضطرار «روح» ترجمه می‌کنیم (و شاید «مینو» هم بتوان اصطلاح کرد) همان demon (یا daemon) است. در اساطیر یونان باستان، demon موجودی است فوق طبیعی که ذات آن از خدایان پائینتر و از آدمی بالاتر است. (مترجم)

فصلها یا خصایص حرکت خورشید و ماه و سیارات ممکن است حمل بر اطاعت از «قوانین» یا «فرمانها» یا «تصمیمهائی» شوند که «بر آسمان و زمین حاکمند» و به وسیله «خداوند خالق، در آغاز، اعلام» و مقرر شده اند [۲]. می توان درك کرد که کسانی که چنین می اندیشند ممکن است حتی قوانین طبیعی را در بعضی اوضاع و احوال استثنائی قابل تعدیل بدانند و معتقد باشند که آدمی گاهی ممکن است به یاری اعمال جادو گرانه در این قوانین تأثیر بگذارد و اعتقاد بورزند که نظمهای طبیعی را نیز مانند نظمهای دستوری، ضمانتهای اجرایی بر پا نگه داشته اند. مثال بارز این مطلب گفته هراکلیتوس است که می گوید «خورشید از حد مسیر خود گام بیرون نمی گذارد؛ اگر بگذارد الاهیهای تقدیر - خادمه های عدالت - می دانند چگونه او را پیدا کنند.»

فروپاشیدن قبیله پرستی جادویی پیوند نزدیک دارد با پی بردن به این امر که تابوها در قبیله های گوناگون متفاوتند و به دست انسان وضع و به اجرا گذاشته می شوند و می توان آنها را بدون بازتابهای ناگوار نقض کرد اگر شخص بتواند از چنگ ضمانتهای اجرایی وضع شده به وسیله هموعان بگریزد. فهم این مطلب شتاب بیشتری می گیرد وقتی مشاهده می شود که قوانین را قانونگذاران بشری می سازند و تغییر می دهند. مقصودم نه تنها قانونگذارانی مانند سولون بلکه همچنین قوانینی است که به وسیله مردم عامی شهرهای دموکراتیک وضع و اجرا می شدند. چنین تجربه ها ممکن است به این منجر شود که شخص قوانین دستوری ساخته بشر و مبتنی بر تصمیمها یا عرفها را از نظمهای طبیعی بیرون از اختیار آدمی، آگاهانه تمیز بدهد. موضعی را که با فهم واضح این تمایز حاصل می گردد می توان ثنویت انتقادی یا اصالت عرف انتقادی توصیف کرد. در سیر تکاملی فلسفه یونان، قول به این دوگانگی یا ثنویت، بین امور واقع و دستورها، به شکل تقابل میان طبیعت و عرف نمودار می گردد [۳].

با اینکه پروتاگوراس سوفسطائی، که یکی از معاصران سالخورده تر سقراط بود، مدتها پیش به این موضع رسید، درکی که نسبت به آن وجود دارد هنوز چنان ناقص است که توضیح آن بتفصیل، لازم بنظر می رسد. اولاً نباید تصور کنیم که ثنویت انتقادی مستلزم وجود نظریه ای در باب منشأ

تاریخی دستورهاست. ثنویت انتقادی به هیچ رو ارتباطی با این ادعای تاریخی آشکارا بیوجه و غیرقابل دفاع ندارد که به جای اینکه بگوید انسان دید که دستورها وجود دارند (البته هرگاه که در آغاز می‌توانست به چنین چیزی بر بخورد)، می‌گوید انسان در ابتدا آگاهانه دستورها را ساخت یا آورد. بنابراین، ثنویت انتقادی به هیچ وجه نه با این ادعا مرتبط است که می‌گوید دستورها از انسان منشأ می‌گیرند نه از خدا، و نه می‌خواهد اهمیت قوانین دستوری را دست کم بگیرد. بالاتر از همه، ثنویت انتقادی ربطی به این ادعا ندارد که می‌گوید دستورها چون عرفی یا قرار دادی یعنی ساخته بشرند پس صرفاً خود سرانه‌اند. ثنویت انتقادی فقط مدعی است که دستورها و قوانین دستوری ممکن است به وسیله انسان ساخته‌شوند یا تغییر کنند - بویژه از راه تصمیم یا قرارداد کردن به مراعات یا دگرگون ساختن آنها - و بنابراین انسان اخلاقاً مسؤول چنین دستورهاست. شاید انسان در قبایل دستورهائی که در بدو تأمل و تفکر درباره این موضوع در جامعه می‌بیند مسؤول نباشد؛ ولی نسبت به دستورهائی که می‌بیند می‌تواند تغییر بدهد و بنابراین حاضر به تحمل آنهاست، مسؤولیت دارد. دستورها ساخته بشرند به این مفهوم که نباید هیچ چیز و هیچ‌کس را، اعم از طبیعت یا خدا، به غیر از خودمان به خاطرشان سرزنش کنیم. اگر می‌بینیم جای اعتراض دارند، بر ماست که تاجائی که می‌توانیم اصلاحشان کنیم. لازمه این گفته آخر این است که وقتی من دستورها را عرفی یا قراردادی توصیف می‌کنم، غرضم این نیست که چنین دستورها باید بلهوسانه و خودسرانه باشند، یا هر سلسله از قوانین دستوری به خوبی هر سلسله دیگر است. وقتی می‌گویم برخی نظامهای قانونی را می‌توان بهبود بخشید و بعضی قوانین ممکن است بهتر از نظامهای قانونی دیگر باشند، لازمه سخنم این است که می‌توان قوانین دستوری (یا نهادهای اجتماعی) موجود را با پاره‌ای دستورهای شاخص یا معیار مقایسه کرد که تصمیم گرفته‌ایم یا به این نتیجه رسیده‌ایم که شایسته متحقق شدن هستند. ولی حتی همین معیارها هم ساخته ما هستند بدین مفهوم که تصمیم ما در ترجیح آنها تصمیم خود ماست و ما بتهنائی بار مسؤولیت اختیار کردنشان را بر دوش می‌کشیم. این معیارها در طبیعت یافت نمی‌شوند. طبیعت از امور

واقع و نظمها تشکیل می‌شود و فی‌نفسه نه اخلاقی است و نه غیر اخلاقی. مائیم که معیارهای خویش را بر طبیعت بار می‌کنیم و با اینکه جزئی از جهان طبیعی هستیم، اخلاقیات را در آن می‌آوریم [۴]. ما محصول طبیعت هستیم، اما طبیعت ما را با قدرت وارد کردن تغییرات [عارضی] در دنیا و پیش‌بینی و برنامه‌ریزی برای آینده و گرفتن تصمیمهای دامنهدار که به خاطر آنها مسؤولیت اخلاقی بر عهده داریم، ساخته است. مسؤولیت و تصمیم فقط با ما وارد جهان طبیعت می‌شود.

۳

برای فهم این موضوع، پی‌بردن به این امر مهم است که چنین تصمیمها را هرگز نمی‌توان از امور واقع (یا خبر امور واقع) استنتاج کرد ولو اینکه اینگونه تصمیمها مربوط به امور واقع باشند. فی‌المثل، تصمیم به مخالفت با بردگی وابسته به این امر واقع نیست که جمیع آدمیان آزاد و برابر چشم به‌جهان می‌گشایند و هیچ انسانی با زنجیر زاده نمی‌شود. حتی اگر همه آزاد متولد می‌شدند، بعضی ممکن بود بخواهند دیگران را به‌زنجیر بکشند و چنین کسان شاید حتی معتقد باشند که شایسته است زنجیر بر سایرین بگذارند. بعکس، حتی اگر آدمیان با زنجیر دنیا می‌آمدند، بسیاری از ما ممکن بود خواستار برداشتن زنجیرها شویم. به عبارت دقیقتر، اگر يك امر واقع را تغییرپذیر بدانیم - از قبیل این امر واقع که بسیاری مردم به بیماری دچارند - امکان دارد مواضع مختلف نسبت به آن اختیار کنیم. می‌توانیم تصمیم به کوشش برای تغییر امر واقع مذکور بگیریم؛ یا می‌توانیم تصمیم به ایستادگی در برابر هرگونه کوشش از این قبیل بگیریم؛ یا می‌توانیم تصمیم بگیریم که هیچ اقدامی نکنیم.

تمام تصمیمهای اخلاقی بدینگونه ربطی با بعضی امور واقع پیدا می‌کنند، بویژه بعضی امور واقع در حیات اجتماعی، و تمام امور واقع (تغییرپذیر) در حیات اجتماعی می‌توانند باعث بسیاری تصمیمهای مختلف شوند. این نشان می‌دهد که چنین تصمیمها هرگز نمی‌توانند از این امور واقع یا وصف آنها قابل استنتاج باشند.

ولی از دسته دیگری از امور واقع هم قابل استنتاج نیستند - منظورم آن نظمهای طبیعی است که به یاری قوانین طبیعی به توصیفشان می‌پردازیم. کاملاً راست است که برای اینکه تصمیمهای ما قابل اجرا باشند، نباید با قوانین طبیعی (از جمله قوانین فیزیولوژی و روانشناسی انسان) منافات داشته باشند چون اگر با اینگونه قوانین تضاد پیدا کنند، قابل اجرا نخواهند بود. مثلاً، تصمیم به اینکه همه باید بیشتر کار کنند و کمتر بخورند، به دلایل فیزیولوژیک پس از حد معینی قابل اجرا نیست زیرا، بعد از آن حد، با برخی قوانین فیزیولوژی منافات خواهد داشت. به همین قیاس، تصمیم به اینکه همه باید کمتر کار کنند و بیشتر بخورند، به دلایل گوناگون، از جمله به دلیل قوانین طبیعی اقتصاد، پس از حد معینی قابل اجرا نیست. (چنانکه پائینتر در قسمت ۴ این فصل خواهیم دید، در علوم اجتماعی نیز قوانین طبیعی هست. این قوانین را «قوانین جامعه‌شناختی» نام خواهیم داد.)

بدین‌سان، بعضی تصمیمها را می‌توان به دلیل غیرقابل اجرا بودن حذف کرد چون با برخی قوانین طبیعی (یا «امور واقع تغییرناپذیر») تناقض دارند. اما این البته بدان معنا نیست که هر تصمیمی را می‌توان منطقاً از چنین «امور واقع تغییرناپذیر» استنتاج کرد. وضع بدینگونه است که می‌توانیم با در نظر گرفتن هر امر واقع، خواه تغییرپذیر و خواه تغییرناپذیر، تصمیمهای مختلف بگیریم؛ مثلاً تصمیم به اینکه آن امر واقع را تغییر دهیم یا از اینکه دیگران بخواهند تغییری در آن وارد کنند مانع شویم یا تصمیم به اینکه اساساً مداخله نکنیم و جز اینها. ولی اگر امر واقع مورد بحث تغییرناپذیر باشد - خواه به سبب ممنوع بودن تغییر با توجه به قوانین موجود طبیعت و خواه به این علت که تغییر به دلایل دیگر برای کسانی که خواهان آن هستند بیش از حد دشوار است - هرگونه تصمیم به تغییر آن غیرعملی است و اساساً هر تصمیم درباره این امر واقع مهم و بیمعناست.

پس، ثنویت انتقادی بر امتناع تحویل تصمیمها یا دستورها به امور واقع تکیه می‌کند، و بنابراین، می‌توان آن را ثنویت یا دوگانگی امور واقع و تصمیمها توصیف کرد.

لیکن این ثنویت بنظر می‌رسد در معرض حمله باشد. ممکن است گفته شود خود تصمیم نیز امر واقع است. اگر تصمیم به اختیار کردن دستور معینی بگیریم، اتخاذ این تصمیم خود يك امر واقع روانشناختی یا جامعه‌شناختی است. باطل است که کسی بگوید هیچ چیز میان اینگونه امور واقع و دیگر امور واقع مشترك نیست. چون نمی‌توان شك کرد که تصمیمهای ما درباره دستورها - یعنی دستورهائی که اختیار می‌کنیم - آشکارا به بعضی امور واقع روانشناختی، از قبیل تأثیر تربیت ما، وابستگی دارند، بنابراین باطل بنظر می‌رسد که کسی ثنویت امور واقع و تصمیمها را یکی از اصول موضوع فرض کند یا بگوید تصمیمها قابل استنتاج از امور واقع نیستند. به این اعتراض می‌توان با اشاره به این نکته پاسخ داد که به دو مفهوم مختلف ممکن است از کلمه «تصمیم» صحبت کرد. ممکن است از تصمیمی که عرضه یا در نظر گرفته یا اتخاذ شده سخن بگوئیم، یا، به عنوان شق دیگر، از عمل تصمیم گرفتن صحبت کنیم و این عمل را تصمیم بخوانیم. فقط به مفهوم دوم می‌توانیم تصمیمی را امر واقع توصیف کنیم. در مورد برخی از اصطلاحات دیگر هم وضع چنین است. به يك مفهوم، می‌توانیم از نظری که به شورایی پیشنهاد می‌شود گفتگو کنیم و، به مفهوم دیگر، درباره اتخاذ آن به عنوان نظر شورا^۱. به همین وجه، ممکن است از پیشنهادی که به ما عرضه شده سخن بگوئیم یا از عمل پیشنهاد کردن چیزی که آن هم امکان دارد «پیشنهاد» نامیده شود. نظیر این ابهام در خبرها یا قضایای وصفی هم بسیار رایج است. مثلاً این قضیه را در نظر می‌گیریم که می‌گوید: «ناپلئون در سنت هلن مرد». سودمند است خود قضیه را از امر واقعی که به وسیله آن توصیف می‌شود، تفکیک کنیم. این امر واقع را - یعنی اینکه ناپلئون در سنت هلن مرد - امر واقعی اصلی یا نخستین^۲ نام می‌دهیم. حال فرض کنیم مورخی، مثلاً آقای الف، در ضمن نوشتن زندگینامه ناپلئون، خبری را که گفتیم می‌آورد. او با این

۱. در این مثال تغییر کوچکی داده شد تا به فارسی قابل ترجمه باشد.
(مترجم)

کار، آنچه را ما امر واقع اصلی خواندیم توصیف می‌کند. ولی اکنون يك امر واقع ثانوی یا فرعی^۱ هم بوجود آمده‌است که بکلی با امر واقع اصلی فرق دارد و آن واقعیت بیان این مطلب است. مورخ دیگری به نام آقای ب وقتی زندگینامه آقای الف را می‌نویسد ممکن است امر واقع دوم را با این گفته توصیف کند که: «آقای الف اظهار کرد که ناپلئون در سنت‌هلن مرد.» امر واقع ثانوی که بدینگونه توصیف شده‌است، اتفاقاً خود يك توصیف است؛ ولی توصیف به مفهومی است که باید از توصیف به مفهوم «ناپلئون در سنت‌هلن مرد» تمیز داده‌شود. مبادرت به توصیف یا آوردن خبر، خود يك امر واقع جامعه‌شناختی یا روانشناختی است. ولی باید بین وصفی که داده‌شده و وقوع توصیف فرق گذاشت. خود وصف را نمی‌توان از وقوع آن استنتاج کرد و گرنه این بدان معنا می‌بود که می‌توان از خبر «آقای الف اظهار کرد که ناپلئون در سنت‌هلن مرد»، به قیاس صحیح استنتاج کرد که «ناپلئون در سنت‌هلن مرد»، که آشکارا ناممکن است.

در عرصه تصمیمات هم وضع مشابه این است. گرفتن يك تصمیم، اختیار کردن يك دستور یا معیار، يك امر واقع است. اما دستور یا معیاری که اختیار شده‌است، خود امر واقع نیست. اینکه بیشتر مردم با این دستور موافقت که می‌گوید «دزدی مکن»، يك امر واقع جامعه‌شناختی است. اما خود دستور «دزدی مکن» امر واقع نیست و هرگز نمی‌توان آن را از جمله‌هایی در وصف امور واقع استنتاج کرد. این وقتی بوضوح دیده خواهد شد که بیادبیاوریم همیشه نسبت به يك امر واقع معین و مربوط، امکان تصمیمات گوناگون و حتی متضاد وجود دارد. فی‌المثل، حتی با توجه به اینکه بیشتر مردم دستور «دزدی مکن» را اختیار می‌کنند، باز امکان این هست که تصمیم به اختیار کردن آن گرفت یا مخالفت با اختیار کردن آن: ممکن است کسانی را که این دستور را اختیار کرده‌اند تشویق و ترغیب کرد یا به منعشان پرداخت و قانعشان ساخت که دستور دیگری اختیار کنند. خلاصه بحث آنکه: محال است از جمله‌ای در بیان يك امر واقع، جمله‌ای در بیان يك دستور یا تصمیم یا مثلاً پیشنهاد برای اخذ يك سیاست استنتاج کرد، یا برای اینکه مطلب را

1. secondary fact

به وجه دیگری گفته باشیم، استنتاج دستورها یا تصمیمها یا پیشنهادها از امور واقع، محال است [۵].

این سخن که دستورها ساخته بشوند (البته ساخته بشر نه به مفهوم اینکه آگاهانه طرح ریزی شده باشند، بلکه به این مفهوم که آدمیان قادر به تغییرشان هستند و می توانند درباره آنها داوری کنند - یعنی به مفهوم اینکه مسئولیت آنها تماماً بر دوش ماست) غالباً مورد سوء فهم قرار گرفته است. ریشه تقریباً همه سوء فهمها به اشتباهی بنیادی می رسد، یعنی به این اعتقاد که «عرفی» بودن مستلزم «خودسرانه و پلهوسانه» بودن است و اگر آزاد باشیم که هر نظامی از دستورها را که خواستیم برگزینیم، هیچ نظامی بهتر از نظام دیگر نیست. البته باید اذعان کرد که قول به قراردادی یا مصنوعی بودن دستورها نشان می دهد که عنصری از خودسری در قضیه وجود دارد - به عبارت دیگر، ممکن است نظامهای مختلفی از دستورها وجود داشته باشند که هیچیک بر دیگری مرجح نباشد (واقعیتی که پروتاگوراس به جای خود مورد تأکید قرار داده است). اما مصنوعی بودن به هیچ رو مستلزم خودسرانه و میلی بودن تام نیست. فی المثل، حسابهای ریاضی^۱ یا سمفونیها یا نمایشنامهها همه بسیار مصنوعیند، ولی لازم نمی آید که هیچ حساب یا سمفونی یا نمایشنامه ای بهتر از دیگری نباشد. انسان جهانهای نو آفریده است - جهان زبان، موسیقی، شعر، علم و، از همه مهمتر، جهان خواست اخلاقی برابری و آزادی و یاری به ضعیفان [۶]. از مقایسه عرصه اخلاق با عرصه موسیقی یا ریاضی غرض به طور ضمنی این نیست که چنین همانندیها دامنه دور و دراز دارند. بخصوص تفاوت بزرگی است میان تصمیمهای اخلاقی و تصمیمهایی که در زمینه هنر گرفته می شوند. بسیاری از تصمیمهای اخلاقی با مرگ و زندگی دیگر آدمیان سر و کار دارند. تصمیم در زمینه هنر بر مراتب از فوریت و اهمیت کمتری برخوردار است. بنابراین، بسیار گمراه کننده است اگر بگوئیم همانگونه که شخص تصمیم به مخالفت یا موافقت با بردگی می گیرد، له یا علیه بعضی آثار موسیقی یا ادبی نیز تصمیم می گیرد، یا بگوئیم تصمیمهای اخلاقی صرفاً فرع سلیقه اند. تصمیمات اخلاقی تصمیماتی نیستند فقط

درباره اینکه چگونه می‌توان دنیا را زیباتر ساخت یا تجمعاتی دیگر از این قسم، بلکه از فوریتی بر مراتب بالاتر بهره می‌برند. (همه آنچه را گفته شد بسنجید با فصل نهم). غرض از مقایسه این است که نشان دهیم این نظر که می‌گوید گرفتن تصمیمات اخلاقی با ماست، مستلزم آن نیست که چنین تصمیمها یکسره میلی و خودسرانه باشند.

جای شگفتی است که قول به اینکه دستورها ساخته بشوند، از سوی بعضی کسان که این موضوع را حمله به دین می‌پندارند نیز مورد اعتراض است. البته باید تصدیق کرد که نظر یاد شده حمله‌ای است به برخی از شکل‌های دیانت - یعنی ادیان خواستار پیروی کورکورانه از مراجع و ثقات و جادوگری و تابوئیسم - ولی تصور نمی‌کنم به هیچ رو با دینی که بر پایه تصور مسئولیت شخصی و آزادی وجدان بنا شده باشد ضدیت بورزد. بدیهی است ذهن من بویژه متوجه مسیحیت است، دست کم به گونه‌ای که در کشورهای دموکرات تعبیر و تفسیر می‌شود - یعنی آن قسم مسیحیت که در مقابل هر گونه تابوئیسم، موعظه می‌کند: «شنیده‌اید که به اولین گفته شده است... لیکن من به شما می‌گویم که...» و در هر مورد ندای وجدان را در تقابل با اطاعت ظاهری محض و رفع تکلیف قانونی قرار می‌دهد.

من تصدیق نمی‌کنم که فکر اینکه قوانین اخلاقی به این مفهوم ساخته بشوند منافای با این نظر دینی است که می‌گوید قوانین مذکور را خداوند به ما بخشیده است. از لحاظ تاریخی، همه نظامهای اخلاقی بیگمان با دین آغاز می‌شوند؛ اما سر و کار من با مسائل تاریخی نیست. من نمی‌پرسم کدام کس نخستین شارع اخلاق بوده است. فقط می‌گویم کسی که مسؤول اختیار کردن و رد کردن قوانین اخلاقی پیشنهادی است

۱. اشاره به موعظه عیسی مسیح به شاگردان بر فراز کوه است (انجیل متی، باب پنجم) که طی آن بنیادگذار مسیحیت احکام موسی را اصلاح و تکمیل می‌کند. هر آیه با جمله‌ای که نقل شد شروع می‌شود، مثلاً: «شنیده‌اید که به اولین گفته شده است قتل مکن و هر که قتل کند سزاوار حکم است. لیکن من به شما می‌گویم که هر که بی‌سبب به برادر خود خشم گیرد مستوجب حکم باشد...» و همین طور در مورد سایر احکام. (مترجم)

مائیم و بس. مائیم که باید میان پیامبران راستین و دروغین فارق بگذاریم. همه قسم دستور ادعا شده که از سوی خداوند عطا گشته است. اگر شما اخلاق «مسیحی» برای بر دباری و بردباری و آزادی وجدان را صرفاً به سبب اینکه ادعا می شود بر کلام الهی استوار است بپذیرید، بر شالوده ای سست بنا کرده اید زیرا بارها و بارها ادعا شده که نابرابری مشیت خداوند است و ما نباید نسبت به کافران بردبار باشیم. لیکن اگر اخلاق مسیحی را بپذیرید نه به سبب اینکه به شما فرمان داده شده که چنین کنید، بلکه به دلیل باور راسخ خودتان به درست بودن این تصمیم، آنگاه تصمیم را شما گرفته اید. پافشاری من در اینکه ما تصمیم می گیریم و ما بار مسئولیت را به دوش داریم نباید مستلزم این تلقی گردد که ما نمی توانیم یا نباید از ایمان یاری بگیریم و از سنت و نمونه های بزرگ الهام بپذیریم. همچنین نباید مستلزم این پنداشته شود که پدید آمدن تصمیمات اخلاقی فرایندی صرفاً «طبیعی» است از قبیل فرایندهای فیزیکی - شیمیائی. پروتاگوراس، نخستین ثنوی انتقادی، چنین تعلیم می داد که در طبیعت از دستور خبری نیست و دستورها را انسان می آورد و این مهمترین دستاورد بشری است. بدین ترتیب او قائل به این شد که، به گفته برنت [۷]، «چیزی که انسان را بر حیوان فضیلت می بخشد نهادها و عرفهاست.» با اینهمه، به رغم اصرار بر اینکه انسان آفریننده دستورها و میزان^۱ همه چیزهاست، او بر این باور نیز بود که آدمی تنها با امدادهای فوق طبیعی به آفریدن دستورها کامیاب می گردد. بنا به تعالیم وی، انسان دستورها را بر حالت طبیعی یا اصلی امور سوار می کند یا می گستراند اما به یاری ژئوس. به فرمان ژئوس، هر مس^۲ قوه درک عدالت و شرافت را به انسان می بخشد و این موهبت را به یکسان میان همه آدمیان پخش می کند. بدین ترتیب، نخستین بیان روشن ثنویت انتقادی بنحوی میدان را برای تعبیر دینی حس مسئولیت ما می گشاید که نشان می دهد ضدیتی با موضع دین ندارد. شبیه این شیوه برخورد را به اعتقاد من می توان در سقراط به گونه ای که در

1. measure

۲. Hermes. از ایزدان اساطیری یونان باستان و نیز پیک و پیام آور

ژئوس. (مترجم)

تاریخ تصویر شده نیز یافت (رجوع کنید به فصل دهم) که به حکم وجدان و معتقدات دینی، خود را ناگزیر می‌دید مراجع و ثقات را مورد شک و سؤال قرار دهد و به جستجوی دستورهای مسی‌رفت که بتواند به عادلانه بودنشان اعتماد کند. آموزه خود مختاری^۱ اخلاق، مستقل از مسأله دین ولی سازگار با آن و حتی ضروری برای هر دینی در رابطه با وجدان فردی است.

۴

همین‌قدر دربارهٔ ثنویت امور واقع و تصمیمها، یا آموزه خودمختاری اخلاق که نخستین طرفداران آن پروتاگوراس و سقراط بودند[۸]، کافی است. این امر، به اعتقاد من، برای فهم محیط اجتماعی واجب است. البته این بدان معنا نیست که همه «قوانین اجتماعی»، یعنی نظامهای حاکم بر زندگی اجتماعی، دستوری یا تحمیل‌شده به وسیلهٔ بشر باشند. بعکس، در حیات اجتماعی نیز قوانین طبیعی با اهمیت وجود دارد. اصطلاح قوانین جامعه‌شناختی^۲ برای این دسته از قوانین مناسب بنظر می‌رسد. اهمیت تمیز دادن قوانین طبیعی از قوانین دستوری به سبب این امر واقع است که ما در حیات اجتماعی به هر دو قسم قانون برمی‌خوریم.

وقتی از قوانین جامعه‌شناختی یا قوانین طبیعی حیات اجتماعی سخن می‌گوییم، ذهنم آنقدرها متوجه قوانین ادعائی تکامل نیست که اصالت تاریخیانی از قبیل افلاطون به آن علاقه‌دارند، هر چند اگر چنین نظامهایی در تحول تاریخ وجود داشته باشند، صورت‌بندی آنها یقیناً باید تحت مقولهٔ قوانین جامعه‌شناختی انجام پذیرد. حتی آنقدرها به قوانین حاکم بر

۱. واژه «خودمختاری» را در برابر autonomy بکار می‌بریم. معادل بسیار خوبی نیست ولی از پیش مصطلح بسوده و دست کم قابل فهم است. گویا اخیراً «خودبنیادی» نیز اصطلاح شده است. غرض استقلال و حاکمیت عقل در زمینهٔ عملی (یعنی اخلاق) و در وضع قوانین و دستورهای اخلاقی است. (مترجم)

«طبیعت انسان» - یعنی نظمهای روانشناختی و اجتماعی-روانشناختی در رفتار آدمی - نیز نمی‌اندیشم. چیزی که فکرم به آن مشغول است قوانینی است از آن قبیل که در نظریه‌های اقتصادی امروزی صورت‌بندی می‌شوند، مانند نظریه بازرگانی بین‌المللی^۱ یا نظریه دور بازرگانی^۲. این قوانین، و دیگر قوانین مهم جامعه‌شناختی، با کنش یا کارکرد^۳ نهادهای اجتماعی مرتبطند. (بسنجید با فصلهای سوم و نهم). نقش چنین قوانین در حیات اجتماعی ما نظیر نقش، مثلاً، اصل اهرم در مهندسی مکانیک است. نهادها نیز مانند اهرمها مورد نیازند اگر بخواهیم به چیزی فراتر از نیروی عضلاتمان دست بیاوریم. نهادها نیز مانند ماشینها قدرت ما را در کارهای خوب و بد چند برابر می‌کنند. ولی نهادها نیز مانند ماشینها به سرپرستی عاقلانه و هوشمندانه کسی نیازمندند که کارگردشان و، از همه بالاتر، هدفهای گوناگونی را که از هر يك می‌توان در راه آنها استفاده یا سوء استفاده کرد، بفهمد زیرا ما نمی‌توانیم آنها را بنحوی بسازیم که تماماً خودکار عمل کنند. از این گذشته، ساختشان محتاج شناخت آن گونه نظمهای اجتماعی است که برای آنچه می‌توان به وسیله نهادها بدان دست یافت محدودیت ایجاد می‌کنند^۴). (محدودیت‌های مذکور از جهتی به قانون بقای انرژی^۵ شبیهند و این مساوی است با اینکه بگوئیم ساختن ماشینهای حرکت دائمی^۶ امکان‌پذیر نیست). اساس این است که نهادها همیشه از راه رعایت بعضی دستورها ساخته می‌شوند که این دستورها برای رسیدن به برخی هدفها طرح‌ریزی شده‌اند. این بویژه در مورد نهادهائی صدق می‌کند که با قصد و آگاهی ایجاد می‌گردند. ولی حتی اکثریت عظیم نهادها که پیامدهای نامقصود اعمال بشرند، نتیجه غیرمستقیم برخی اعمال متضمن مقصودند (بسنجید با فصل چهاردهم) و کارگردشان بیشتر وابسته به مراعات دستورهاست. (حتی يك موتور نه

1. international trade

۲. trade cycle. مراد نوسانهای اقتصادی و ظهور ادواری ایام کساد و رونق در امر تجارت است. (مترجم)

3. functioning

4. law of conservation of energy

5. perpetual motion machines

تنها از آهن بلکه، باصطلاح، از آمیختن آهن و دستور ساخته می‌شود - یعنی از تبدیل چیزهای مادی ولی بر حسب برخی قواعد دستوری، یعنی از روی نقشه یا طرح موتور. قوانین دستوری و قوانین جامعه‌شناختی یا طبیعی چنان در نهادها تنگاتنگ هم بافته شده‌اند که محال است بدون تفکیک آنها، به فهم کارکرد نهادها کامیاب شد. (غرض از آنچه گفتیم طرح مسائل است نه دادن راه حل. قیاسی که از راه تشبیه بین نهاد و ماشین بعمل آوردیم نباید به این نظریه تعبیر گردد که می‌گوئیم نهاد به مفهوم ذاتی همان ماشین است. نهاد البته ماشین نیست. تزی که اینجا پیش می‌نهم این است که می‌توانیم نتایج سودمند و جالب توجه بدست آوریم اگر از خود پیرسیم آیا از فلان نهاد معین مقصودی حاصل می‌شود یا نه و این مقصود چیست. ولی نمی‌گوئیم هر نهادی در خدمت مقصودی معین است که، باصطلاح، مقصود ذاتی آن باشد.)

۵

چنانکه قبلاً اشاره شد، در مسیر تحول از اصالت وحدت خام یا جادویی به ثنویت انتقادی آگاه به فرق میان دستورها و قوانین طبیعت، بسیاری گامهای میانی وجود دارد. بیشتر این مواضع میانی از این سوء دریافت برمی‌خیزند که اگر دستوری قراردادی یا مصنوعی است، لزوماً باید یکسره خودسرانه باشد. برای فهم موضع افلاطون که جامع عناصری از تمام اینهاست، لازم است سه موضع از این مواضع میانی را که از همه بیشتر اهمیت دارند، از نظر بگذارنیم: ۱) اصالت طبیعت زیست‌شناختی، ۲) اصالت تحقق اخلاقی یا قضائی^۲ و ۳) اصالت طبیعت روانی یا روحی^۲. جالب خاطر است که از یکایک این مواضع در دفاع از نظریات اخلاقی از بیخ و بن متضاد استفاده شده‌است، بویژه برای مدافعه از پرستش قدرت از یکسو و دفاع از حقوق ضعیفان از سوی دیگر.

۱. اصالت طبیعت زیست‌شناختی یا، به بیان دقیقتر، صورت زیستی اصالت طبیعت اخلاقی، عبارت از این نظریه است که گرچه قوانین اخلاقی

1. biological naturalism 2. ethical or juridical positivism
3. psychological or spiritual naturalism

و قوانین دولتها خودسرانه هستند، برخی قوانین طبیعی جاوید و لایتغیر نیز وجود دارند که از آنها می‌توان اینگونه دستورها را استخراج کرد. قائلان به اصالت طبیعت زیست‌شناختی ممکن است استدلال کنند که عادات مربوط به تغذیه - یعنی شمار وعده‌های غذا و نوع خوراکیها - مثالهایی هستند از خودسرانه و میلی‌بودن عرفها؛ با اینهمه، بیگمان در این زمینه بعضی قوانین طبیعی نیز هست. فی‌المثل، انسان اگر بیش از حد یا به مقدار ناکافی غذا بخورد، خواهد مرد. بدین ترتیب، بنظر می‌رسد که همانگونه که در پس نمودها و ظواهر حقایقی وجود دارند، در پس قراردادهای خودسرانه ما نیز قوانین طبیعی لایتغیری، بویژه قوانین زیست‌شناسی، موجودند.

از اصالت طبیعت زیست‌شناختی نه تنها در دفاع از تساوی‌طلبی بلکه در دفاع از نظریه ضد تساوی‌طلبانه حکومت اقویا نیز استفاده شده است. یکی از نخستین هواداران این قسم مکتب طبیعی، شاعر یونانی پینداروس^۱ بود که از آن در تأیید نظریه فرمانروایی اقویا استفاده می‌کرد. او مدعی بود^[۱۰] که قانون معتبر در سراسر طبیعت این است که قویتر آنچه می‌خواهد با ضعیفتر می‌کند. بنابراین، قوانین حامی ضعیفان نه تنها خودسرانه بلکه صور تحریف‌شده و مصنوعی قانون راستین طبیعی هستند که می‌گویند قوی باید آزاد و ضعیف بنده او باشد. این نظر به وسیله افلاطون مورد بحث فراوان قرار گرفته است؛ در گودگیاس، رساله‌ای که هنوز تأثیر سقراط را نشان می‌دهد، به آن حمله شده است؛ در جمهوری از زبان تراشوماخوس^۲ بیان و با مذهب اخلاقی اصالت فرد^۳ یکی معرفی می‌شود (رجوع کنید به فصل بعد)؛ در قوانین، افلاطون کمتر از گذشته با نظر پینداروس مخالفت ابراز می‌کند اما هنوز آن را در تقابل با حکومت فرزانه‌تران قرار می‌دهد و می‌گوید این اصل بهتری است و همانقدر هم موافق با طبیعت (رجوع کنید همچنین به قولی که پائینتر در این فصل نقل شده است).

۱. Pindar (حدود ۴۳۸-۵۱۸ قبل از میلاد). بزرگترین شاعر غنائی یونان. (مترجم)

2. Thrasymachus

3. ethical individualism

آنتیفون^۱ سوفسطائی، نخستین کسی بود که اصالت طبیعت زیست-شناختی را بصورتی بشر دوستانه و تساوی طلبانه عرضه کرد. همانند دانستن طبیعت با راستی و عرف با عقیده (یا «عقیده و همی» [۱۱]) نیز از اوست. آنتیفون از بیخ و بن اصالت طبیعی است و معتقد است که اغلب دستورها نه فقط خودسرانه بلکه مستقیماً مخالف طبیعتند. می گوید دستورها از خارج تحمیل می شوند درحالی که قواعد طبیعی اجتناب ناپذیرند. شکستن دستورهایی که بشر تحمیل کرده است، اگر تحمیل کنندگان شاهد نقض آنها باشند، زیانمند و حتی خطرناک است؛ ولی دستورها هیچ ضرورت ذاتی در بر ندارند و کسی لازم نیست از نقض آنها شرمسار شود؛ شرم و کيفر به منزله ضمانتی اجرائی است که خودسرانه از بیرون تحمیل شده است. بر شالوده این انتقاد از اخلاقیات قراردادی، آنتیفون اخلاقی بنا می کند که محور آن، اصالت سودمندی^۲ است. می گوید: «از اعمالی که اینجا ذکر شد، بسیاری بر خلاف طبیعت است چون جایی که می بایست کمتر رنج و درد باشد، رنج و درد بیشتر و جایی که می توانست خوشی و لذت بیشتر باشد، لذت کمتر و جایی که لازم نیست آسیب و زیانی باشد، آسیب و زیان به همراه می آورد» [۱۲]. او در عین حال، تعلیم می داد که باید تسلط به نفس داشت. آنتیفون تساوی طلبی خویش را اینگونه صورت بندی می کند: «نجیب زاده را ما پاس می داریم و ستایش می کنیم اما با فرو دست زاده چنین نیستیم. اینها عادات وحشیهاست. زیرا ما همه در مواهب و استعدادهای طبیعی برابریم، در تمام موارد، خواه یونانی باشیم و خواه بربر... همه از راه دهان و بینی نفس می کشیم.»

همین گونه تساوی طلبی را هیپپاس^۳ سوفسطائی نیز بیان می کرد. افلاطون او را تصویر می کند که خطاب به شنوندگان چنین می گوید: «آقایان، من معتقدم که ما همگی خویشاوند و همشهری و دوستیم، و اگر بر طبق قانون عرف هم چنین نباشیم، بر حسب طبیعت هستیم. زیرا بر حسب طبیعت، شباهت نمودار خویشاوندی است، اما قانون عرف که چهار نوع بشر است ما را به بسیاری کارها که بر ضد طبیعت است وامی دارد.» [۱۳]. این روح پیوند نزدیک داشت با نهضت ضد برده داری در

1. Antiphon

2. utilitarian ethics

3. Hippas

آتن که در فصل چهارم ذکر آن گذشت و ائوریپیدس^۱ در بیان آن چنین می‌گوید: «خود این نام پنهانی کافی است که برده را دچار ننگ و شرمساری کند، برده‌ای که ممکن است از هر جهت در نهایت شایستگی و راستی مساوی با مردی باشد که آزاد زاده شده‌است.» جای دیگر می‌گوید: «برابری، قانون طبیعت آدمی است.» آلکیداماس^۲، از مریدان گورگیاس و معاصران افلاطون، می‌نویسد: «خدا جمیع آدمیان را آزاد آفریده‌است؛ هیچ‌کس طبیعتاً برده نیست.» نظیر این عقاید را لوکوفرون^۳، یکی از شاگردان دیگر مکتب گورگیاس، نیز بیان کرده‌است: «شکوه و جلال نجیب‌زادگی، خیالی است و امتیازاتی که می‌دهد جز بر پایه حرف استوار نیست.»

در واکنش علیه این نهضت بزرگ بشردوستی - که من آن را (در فصل دهم) نهضت «نسل کبیر» می‌نامم - افلاطون و شاگردش ارسطو نظریه نابرابری انسانها را از نظر زیست‌شناختی و معنوی و اخلاقی مطرح کردند. یونانیان و بربرها بر حسب طبیعت نابرابرند؛ تقابل میان آنها نظیر تقابل بین سروران طبیعی و بردگان طبیعی است. یکی از دلایلی که آدمیان با هم زندگی می‌کنند نابرابری طبیعی آنهاست چون استعدادهایی که طبیعتاً یا فطرتاً دارند هر يك مکمل دیگری است. زندگی اجتماعی با نابرابری طبیعی آغاز می‌شود و باید بر همان اساس ادامه یابد. این آموزه‌ها بعداً به تفصیل بیشتر مورد بحث قرار خواهند گرفت، در اینجا کافی است همین قدر نشان دهند که از اصالت طبیعت زیست‌شناختی چگونه می‌توان در تأیید نظریه‌های اخلاقی کاملاً متغایر استفاده کرد. با توجه به تحلیلی که پیش از این آوردیم و نشان دادیم که محال است دستورها را بر پایه امور واقع قرارداد، نتیجه‌ای که اینجا بدست آمد نامنتظر نبود. ولی برای شکست دادن نظریه‌ای مانند اصالت طبیعت زیست‌شناختی

۱. Euripides (حدود ۴۵۶-۴۸۵ قبل از میلاد). یکی از بزرگترین تراژدی نویسان یونان که نمایشنامه‌هایش به انسانگرایی و بینشهای ژرف روانی و واقع‌پردازی و انتقاد از خرافات و کهنه‌پرستی ممتاز می‌شوند. (مترجم)

2. Alcidas

3. Lycophron

4. Great Generation

که اینچنین از قبول عام برخوردار است شاید این گونه ملاحظات کافی نباشد. از این رو، دو انتقاد مستقیمتر مطرح می‌کنم. نخست، باید اذعان کرد که پاره‌ای از صور رفتار را می‌توان «طبیعیتر» از صور دیگر توصیف نمود - فی‌المثل، برهنه زنگی کردن یا فقط غذاهای خام خوردن - و بعضی تصور می‌کنند که این امر فی‌نفسه گزینش چنین رفتارها را توجیه می‌کند. اما در این صورت، یقیناً دیگر طبیعی نیست که کسی به هنر یا علم یا حتی استدلال در طرفداری از اصالت طبیعت التفات کند. تصمیم به همرنگ‌شدن با طبیعت به عنوان برترین معیار، نهایتاً به نتایجی می‌انجامد که شاید هیچ‌کس حاضر به رویارویی با آن نباشد زیرا به جانورخوئی منجر می‌شود نه به شکل طبیعی‌تری از تمدن [۱۴]. انتقاد دوم مهمتر است. کسی که به اصالت طبیعت زیست‌شناختی قائل است اگر ساده‌بینانه بر این باور نباشد که ما نیاز به اختیار کردن هیچ‌گونه دستور نداریم بلکه تنها باید مطابق «قوانین طبیعت» زندگی کنیم، فرض را بر این می‌گذارد که دستورها را می‌توان از قوانین طبیعی که تندرستی و غیره را موجب می‌گردند استنتاج کرد. او این امر واقع را نادیده می‌گیرد که همانگونه که خود در این زمینه چیزی را برگزیده و به‌اختیار تصمیم مبادرت کرده‌است، ممکن است بعضی مردم دیگر پاره‌ای چیزها را بیش از تندرستی قدر بدهند و عزیز بدانند (مثلاً بسیاری کسان که آگاهانه جان خویش را در راه پژوهشهای پزشکی به خطر انداخته‌اند). بنابراین، چنین شخصی اشتباه می‌کند اگر معتقد باشد که هیچ تصمیمی نگرفته و دستورهائی را که بدانها پایبند است از قوانین زیست‌شناسی استنتاج کرده است.

۲. اصالت تحقق اخلاقی در این باور با نوع زیست‌شناختی اصالت طبیعت اخلاقی شریک است که ما باید بکوشیم دستورها را به امور واقع تحویل کنیم. اما این دفعه امور واقع مورد نظر، امور واقع جامعه‌شناختی، یعنی دستورهایی موجودند. مذهب اصالت تحقق قائل به این است که دستور دیگری وجود ندارد بجز قوانینی که فی‌الواقع برقرار شده‌اند و بنا براین وجود متحقق دارند. دیگر معیارها را همه تخیلاتی فاقد واقعیت می‌شمارد. معیار خیر و نیکی، قوانین موجود است و بس: آنچه هست، خوب

است. (زور، حق است.) به موجب برخی از صور این نظریه، سوءتعبیر فاحشی است که کسی معتقد باشد می‌تواند دربارهٔ دستورهای جامعه داوری کند؛ بعکس جامعه است که اصول و قواعدی را که فرد باید بر طبق آنها مورد قضاوت قرار گیرد بدست می‌دهد.

امر واقع تاریخی این است که اصالت تحقق اخلاقی (یا قضائی) معمولاً خصلت محافظه کار و حتی مرجعیت طلب داشته و غالباً به مرجعیت الهی متشبث شده است. به اعتقاد من، دلایلی که این مذهب اقامه می‌کند متکی به این ادعاست که دستورها خودسرانه اند. مدعی است که همه باید به دستورهای موجود معتقد باشیم چون دستور بهتری نیست که خود بتوانیم پیدا کنیم. در پاسخ می‌توان پرسید: دربارهٔ این دستور چه باید گفت که می‌گویید: «همه باید معتقد باشیم... الخ؟» اگر این هم از دستورهای موجود است، پس نمی‌تواند دلیلی له آنها باشد؛ اگر به بیش و بصیرت ما متوسل می‌شود، پس تصدیق می‌کند که ما خود می‌توانیم دستورها را پیدا کنیم. و اگر گفته شود که دستورها را به اتکای قول ثقه^۱ بپذیریم چون از داوری دربارهٔ آنها ناتوانیم، به همین دلیل باید از داوری دربارهٔ بحق بودن قول ثقه نیز ناتوان باشیم و دربارهٔ اینکه آیا امکان ندارد از پیامبری دروغین پیروی کرده باشیم. و اگر اعتقاد بر این باشد که پیامبر دروغینی وجود ندارد زیرا قوانین به هر حال خودسرانه اند و عمده، داشتن بعضی قوانین است، آنگاه می‌توان پرسید چرا اساساً داشتن قوانین باید اهمیتی داشته باشد چون اگر معیاری در میان نباشد به چه دلیل نمی‌توانیم این راه را برگزینیم که اصولاً از قانون صرف نظر کنیم؟ (این ملاحظات شاید نشان دهد که به چه دلیل من معتقدم اصول محافظه کاری و مرجعیت طلبی معمولاً نمایانگر هیچ انگاری اخلاقی^۲، یعنی شکایت شدید اخلاقی و بی‌اعتمادی به انسان و امکانها و استعدادهای اوست.)

نظریه حقوق طبیعی یا فطری، در طول تاریخ غالباً به طرفداری از اندیشه‌های تساوی طلبانه و بشردوستانه عرضه شده است حال آنکه اصحاب اصالت تحقق معمولاً در اردوی مخالف بوده اند. و لی این

1. on authority

2. ethical nihilism

تصادفی بیش نیست. چنانکه نشان دادیم، اصالت طبیعت اخلاقی به نیت مختلف بکار برده شده است. (اخیراً از آن بدین منظور استفاده کرده‌اند که مدعی شوند برخی حقوق و تکالیف، «طبیعی» است و آنها را «قوانین طبیعی» نمایش دهند و بدین وسیله سراسر مسأله را خلط کنند.) بعکس، بعضی اصالت تحقیقان بشردوست و مرفی نیز پیدامی‌شوند. زیرا اگر دستورها همه خودسرانه باشند، چرا انسان بردباری و تسامح پیشه نکند؟ این نمونه کوششهایی است برای توجیه موضع بشردوستی بر حسب عقاید تحقیقی.

۳. اصالت طبیعت روانی یا روحی به يك اعتبار آمیزه‌ای است از دو نظر پیشین و بهترین راه تبیین آن، استدلال در رد یکسوزنگری آن دو نظر است. چنین استدلال می‌شود که پیروان اصالت تحقق اخلاقی حق دارند تأکید کنند که دستورها همه عرفی یعنی محصول بشر و جامعه‌اند ولی از این امر واقع غافلند که، به همین دلیل، هر دستوری نمایانگر سرشت روانی یا روحانی آدمی و طبیعت جامعه بشری است. از سوی دیگر، کسی که قائل به اصالت طبیعت زیست‌شناختی است نیز حق دارد فرض را بر وجود برخی هدفها یا غایات طبیعی قرار دهد که دستورهای طبیعی از آنها قابل استنتاجند، ولی از این امر واقع غافل است که هدفهای طبیعی ما ضرورتاً هدفهایی از قبیل تندرستی و لذت‌جوئی و غذا و سرپناه و تولید مثل نیست. طبیعت آدمی به گونه‌ای است که انسان، یا دست کم بعضی انسانها، نمی‌خواهند صرفاً با خور و خواب زندگی کنند بلکه جویای هدفهای بالاتر، یعنی هدفهای روحانی هستند. بدین‌سان، هدفهای طبیعی راستین آدمی را می‌توان از طبیعت راستین او - که هم روحانی و هم اجتماعی است - و دستورهای طبیعی ناظر بر زندگی را از غایات طبیعی انسان، استنتاج کرد.

تصور می‌کنم این موضع نخستین بار به وسیله افلاطون صورت‌بندی شد که متأثر از آموزه سقراطی درباره نفس بود - یعنی تعالیم سقراط دایر بر اینکه روح بیش از تن اهمیت دارد [۱۵]. مقبولیت آن در نزد احساسات پمرا تب نیرومندتر از آن دو موضع دیگر است، اما مانند آن دو، این نظر را نیز می‌توان با هر تصمیم اخلاقی تلفیق کرد - یعنی هم با

موضع بشردوستی و هم با قدرت پرستی. فی‌المثل، می‌توان آدمیان همگی را بهره‌مند از این طبیعت روحانی بشری دانست و تصمیم گرفت با آنان رفتاری در خور این مقام داشت؛ یا، مانند هر اکلیتوس، اصرار ورزید که انبوه خلق «مانند چارپایان شکم‌هایشان را پر می‌کنند» و بنابراین دارای طبیعتی پست‌ترند و تنها معدودی از برگزیدگان و خواص سزاوار پیوند روحانی بشرنند. به این جهت، از اصالت طبیعت روحی استفاده وافر شده است - بخصوص به وسیله افلاطون - برای توجیه امتیازات طبیعی «اخیار» یا «خواص» یا «فرزندگان» یا «رهبران طبیعی». (موضع افلاطون در این باب در فصل‌های آینده مورد بحث قرار می‌گیرد.) از سوی دیگر، پیروان اخلاق مسیحی و صورتهای دیگر اخلاق بشردوستانه [۱۶] - مثلاً پین^۱ و کانت - نیز که طالب بازشناختن «حقوق طبیعی» افراد انسان بوده‌اند از این نظریه سود جسته‌اند. روشن است که اصالت طبیعت روحی را می‌توان در دفاع از هر دستور «متحقق» - یعنی موجود - بکار بست، زیرا همیشه ممکن است استدلال کرد که اگر اینگونه دستورها مبین برخی خصایص طبیعت آدمی نبودند، به اجرا در نمی‌آمدند. بدین ترتیب، به رغم تقابلی که از قدیم میان اصالت طبیعت روحی و اصالت تحقق وجود داشته‌است، در مسائل عملی این دو ممکن است با هم یکی شوند. در واقع، این قسم مذهب طبیعی چنان وسیع و مبهم است که در دفاع از هر چیزی می‌توان از آن سود برد. هیچ چیز نیست که هرگز به خاطر بشر خطور کرده‌باشد و نتوان ادعا کرد که «طبیعی» است چون اگر در طبیعت او نمی‌بود، چگونه می‌توانست به خاطرش خطور کند؟

اگر نگاهی به عقب بیندازیم و این بررسی کوتاه را دوباره از نظر بگذرانیم، خواهیم دید که دو گرایش عمده راه اختیار کردن ثنویت انتقادی را می‌بسته‌اند. یکی گرایش کلی به اصالت وحدت است [۱۷]، یعنی تحویل دستورها به امور واقع. دیگری ژرف‌تر است و امکاناً زمینه را برای گرایش پیشین فراهم می‌آورد و پایه آن ترس از این است که پیش خود

۱. Thomas Paine (۱۷۳۹-۱۸۰۹). فیلسوف انگلیسی، نویسنده چند کتاب درباره حقوق بشر و آزادی سیاسی، در انقلاب امریکا و فرانسه شرکت داشت و رنج بسیار کشید. ر.ک. قام‌پین، (انتشارات خوارزمی) (مترجم)

اعتراف کنیم مسؤولیت تصمیمهای اخلاقی ما یکسره با خودمان است و نمی‌توان آن را بر دوش دیگری گذاشت، نه خدا، نه طبیعت، نه جامعه و نه تاریخ. نظریه‌های اخلاقی یسار شده جملگی برآنند که کسی را بیابند یا شاید برهانی پیدا کنند که این بار را از دوش ما بردارد [۱۸]. ولسی نمی‌توانیم از این مسؤولیت شانه تهی کنیم. هر مرجعی را بپذیریم، مائیم که آن را پذیرفته‌ایم. عدم درک این نکته ساده، خود فریبی است و بس.

۶

اکنون می‌پردازیم به تحلیل مفصلتری از اصالت طبیعت نزد افلاطون و رابطه آن با اعتقاد وی به اصالت تاریخ. افلاطون البته اصطلاح «طبیعت» را همیشه به یک معنا بکار نمی‌برد. مهمترین معنائی که به آن می‌دهد به عقیده من تقریباً همان است که از اصطلاح «ماهیت» اراده می‌کند. این شیوه کاربرد اصطلاح «طبیعت» هنوز در روزگار ما در میان اصحاب اصالت ماهیت باقی است و ایشان همچنان فی‌المثل از طبیعت ریاضیات یا طبیعت نتیجه‌گیری استقرائی یا طبیعت خوشبختی و بدبختی سخن می‌گویند [۱۹]. وقتی واژه «طبیعت» بدین معنا به وسیله افلاطون بکار می‌رود، تقریباً با صودت یا مثال هم معناست زیرا چنانکه پیشتر نشان دادیم، صودت یا مثال هر چیز همان ماهیت اوست. تفاوت عمده بین طبیعت و صودت یا مثال ظاهراً این است که، همانگونه که دیدیم، صودت یا مثال چیزهای محسوس در خودشان نیست بلکه جدا از آنهاست. از این گذشته، صودت یا مثال، جمده یا نخست‌نیای شیء محسوس است و این صورت یا پدر، چیزی را به اشیاء محسوس که فرزندان یا نژاد او هستند انتقال می‌دهد که همان طبیعت آنها باشد. پس، «طبیعت» کیفیت مادرزاد یا جبلی یا اصلی هر چیز و، از این حیث، ذاتاً عارض بر ماهیت آن است: «طبیعت»، قدرت^۱ یا ملکه^۲ اصلی شیء و موجب آن دسته از خواص آن است که شباهت شیء به صودت یا مثال یا بهره‌مندی فطری آن از صودت یا مثال، از آن خواص مایه می‌گیرد.

بدین قرار، «طبیعی» یعنی آنچه در شیء فطری یا اصلی یا ایزدی

1. power 2. disposition

است و «مصنوعی» یعنی آنچه بعداً به وسیله انسان با جبار از خارج تغییر داده یا افزوده یا تحمیل شده است. افلاطون بارها بر این نکته اصرار می‌ورزد که تمام محصولات «صناعت»^۱ بشر، حتی در بهترین حالت، صرفاً نسخه‌هایی از چیزهای محسوس «طبیعی» هستند. ولی چون این چیزها نیز به نوبه خود فقط نسخه‌هایی از صود یا مثل الاهی هستند، پس محصول صنعت، نسخه‌ای است از نسخه دیگر و دو برابر از حقیقت فاصله دارد و حتی به قدر چیزهای (طبیعی) در سیلان نیز از خوبی و حقیقت و راستی برخوردار نیست [۲۰]. از اینجا می‌بینیم که افلاطون دست کم در یک نکته با آنتیفون [۲۱] همداستان است و مفروض می‌شمارد که تقابل طبیعت با عرف یا صنعت متناظر است با تقابل میان صدق و کذب، میان حقیقت و ظاهر، میان چیزهای نخستین و اصلی و چیزهای ثانوی و ساخته بشر و میان موارد شناخت عقلی و موارد گمان و همی. او همچنین بر آن است که تقابل مذکور متناظر است با تقابل بین «موالید»^۲ کار الاهی یا «محصولات صنع الاهی» و «آنچه آدمی از آنها بوجود می‌آورد، یعنی محصولات صنعت بشری» [۲۲]. بنابراین، او هرگاه می‌خواهد بر ارزش ذاتی چیزی تکیه کند، مدعی می‌شود که آن چیز طبیعی است، در مقابل مصنوعی. در رساله قوانین بتأکید می‌گوید که نفس باید مقدم بر تمام چیزهای مادی محسوب شود و، بنابراین، باید گفت طبیعتاً وجود دارد. می‌نویسد: «تقریباً همه کس... از قدرت نفس و بویژه از اصل و منشأ آن بی‌خبر است. نمی‌دانند که نفس یکی از نخستین چیزها و مقدم بر تمام اجسام است... وقتی واژه «طبیعت» را بکار می‌بریم، می‌خواهیم چیزهایی را که اول آفریده شدند توصیف کنیم؛ لیکن اگر معلوم شود که نفس (و نه مثلاً آتش یا هوا) مقدم بر چیزهای دیگر است... آنگاه می‌توان گفت که نفس، و رای هر چیز دیگر، طبیعتاً و به صادقترین مفهوم کلمه، وجود دارد» [۲۳]. (افلاطون در اینجا دوباره نظریه قدیم خویش را تصریح می‌کند که نفس از جسم، همانندی نزدیکتری با صود یا مثل دارد - نظریه‌ای که همچنین اساس آموزه او درباره خلود یا بمرگی است.)

ولی افلاطون نه تنها تعلیم می‌دهد که نفس مقدم بر چیزهای دیگر

1. art

2. offspring

و بنابراین «طبیعتاً» موجود است، بلکه اصطلاح «طبیعت» را غالباً در مورد آدمی برای نامیدن قدرتهای روحی یا مواهب یا استعدادهای طبیعی بکارمی‌برد بنحوی که می‌توان گفت «طبیعت» هر کس کمابیش همان «نفس» اوست - مبدأ یا اصلی ایزدی است که به‌توسط آن، شخص از صودت یا مثال، یعنی نخست‌نیای الهی نژاد خویش، بهره می‌برد. اصطلاح «نژاد» نیز اغلب به مفهومی بسیار مشابه استعمال می‌شود. چون نژاد بدین وسیله یگانگی می‌یابد که تخمه یک نخست‌نیاست، باید طبیعت مشترکی نیز باشد که به آن وحدت دهد. از این رو، افلاطون دو اصطلاح «طبیعت» و «نژاد» را اغلب مترادفاً بکارمی‌برد - از جمله هنگامی که درباره «نژاد فیلسوفان» و نژاد کسانی که «طبایع فلسفی» دارند سخن می‌گوید - و بدین ترتیب هر دو لفظ با دو اصطلاح «ماهیت» و «نفس» همانندی و خویشاوندی پیدا می‌کنند.

نظریه افلاطون در باب «طبیعت» راه را برای شیوه برخورد دیگری با روش‌شناسی اصالت تاریخی وی می‌گشاید. چنین می‌نماید که تکلیف علم به طور کلی تحقیق در طبیعت راستین چیزهائی است که متعلق آن قرارمی‌گیرند؛ بنابراین، تکلیف علم اجتماع یا علم سیاست نیز تحقیق در طبیعت راستین جامعه بشری و دولت است. اما به نظر افلاطون، طبیعت هر چیز همان اصل و منشأ آن است یا لاقبل اصل و منشأ، موجب طبیعت آن است. پس روش هر علم پژوهش در اصل (یا «علتهای») چیزهاست. کاربرد این روش در مورد علم اجتماع و علم سیاست منجر به این می‌شود که بخواهیم در اصل جامعه و منشأ دولت تحقیق کنیم. بنابراین، تاریخ لذاته مورد مطالعه قرار نمی‌گیرد بلکه همچون روش علوم اجتماعی بکارمی‌رود. این است روش‌شناسی اصالت تاریخی. طبیعت جامعه بشری و دولت چیست؟ مطابق روش اصالت تاریخی، این پرسش بنیادی جامعه‌شناختی باید بدین نحو صورت‌بندی مجدد شود که اصل و منشأ جامعه و دولت چیست؟ پاسخی که افلاطون در جمهوری و در قوانین [۲۴] می‌دهد موافق موضعی است که پیشتر زیر عنوان اصالت طبیعت روحی توصیف شد. منشأ جامعه، قرارداد است، پیمانی اجتماعی^۱

است. ولی منحصر به این نیست؛ باید گفت قراردادی طبیعی است - یعنی قراردادی مبتنی بر طبیعت انسانی یا، به عبارت دقیقتر، مبتنی بر طبیعت اجتماعی بشر.

این طبیعت اجتماعی از نقصان و نارسائی فرد آدمی سرچشمه می گیرد. افلاطون، برخلاف سقراط [۲۵]، چنین تعلیم می دهد که فرد آدمی، به سبب محدودیتهای ذاتی طبیعت انسان، نمی تواند خودبسنده باشد. اما با اینکه اصرار می ورزد که درجات مختلفی از کمال بشری وجود دارد، می بینیم که حتی آن انسانهای بسیار انگشت شمار و نسبتاً کامل نیز وابسته به دیگرانند (که کمتر از کمال برخوردارند)، کمترین دلیلش هم اینکه می خواهند کارهای سخت و کثیف و یدی را به وسیله آنها انجام دهند [۲۶]. بدین سان، حتی آن «طبیعی نادر و فوق العاده» هم که به کمال نزدیک می شوند، به جامعه و به دولت وابستگی دارند. چنین کسان فقط از طریق دولت و در دولت می توانند به کمال برسند. «بوم اجتماعی»^۱ شایسته ای که بدون آن اینگونه افراد ناگزیر راه فساد و انحطاط در پیش می گیرند، باید به وسیله دولت کامل به ایشان عرضه گردد. بنابراین، منزلت دولت باید بالاتر از فرد محسوب گردد زیرا فقط دولت می تواند خود بسنده (autark) و کامل و قادر به اصلاح و جبران نارسائی و نقصان ضروری فرد باشد.

پس، جامعه و فرد متقابلاً^۲ به یکدیگر وابستگی دارند. هر کدام وجود خویش را مدیون دیگری است. وجود جامعه در گرو طبیعت بشری و بویژه فقدان خودبستگی آن است؛ فرد نیز وجود خویش را مدیون جامعه است چون خود بسنده نیست. اما در چارچوب همین وابستگی متقابل نیز باز برتری جامعه نسبت به فرد به طرق گوناگون تجلی می کند - مثلاً از راه این امر واقع که بذر پوسیدگی و انحطاط و تفرقه دولت کامل، نه در خود دولت بلکه در افراد، روپان می شود و ریشه آن در نقص و کاستی نفس یا طبیعت بشری است یا، به عبارت دقیقتر، در این امر واقع که نژاد آدمی در معرض انحطاط است. بزودی بر سر این نکته، یعنی اصل و منشأ انحطاط سیاسی و وابستگی آن به تبااهی طبیعت انسان،

1. self-sufficient 2. social habitat

باز خواهیم گشت؛ اما نخست می‌خواهم چند ملاحظه درباره برخی ویژگی‌های جامعه‌شناسی افلاطون ایراد کنم، بویژه در باب روایت او از نظریه پیمان اجتماعی و نظرش راجع به دولت به عنوان «ایر فردا»^۱، یا، به سخن دیگر، درباره روایت او از نظریه زیست‌مندی یا انداموارگی دولت. بی‌یقین معلوم نیست این نظریه که می‌گوید قوانین از پیمان اجتماعی منشأ می‌گیرند نخستین بار به وسیله پروتاگوراس عرضه شد یا لوکوفرون (که نظریه‌اش در فصل آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت). به هر حال، این فکر با اصالت عرف پروتاگوراس نسبت نزدیک دارد. افلاطون برخی اندیشه‌های اصالت عرفی و حتی روایتی از نظریه پیمان اجتماعی را آگاهانه با اصالت طبیعت درمی‌آمیزد و این خود نشانه‌ای است که اصالت عرف به صورت اصلی قائل به خودسرانه بودن کامل قوانین نبوده‌است و سخنان افلاطون درباره پروتاگوراس نیز این امر را تأیید می‌کند [۲۷]. از قطعه‌ای در قوانین می‌توان دید که افلاطون تا چه پایه از وجود عنصری از اصالت عرف در روایت خود از مذهب طبیعی آگاه بوده‌است. در آنجا افلاطون فهرستی می‌دهد از اصول گوناگونی که پایه اقتدار سیاسی را می‌توان بر آنها استوار کرد و ذکر می‌کند هم از اصالت طبیعت زیست‌شناختی پینداروس به میان می‌آورد (رجوع کنید به مطالبی که پیش از این گفتیم) - یعنی «این اصل، که قوی‌ترها باید فرمان برانند و ضعیف‌ترها فرمان ببرند» - و در وصف آن می‌گوید این اصل «چنانکه شاعر اهل تبس^۲، پینداروس، سابقاً گفته‌است، با طبیعت مطابقت دارد». افلاطون این اصل را در مقابل اصل دیگری می‌گذارد و با نشان دادن اینکه اصل اخیر، اصالت عرف را با اصالت طبیعت می‌آمیزد، آن را توصیه می‌کند. می‌گوید: «اما ادعای دیگری نیز هست... که بزرگترین اصل است و آن این است که فرزندان باید پیشوائی و حکومت و نادانان [از ایشان] پیروی کنند. ای پینداروس، ای فرزانه‌ترین شاعران، این یقیناً مخالف طبیعت نیست بلکه مطابق با آن است زیرا آنچه می‌طلبد اجبار و فشار برونی نیست بلکه حاکمیت طبیعی قانون مبتنی بر رضایت و قبول دو جانبه است» [۲۸].

در جمهوری نیز می‌بینیم که سه وجهی مشابه، عناصری از نظریه

1. superindividual

2. Thebes

عرفی پیمان [اجتماعی] با عنصری از اصالت طبیعت (و اصالت سودمندی)^۱ تلفیق شده است. افلاطون می گوید: «شهر منشأ می گیرد زیرا ما خود-بسنده نیستیم؛... مگر سکونت در شهرها منشأ دیگری نیز دارد؟... آدمیان در يك ماندگاه بسیاری یاری دهندگان را گرد می آورند چون به بسیاری چیزها نیازمندند... و هنگامی که کالاهای خویش را با هم تقسیم می کنند و یکی می دهد و دیگری می ستاند، آیا همه کس انتظار ندارد که از این راه منافع خود را پیش ببرد؟» [۲۹]. بدین ترتیب، ساکنان گردهم می آیند تا هر کس بتواند منافع خود را پیش ببرد و این عنصری از نظریه پیمان [اجتماعی] است. اما در پس موضوع، این امر واقع نهفته است که ساکنان خود-بسنده نیستند و این عنصری از اصالت طبیعت است. عنصر اخیر بیشتر بسط داده می شود. «هیچ دو نفر ما بر حسب طبیعت عیناً مانند هم نیستند. هر کس طبیعت خاص خویش را دارد، بعضی برای يك قسم کار و بعضی برای قسم دیگر مناسبند... آیا بهتر است هر کس در بسیاری پیشه ها کار کند یا تنها در یکی؟... یقیناً اگر هر کس فقط در يك حرفه بر حسب استعدادهای طبیعی خویش کار کند، هم بیشتر تولید خواهد شد و هم بهتر و آسانتر.»

بدین شیوه، اصل اقتصادی تقسیم کار وارد می شود (و شباهت میان اصالت تاریخ افلاطون و تعبیر ماتریالیستی یا مادی تاریخ را پیاد می آورد). اما در اینجا، پایه این اصل بر عنصری از اصالت طبیعت زیست شناختی، یعنی نابرابری طبیعی انسانها، استوار است. این اندیشه در آغاز بی آنکه جلب توجه کند، باصطلاح، معصومانه وارد بحث می شود. ولی، چنانکه در فصل آینده خواهیم دید، نتایجی بس دامنه دار به دنبال می آورد. در واقع معلوم می شود که تنها نوع برآستی مهم تقسیم کار، تقسیمی است که بین فرمانروایان و فرمانبرداران صورت می پذیرد و ادعا می شود که بر نابرابری طبیعی سروران و بردگان و فرزندان و جاهلان مبتنی است.

چنانکه دیدیم، عنصر قابل ملاحظه ای از اصالت عرف و نیز از اصالت طبیعت زیست شناختی در موضع افلاطون وجود دارد. این البته،

شگفت آور نیست وقتی در نظر می گیریم که موضوع او رویهمرفته موضوع اصالت طبیعت روحی است که به سبب ابهام، بآسانی پذیرای تمام اینگونه آموزه‌هاست. این اصالت طبیعت روحی شاید بهتر از هر جا در قوانین صورت‌بندی شده باشد. افلاطون می نویسد: «آدمیان می گویند بزرگترین و زیباترین چیزها طبیعی هستند... و چیزهای بی‌مقدارتر، مصنوعی». تا اینجا او موافق است؛ اما سپس به آن دسته از اصحاب اصالت ماده می تازد که می گویند «آتش و آب و خاک و هوا همگی طبیعتاً وجود دارند... ولی تمام قوانین دستوری بکلی غیرطبیعی و مصنوعی و مبتنی بر دروغ و خرافات است». در مقابل این نظر، او اول نشان می‌دهد که آنکه براستی «طبیعتاً وجود دارد» نفس است نه اجسام و عناصر [۳۴]. (قطعه‌ای را که این گفته در آن آمده است بالاتر نقل کرده ایم). سپس از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که نظم و قانون هم باید طبیعتاً وجود داشته باشند چون از نفس برمی‌خیزند: «اگر نفس مقدم بر جسم باشد، چیزهای وابسته به نفس [یعنی امور روحی] نیز بر چیزهای وابسته به جسم تقدم دارند... و نفس فرمان می‌دهد و همه چیز را هدایت می‌کند.» این عقیده زمینه نظری آموزه‌ای را بدست می‌دهد که می‌گوید: «قوانین و نهادهای متضمن مقصود، طبیعتاً وجود دارند نه بر حسب چیزی پائینتر از طبیعت، زیرا از عقل و اندیشه راستین زائیده می‌شوند.» این بیان روشن اصالت طبیعت روحی است و بعد تلفیق می‌شود با اعتقادات محافظه‌کارانه تحقیقی و به این صورت درمی‌آید: «به قانونگذاری توأم با دوراندیشی و تدبیر کمکی بغایت نیرومند و مؤثر خواهد شد زیرا قوانین همینکه به صورت مکتوب برقرار شدند، بدون تغییر باقی خواهند ماند.»

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دید که استدلالهای منتج از اصالت طبیعت روحی افلاطون، از پاسخ گفتن به هر گونه سؤال ممکن در باره خصلت «عادلانه» یا «طبیعی» هر قانون خاص ناتوانند. اصالت طبیعت روحی بقدری مبهم است که قابل بکار بستن در مورد هیچگونه مسأله عملی نیست و سوای اینکه برخی دلایل کلی در طرفداری از محافظه‌کاری بدست دهد، کار دیگری از آن ساخته نیست. در عمل، همه چیز به فرزاندگی قانونگذار بزرگ واگذار می‌شود (فیلسوفی خداگونه که تصویر او،

بخصوص در قوانین، تصویری است که افلاطون از خود رسم کرده است. رجوع کنید همچنین به فصل هشتم.) اما در مقابل اصالت طبیعت روحی، نظریه افلاطون در باب وابستگی متقابل جامعه و فرد به یکدیگر نتایج مشخصتری بدست می‌دهد و همین‌طور است اصالت طبیعت زیست‌شناختی او که بر تساوی ستیزی مبتنی است.

۷

بالتر اشاره شد که افلاطون دولت مثالی یا آرمانی را به سبب خودبستگی، به چشم فرد کامل و، به همین وجه، فرد شهروند را به دیده نسخه ناقص و نارسای دولت می‌نگرد. عقیده به اینکه دولت نوعی موجود برتر انداموار^۱ یا «لویاتان»^۲ است، نظریه زیست‌مندی یا انداموارگی دولت^۳ را وارد مغرب‌زمین کرد. اصول این نظریه بعداً مورد انتقاد قرار خواهد گرفت [۲۱]. در اینجا نخست می‌خواهم توجه خواننده را به این امر واقع جلب کنم که گرچه افلاطون به دفاع یا حتی صورت‌بندی نظریه مذکور نمی‌پردازد، ولی بوضوح دلالت ضمنی بر آن وجود دارد. قیاس فرد با دولت یکی از موضوعات عادی کتاب جمهوری است. شایان تذکر است که این قیاس به تحلیل فرد بیش از دولت کمک می‌کند. شاید این نظر قابل دفاع باشد که افلاطون (احتمالاً زیر تأثیر آلکمایون^۴) بیش از آنکه نظریه‌ای در باب زیست‌مندی دولت عرضه کند نظریه‌ای سیاسی درباره فرد آدمی پیش می‌نهد [۲۲]. چنین عقیده‌ای تصور می‌کنم با نظریه او که فرد پائینتر از دولت و گونه‌ای نسخه ناقص آن است، موافقت تام داشته باشد. درست همانجا که افلاطون این تمثیل بنیادی را وارد بحث

1. superorganism

۲. Leviathan. از واژه عبری «لویاتان». هیولای دریائی افسانه‌ای که در عهد عتیق و نوشته‌های مسیحیان از آن نام برده شده است. نخستین کسی که این کلمه را در فلسفه سیاسی وارد کرد فیلسوف انگلیسی تامس هابز بود که کتابی معروف تحت این عنوان نگاشت و دولت را به لویاتان مانند کرد - یعنی موجودی که قدرتش از افراد بالاتر است و اتباع کشور همگی باید پیرو اراده او باشند. در اینجا مقصود همین معناست. (مترجم)

3. biological or organic theory of the state

4. Alcmaeon

می‌کند، از آن به شیوه‌ای که گفتیم - یعنی به عنوان روشی برای تبیین و توضیح فرد - سود می‌جوید. می‌گوید شهر بزرگتر از فرد است و از این رو پژوهش در آن آسانتر صورت می‌پذیرد. افلاطون این دلیل را اقامه می‌کند برای اینکه بگوید «باید تحقیق [درباره طبیعت عدل] را از شهر آغاز کنیم و سپس آن را در مورد فرد ادامه دهیم و همیشه وجوه مشابهت را در نظر داشته باشیم... آیا نمی‌توان انتظار داشت که از این راه آسانتر بتوانیم آنچه را می‌جوئیم تشخیص دهیم؟»

از شیوه‌ای که افلاطون تمثیل یادشده را وارد بحث کرده‌است می‌توان دید که او (و شاید خوانندگان) آن را از مسلمات می‌شمرده‌اند. به احتمال قوی این نشانه‌ای است از دلتنگی و حسرت و آرزوی وی برای دولتی یکپارچه و همساز و «انداموار» و جامعه‌ای بدوی. (رجوع کنید به فصل دهم.) می‌گوید دولت‌شهر باید کوچک بماند و تنها تا هنگامی رشد کند که این رشد، وحدتش را به خطر نیندازد. شهر تماماً باید به حکم طبیعتی که دارد یکی باشد نه بسیار^۱ [۳۳]. افلاطون بدین‌سان بر «یگانگی»^۲ یا فردیت شهر تأکید می‌کند ولی «بسیارگانگی»^۳ فرد بشر را نیز مورد تأکید قرار می‌دهد. در تحلیلی که از نفس فردی بعمل می‌آورد و از تقسیم آن به سه بخش عقل و انرژي و غریزه‌های حیوانی - متناظر با طبقات سه‌گانه نگهبانان و جنگاوران و کارگران - سخن می‌گوید (کارگرانی که، چنانکه هراکلیتوس گفته‌بود، همچنان مانند چارپایان به پرکردن شکم‌هایشان ادامه می‌دهند)، افلاطون کار را به جایی می‌رساند که این بخش‌ها را هر يك در تقابل با دیگری قرار می‌دهد چنانکه گوئی «سه شخص متمایز و متعارضند» [۳۴]. به قول گروت^۴: «بدین ترتیب به ما گفته می‌شود که آدمی بظاهر 'یکی' و در حقیقت 'بسیار' است... و دولت کامل بظاهر 'بسیار' و در حقیقت 'یکی' است.» روشن است که این با خصلت 'مثالی' دولت مطابقت دارد که فرد نسخه‌ای ناقص از آن بیش نیست. این گونه تأکید بر یگانگی و تمامت^۵ را - بویژه در مورد دولت یا شاید جهان - می

۱. one and not many. یعنی متحد باشد نه متکثر. (مترجم)

2. oneness

3. manyness

4. G. Grote

5. wholeness

توان «اصالت کل»^۱ توصیف کرد. به نظر من، اعتقاد افلاطون به اصالت کل بستگی نزدیک دارد با اصالت جمع^۲ که در فصلهای گذشته از آن یاد شد. افلاطون در حسرت یگانگی از دست‌رفته زندگی قبیله‌ای بود. زندگی توأم با دگرگونی در میانه انقلاب اجتماعی در نظر او غیرحقیقی می‌نمود. فقط يك کل پایدار و جمع دائمی از حقیقت برخوردار است نه افراد ناپایدار و گذرا. کل، صرفاً تجمع افراد نیست؛ واحدی «طبیعی» و از درجه‌ای بالاتر است و برای فرد، «طبیعی» است که کمر به خدمت آن ببندد.

افلاطون از این طرز زندگی اجتماعی «طبیعی» - یعنی قبیله‌ای و جمعی - بسیاری اوصاف جامعه‌شناختی عالی می‌دهد. در جمهوری می‌نویسد: «غرض از قانون... این است که به‌روزی دولت را در مجموع جامعه عمل پوشاند و هم از راه اقناع و هم از راه زور، شهروندان را در يك واحد جای دهد و وادارشان سازد در هر گونه نفعی که هر يك می‌تواند به جامعه برساند شریک شوند. در واقع قانون است که برای دولت افرادی دارای طرز فکر صحیح درست می‌کند، اما نه بدان منظور که به حال خویش رهپیشان کند تا هر کس به راه خود برود، بلکه با این هدف که از آنان در پیوستن و جوش دادن [اجزای شهر به یکدیگر] فایده ببرد» [۳۵]. اینکه در این اصالت کل، نوعی زیباپرستی عاطفی و آرزوی نهفته زیبایی است، فی‌المثل از این جمله در قوانین پیداست: «هر هنرمندی... جزء را به خاطر کل به اجرا در می‌آورد، نه کل را به خاطر جزء». در همین جا می‌بینیم که اصالت کل اخلاقی به‌وجهی دارای ارزش پایدار و تاریخی صورت‌بندی شده است: «شما به خاطر کل آفریده شده‌اید نه کل به خاطر شما». در درون این کل، افراد مختلف و گروههای مختلف باید بر پایه نابرابریهای طبیعی خود، خدماتی نابرابر و مشخص انجام دهند.

۱. holism. یعنی اعتقاد به اینکه کل بیش از مجموع اجزای آن است و پس از آنکه یک‌یک جزءها به حساب آمدند، باز کل دارای چیزی بیش از تمام آنهاست و انحلال آن به بخشهای مجزا و مستقل ممکن نیست. (مترجم)

2. collectivism

حتی اگر افلاطون گاه بگاه از دولت همچون موجودی انداموار سخن نگفته بود، آنچه گذشت نشان می‌داد که نظریه وی گونه‌ای نظریه درباره انداموارگی دولت است. ولی چون در این باب سخن هم گفته است، هیچ شکی نمی‌ماند که باید او را یکی از نمایندگان، یا بهتر بگوییم، آغازگران این نظریه توصیف کرد. صورتی که او به نظریه می‌دهد دارای خصلت شخصیت‌گرایانه^۱ و روانی است زیرا دولت را نه به شیوه‌ای کلی همانند هر موجودی انداموار، بلکه قابل قیاس با فرد آدمی و بخصوص با نفس انسانی توصیف می‌کند. بیماری دولت و از هم‌پاشیدگی وحدت آن بالاخص متناظر با بیماری نفس انسان و ناخوشی طبیعت اوست. در واقع، بیماری دولت نه تنها با فساد طبیعت آدمی همبستگی دارد بلکه محصول مستقیم آن است و بویژه از فساد در طبیعت اعضای طبقه حاکم پدید می‌آید. یکایک مراحل نوعی تباهی دولت از مرحله‌ای نظیر آن در تباهی نفس آدمی و طبیعت آدمی و نژاد آدمی سرچشمه می‌گیرد. و چون مطابق تعبیری که انجام می‌گیرد، اساس این تباهی اخلاقی، تباهی نژادی است، در پایان معلوم می‌شود که مهمترین سهم در بنیادگذاری اصالت تاریخ نزد افلاطون متعلق به همان عنصر زیست‌شناختی است که در نظریه اصالت طبیعی وی وجود دارد. تاریخ سقوط نخستین یا کاملترین دولت، همان تاریخ تباهی و انحطاط زیستی نژاد آدمیان است و بس.

۸

در فصل گذشته اشاره شد که مسأله آغاز تغییر و انحطاط یکی از دشواریهای عمده در نظریه اصالت تاریخی افلاطون در باب جامعه است. نمی‌توان تصور کرد که دولت‌شهر نخستین و طبیعی و کامل، بذر انحلال و از هم‌پاشیدگی را در درون داشته‌باشد «زیرا شهری که بذر از هم‌پاشیدگی را در درون خود داشته‌باشد، درست به همین دلیل ناقص است» [۴۶]. افلاطون می‌کوشد از این راه بدین مشکل چیره شود که به جای اینکه گناه را از ساختمان نخستین شهر کامل بداند، قانون تکاملی تاریخی و زیست‌شناختی و شاید حتی کیهان‌شناختی همه جا معتبری را که

1. personalist

حاکم بر انحطاط می‌شمارد، مقصر معرفی کند [۳۷]. می‌گوید: «هرچه تکوین می‌یابد باید راه انحطاط در پیش بگیرد.» اما این نظریه کلی راه حل کاملاً رضایت‌بخشی برای مسأله بدست نمی‌دهد زیرا تبیین نمی‌کند که چرا حتی دولتی که به حد کافی از کمال برخوردار است نمی‌تواند از شمول قانون انحطاط برکنار بماند. افلاطون حتی به کنایه می‌گوید که اگر فرمانروایان نخستین دولت طبیعی، فیلسوفان آزموده می‌بودند، شاید امکان احتراز از قانون انحطاط وجود می‌داشت [۳۸]. ولسی ایشان چنین نبودند. آن‌گونه که او خواهان آموزش حاکمان مدینه آسمانی است، فرمانروایان دولت مذکور در ریاضیات و دیالکتیک آموزش نیافته بودند. برای احتراز از فساد و تباهی می‌بایست به اسرار عالیت‌ر اصلاح نژاد وقوف پیداکنند، یعنی علم «حفظ خلوص و پاکی نژاد نگهبانان» و پرهیز از اختلاط فلزهای والای خون ایشان با فلزهای پست کارگران. لیکن آشکار کردن این اسرار عالیت‌ر دشوار است. در زمینه ریاضیات و صوت‌شناسی^۱ و نجوم، افلاطون تمیز واضح می‌گذارد بین گمان (وهمی) محض که آلوده به شائبه تجربه و عاجز از دستیابی به علم دقیق و متعلق به سطحی پائینتر است و شناخت عقلی ناب یا مجرد که بری از آلالش حسی و بنابراین دقیق است. این تمایز را او به علم اصلاح نژاد نیز اطلاق می‌کند. فن صرفاً تجربی پرورش نسل، نمی‌تواند دقیق باشد و نژاد را کاملاً خالص نگاه دارد. این، سقوط شهر اصلی را تبیین می‌کند که بقدری خوب - یعنی شبیه صودت یا هتال خویش است - که «شهری بدین‌گونه ساخته و پرداخته را بزحمت حتی می‌توان متزلزل ساخت.» افلاطون می‌افزاید: «ولی حتی چنین شهری بدین‌گونه از هم می‌پاشد» و سپس می‌پردازد به طرح نظریه خود در باب پرورش نسل و عدد و هبوط انسان.

می‌گوید اگر بنا باشد از نازائی و انحطاط [نژاد] اجتناب شود، همه گیاهان و جانوران را باید مطابق دوره‌های معین زمانی پرورش داد. فرمانروایان بهترین دولت تا اندازه‌ای به شناخت این دوره‌ها، که مرتبط با طول عمر نژاد است، دسترس خواهند داشت و از این معرفت در پرورش نسل نژاد سرور استفاده خواهند کرد. ولسی این شناخت، شناختی صرفاً

تجربسی خواهد بود نه عقلی - «محاسبه‌ای به یادی (یا مبتنی بر) ادراک [حسی]» (بسنجید با قطعه‌ای که در زیر نقل شده است). چنانکه هم اکنون دیدیم، ادراک [حسی^۱] و تجربه هرگز ممکن نیست دقیق و شایان اعتماد باشد چون مورد یا متعلق آن، جهان چیزهای در سیلان است نه صودتها یا مثالهای ناب و مجرد. و از آنجا که نگهبانان را به هیچگونه معرفت بهتر دسترس نیست، نسل را نمی‌توان خالص نگاه داشت و رفته رفته انحطاط نژادی رخنه خواهد کرد. افلاطون مطلب را چنین تبیین می‌کند که: «در مورد نژاد خودتان [یعنی نژاد آدمیان به تفکیک از جانوران]، فرمانروایان شهر که از شما آموزش دیده‌اند ممکن است حکیم و فرزانه باشند، اما چون از محاسبه‌ای به یاری ادراک [حسی] استفاده می‌کنند، تصادفاً به راهی بر نخواهند خورد که یا فرزندان خوب پیدا کنند یا اصلاً پیدا نکنند.» به سبب فقدان روشی صرفاً عقلی [۳۹]، فرمانروایان «به راه سهو و خطا خواهند رفت و روزی سرانجام به شیوه غلط بچه پیدا خواهند کرد.» در پی این سخن، افلاطون بطرز قسری مرموز و به تعریض و کنایه می‌گوید که برای پرهیز از این امر راهی موجود است و آن کشف علم عقلی و ریاضی خالصی است که با در برداشتن «عدد افلاطونی^۲» (یعنی عددی که دوره راستین^۳ نژاد آدمی را تعیین می‌کند) کلید قانون برین علم عالیت‌ر اصلاح نژاد را بدست می‌دهد. ولی چون نگهبانان در روزگاران دیرین از رازوری فیشاغوری با اعداد، بیخبر بودند و از این مفتاح معرفت عالیت‌ر اصلاح نژاد اطلاع نداشتند، دولت طبیعی که از هر جهت دیگر کامل بود نتوانست از انحطاط برکنار بماند. افلاطون سپس برخی از راز این عدد اسرارآمیز را فاش می‌کند و ادامه می‌دهد: «این... عدد بر زایشهای بهتر و بدتر حاکم است؛ هرگاه نگهبانان بیخبر از این امور، عروس و دامادی را به راه غلط با هم وصلت دهند [۴۰]، فرزندان ایشان نه طبیعت خوب خواهند داشت و نه بخت نیک. حتی بهترین آنان نیز وقتی

۱. perception صفت «حسی» در ترجمه افزوده شد تا با ادراک عقلی مشتبه

نشود. (مترجم)

2. Platonic Number 3. True Period
4. Pythagorean number-mysticism

به جانشینی پدران، قدرت را در دست گیرند، نالایق از کار درمی آیند و همینکه نگهبان شوند، دیگر حرف ما را نخواهند شنید» - یعنی در امور مربوط به تعلیم موزیک و ژیمناستیک و، چنانکه افلاطون بتأکید می گوید، در نظارت بر پرورش نسل. «بنابراین، فرمانروایانی منصوب خواهند شد که بکلی برای انجام تکلیف نگهبانی فاسد شایستگی و صلاحیتند - یعنی برای مراقبت و آزمودن فلزهای زر و سیم و مفرغ و آهن در نژادها (که هم نژادهای هسیودوس باشند و هم نژادهای خود شما). آهن با سیم مخلوط خواهد شد و مفرغ با طلا و از این اختلاط، تنوع بدنی خواهد آمد و بیقاعدگی پوچ و عبث و هر وقت اینها به جهان آیند، ستیزه و دشمنی از آنها متولد می شود. پس هر جا اختلاف پدید آمد، دودمان و زایش آن را باید بدین گونه توصیف کنیم.»

این حکایت افلاطون بود از عدد و هبوط انسان که پایه جامعه شناسی اصالت تاریخی اوست و بخصوص اساس قانون بنیادی حاکم بر انقلابهای اجتماعی که در فصل گذشته مورد بحث قرار گرفت [۴۱]. انحطاط نژادی، ریشه تفرقه در طبقه حاکم و منشأ هر گونه تحول تاریخی را تبیین می کند. تفرقه درونی در طبیعت آدمی و انشقاق نفس، به شقاق در طبقه حاکم منجر می شود. افلاطون نیز مانند هراکلیتوس معتقد است که جنگ، جنگ طبقاتی، پدر هر گونه تغییر و موجد سراسر تاریخ بشر است - تاریخی که چیزی جز سرگذشت فروریختن جامعه نیست. پس می بینیم که اصالت تاریخ ایده آلیستی افلاطون نهایتاً بر پایه ای نه روحانی بلکه زیست شناختی بنا می شود و بر قسمی متابولوژی^۱ نژاد آدمی مبتنی است [۴۲]. افلاطون نه تنها فیلسوفی طبیعی است که نظریه ای زیست شناختی در باب دولت عرضه می کند، بلکه نخستین کسی است که نظریه ای زیست شناختی و نژادی درباره پویائی شناسی اجتماعی و تاریخ سیاسی پیش می نهد. به گفته ادام [۴۳]: «بدین سان، عدد افلاطونی زمینه ای پدیدمی آورد که «فلسفه تاریخ» افلاطون در آن جای گیرد.»

تصور می کنم بجاست که این شرح کلی درباره جامعه شناسی توصیفی افلاطون را اکنون باختصار جمع بندی و ارزیابی کنیم.

افلاطون موفق شده است جامعه یونانی قبیله‌ای و جمعی و کهنی را، مشابه جامعه اسپارت، به طرز شگفت‌آوری منطبق با حقیقت، ولی البته به شیوه‌ای قدری آرمانی، بازآفرینی کند. با تحلیل نیروهائی که ثبات چنین جامعه‌ای را تهدید می‌کنند (بخصوص نیروهای اقتصادی)، توانسته است سیاست کلی و نهادهای اجتماعی لازم برای متوقف ساختن این جامعه را توصیف کند. از این گذشته، مراحل رشد و تکامل دولتشهرهای یونان را نیز بر مبنای عقلی بازآفرینی می‌کند.

نفرت وی از جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کرد و عشق رمانتیک او به حیات اجتماعی قبیله‌ای، به این کامیابیاها آسیب رسانده است. این موضع او را به این امر سوق داد که قانونی غیرقابل دفاع درباره تحول تاریخ - یعنی قانونی ناظر بر انحطاط و زوال عمومی - صورتبندی کند. تحلیل وی از هر جهت دیگر عالی است ولی عناصر غیرعقلانی و موهوم و رمانتیک آن همه از این موضع سرچشمه می‌گیرند. از سوی دیگر، همین علاقه شخصی و یکسونگری، به وی تیزبینی بیشتر می‌بخشد و کامیابیهای یادشده را امکان‌پذیر می‌سازد. افلاطون نظریه اصالت تاریخی خویش را از این آموزه موهوم استنتاج می‌کند که جهان متغیر و مرئی، نسخه‌ای رو به پوسیدگی و تباهی از جهانی لایتغیر و نادیدنی است. این کوشش بدیع و هوشمندانه برای تلفیق بدبینی مبتنی بر اصالت تاریخ با خوشبینی مبتنی بر هستی‌شناسی^۱، وقتی که بسط و تفصیل پیدا می‌کند، به دشواریهایی منجر می‌شود. اشکالات مذکور او را به اتخاذ نوعی مذهب اصالت طبیعت زیست‌شناختی مجبور می‌کند و (همراه با «اصالت روانشناسی»^۲) [۴۴]، یعنی این نظریه که جامعه قائم به «طبیعت انسانی» اعضای آن است به عرفان و خرافه می‌رسد و به نظریه ریاضی شبه عقلانی درباره پرورش نسل می‌انجامد و حتی وحدت چشمگیر بنائی را که در عالم نظر بر پا شده است به خطر می‌افکند.

۹

با نگاهی دوباره به این بنا، اکنون می‌توانیم طرح شالوده آن را

1. ontological optimism

2. psychologism

باختصار از نظر بگذرانیم [۴۵]. این طرح شالوده که در آئینه تصور معماری بزرگ صورت بسته است، نمایانگر ثنویتی بنیادی و مابعدالطبیعی در اندیشه افلاطون است. در عرصه منطق، ثنویت یادشده به عنوان تقابل میان کلی و جزئی و در قلمرو نظروری ریاضی همچون تقابل بین واحد و کثیر و در زمینه معرفت‌شناسی^۱ به شکل تقابل میان شناخت عقلی مبتنی بر اندیشه مجرد و گمان مبتنی بر تجربه‌های جزئی نمودار می‌گردد. در هستی‌شناسی، این ثنویت همانا تقابل بین بود یا حقیقت واحد و اصلی و دگرگون‌ناشدنی و راستین است و ظواهر یا نمودهای کثیر و متغیر و وهمی: بین هستی مجرد و ناپ از یکسو و سیورورت یا، به عبارت دقیقتر، دگرگونی، از سوی دیگر. در زمینه کیهان‌شناسی^۲، تقابلی است میان آنچه تکوین می‌دهد و آنچه تکوین می‌یابد و باید راه انحطاط در پیش گیرد و تباه شود. در علم اخلاق، تقابل میان خیر و نیکی است - یعنی آنچه حفظ می‌کند - و شر و بدی - یعنی آنچه به فساد می‌کشاند. در سیاست، تقابل بین جمع واحد، یعنی دولت، است که می‌تواند به کمال و خودبسندگی (autarky) واصل گردد و توده عظیم مردم - یعنی انسانهای خاص و افراد کثیری که باید ناقص و وابسته بمانند و خصوصیتشان باید به خاطر وحدت دولت سرکوب شود (رجوع کنید به فصل بعد). این فلسفه ثنوی به اعتقاد من از خواست عاجل تبیین تضاد رؤیای جامعه‌ای آرمانی با وضع نفرت‌آور موجود در زمینه اجتماعی سرچشمه گرفته است - تضاد میان جامعه‌ای با ثبات و جامعه‌ای در جریان انقلاب.

یادداشتها

1

ملاحظات کلی

متن این کتاب کامل است و می‌توان آن را بدون این یادداشتها خواند. با این حال، مقدار قابل ملاحظه مطالبی که احتمالاً همه خوانندگان به آن علاقه دارند و همچنین برخی ارجاعات و مجادلات که ممکن است مورد علاقه عموم نباشد نیز در این یادداشتها یافت می‌شود. برای خوانندگانی که می‌خواهند به خاطر این مطالب به یادداشتها مراجعه کنند شاید آسانتر باشد که نخست متن هر فصل را بدون وقفه بخوانند و بعد به یادداشتها بپردازند.

شمار ارجاعات شاید فزون از اندازه باشد. از این بابت پوزش می‌خواهم. چنین ارجاعات برای استفاده خوانندگانی گنجاینده شده‌است که به برخی مسائل فرعی مورد اشاره اجمالی علاقه دارند (از قبیل اشتغال خاطر افلاطون به مسئله نژادپرستی یا مشکل [هویت] سقراط). چون می‌دانستم با اوضاع و احوال جنگ ممکن نیست بتوانم نمونه‌های چاپخانه را بخوانم، تصمیم گرفتم به جای شماره صفحه‌ها، به یادداشتها بر حسب شماره ردیف ارجاع دهم. بنابراین، ارجاع به متن، با عباراتی از این قبیل صورت گرفته‌است که: «بسنجید با فصل سوم، مطالب مربوط به یادداشت ۲۴ در متن»، السخ. اوضاع و احوال جنگ همچنین دسترس به تسهیلات کتابخانه‌ها را محدود می‌ساخت و امکان نمی‌داد که تعدادی کتاب - بعضی اخیر و برخی غیر از آن - که در شرایط عادی می‌بایست بدانها مراجعه شود، به‌دستم برسد.

* بعضی از یادداشتها با استفاده از مطالبی تهیه شده‌اند که هنگام نگارش دستنویس چاپ اول کتاب، در اختیارم نبوده‌است. این یادداشتها، و همچنین یادداشت‌هایی را که خواسته‌ام مشخص کنم پس از سال ۱۹۴۳ افزوده شده‌است، بین دو ستاره گذاشته‌ام. اما تمام افزوده‌ها به این شکل نشان داده نشده‌اند.*

مقدمه

برای قطعه‌ای که از کانت در آغاز «مقدمه» نقل شده است، رجوع کنید به فصل بیست و چهارم، یادداشت ۴۱ و مطالب مربوط به آن در متن. دو اصطلاح «جامعهٔ باز» و «جامعهٔ بسته» را، تا جایی که می‌دانم، نخستین بار هانری برگسون در کتاب دو سرچشمهٔ اخلاق و دین^۱ بکار برده است. با وجود اختلاف معتنابه (ناشی از برخورد از بیخ و بن متفاوت با تقریباً تمام مسائل فلسفه) بین شیوهٔ استعمال برگسون و کاربرد من از این دو اصطلاح، مشابهتی نیز [میانمان] وجود دارد که می‌خواهم دانسته شود. (بسنجید با آنچه برگسون در تعیین خصلت جامعهٔ بسته بدین عبارت می‌گوید: «جامعهٔ بشری [بنحوی که] تازه از زیر دست طبیعت [بیرون آمده است].» همان کتاب، صفحهٔ ۲۲۹.) اختلاف عمده در این است که شیوهٔ کاربرد من حاکی از فرقی عقلی است؛ ویژگی جامعهٔ بسته اعتقاد به تابوهای جادوئی است حال آنکه در جامعهٔ باز آدمیان یاد گرفته‌اند که تا اندازه‌ای از تابوها انتقاد کنند و در تصمیمهائی که می‌گیرند (البته پس از مذاکره و مباحثه) عقل و هوش خودشان را حجت قرار دهند. اما فکر برگسون متوجه فرقی دینی است. این امر تبیین می‌کند که چرا او آنچه را جامعهٔ باز می‌خواند به دیدهٔ محصول شهود عرفانی می‌نگرد در حالی که به نظر من (در فصلهای دهم و بیست و چهارم) عرفان را می‌توان به نمودی از حسرت یگانگی از دست رفتهٔ جامعهٔ بسته و، بنابر این، به واکنش در برابر اصالت عقل در جامعهٔ باز، تعبیر کرد. از شیوه‌ای که اصطلاح «جامعهٔ باز» را در فصل دهم بکار می‌برم می‌توان دید که مشابهتی با اصطلاح «جامعهٔ بزرگ»^۲ گراهام والاس^۳ نیز وجود دارد؛ ولی

1. Henri Bergson, *Two Sources of Morality and Religion* (English ed., 1935).

2. The Great Society

3. Graham Wallas

اصطلاح من ممکن است به «جامعه‌ای کوچک»، مانند آتن در عصر پریکلس، نیز اطلاق شود در حالی که شاید بتوان تصور کرد که «جامعه بزرگ» ممکن است متوقف و بنا بر این بسته باشد. همچنین شاید شباهتی باشد بین آنچه من «جامعه باز» اصطلاح می‌کنم و آنچه والتر لیپمن در ستایش برانگیزترین کتابش به همین اسم، «جامعه خوب»^۱ می‌نامد. همچنین رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۵۹ (۲) و فصل بیست و چهارم، یادداشتهای ۲۹ و ۳۲ و ۵۸ و مطالب مربوط در متن.

1. Walter Lippmann, *The Good Society* (1937).

فصل اول

در مورد گفته‌ای که از پریکلس در آغاز بخش یکم نقل شده است، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۳۱ و مطالب مربوط در متن. سخنانی که از افلاطون نقل شده در فصل ششم، یادداشتهای ۳۳ و ۳۴ و متن، به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

۱. اصطلاح «اصالت جمع» را فقط در مورد نظریه‌ای بکارمی‌برم که بر قدر و معنای جمع یا گروه - فی‌المثل «دولت» به طور اعم (یا دولت یا ملت یا طبقه‌ای خاص) - تأکید ورزد، در مقابل قدر و اهمیت فرد. مسأله تقابل بین اصالت جمع و اصالت فرد به نحو جامع‌تر در فصل ششم توضیح شده است. (رجوع کنید بویژه به یادداشتهای ۲۶ تا ۲۸ آن فصل و متن.) در مورد «قبیله‌پرستی»، بسنجید با فصل دهم، بخصوص یادداشت ۳۸ (فهرست فیثاغوری تابوهای قبیله‌ای).

۲. این بدان معناست که تعبیر مورد بحث هیچگونه اطلاع تجربی بدست نمی‌دهد، چنانکه در کتاب من، منطق اکتشاف علمی^۱، نشان داده شده است.

۳. یکی از خصایص مشترك میان نظریه‌های قوم برگزیده و نژاد برگزیده و طبقه برگزیده این است که همه در اصل همچون واکنشهایی در برابر قسمی ستمگری پدید آمدند و کسب اهمیت کردند. نظریه قوم برگزیده در زمان تأسیس تشکیلات دینی یهود - یعنی در دوره اسارت یهودیان در بابل - اهمیت یافت. نظریه کنت دو گوبینو درباره نژاد سرور آریائی، واکنش اشراف‌زاده‌ای مهاجر در برابر این دعوی بود که انقلاب

۱. Logik der Forschung. این کتاب با عنوان زیر به وسیله پوپر به انگلیسی برگردانده شده است که مأخذ ترجمه فارسی ماست: *The Logic of Scientific Discovery*.

کبیر فرانسه موفق به بیرون راندن تسوتونی^۱ شده است. پیشگویی مارکس راجع به پیروزی پرولتاریا پاسخنی است به یکی از منحوسترین دوره‌های ستمکاری و بهره‌کشی در تاریخ قرون جدید. این مطالب را بسنجید با فصل دهم، بخصوص یادداشت ۳۹، و نیز با فصل هفدهم، یادداشت‌های ۱۳ الی ۱۵ و مطالب متن.

۴. یکی از بهترین و کوتاهترین جمع‌بندی‌هایی که از مرام اصالت تاریخ به عمل آمده در جدنامه‌ای از بیخ و بن اصالت تاریخی یافت می‌شود زیر عنوان مسیحیان در تنازع طبقاتی، به قلم گیلبرت کوپ^۲، با پیشگفتاری از اسقف شهر بردفرد^۳، که در اواخر یادداشت ۱۲، فصل نهم به تفصیل بیشتر قطعه‌هایی از آن نقل شده است. در این جزوه، در صفحه‌های ۵ و ۶، می‌خوانیم: «کیفیت مشترک همه این نظریات، نوعی 'حتمیت به اضافه آزادی و اختیار' است. تکامل زیستی و توالی تعارض طبقاتی و عمل روح القدس، هر سه به ویژگی حرکت حتمی به سوی غایت، ممتاز می‌شوند. این حرکت ممکن است تا مدتی با عمل عمدی انسان باز داشته، یا از مسیر کج شود، ولی با شتاب فزاینده‌ای که می‌گیرد ممکن نیست بتدریج نابود گردد. گرچه مرحله پایانی فقط به طور محو و مبهم ادراک می‌شود... اما ممکن است آنقدر درباره این فرایند دانست که این جریان حتمی را بیشتر به پیش راند یا به تأخیر انداخت. به عبارت دیگر، آدیان قوانین طبیعی حاکم بر آنچه را مشاهده می‌کنند 'پیشرفت' است، به آن حد می‌فهمند که بتوانند... کوشش‌هایی برای بازداشتن یا منحرف ساختن جریان اصلی بکاربندند - کوشش‌هایی که ممکن است تا مدتی کامیاب بنظر برسند ولی در واقع از پیش محکوم به شکستند.»

۵. * هگل در کتاب منطق می‌گوید که تمام تعالیم هراکلیتوس را حفظ کرده است. همچنین می‌گوید که همه چیز را مدیون افلاطون است.

۱. Teutonic. توتونها در اصل یکی از اقوام ژرمن بودند. اما گاهی توسعا همه ژرمنها را توتونی می‌نامند. (مترجم)

2. Gilbert Cope, *Christians in the Class Struggle* («Magnificat» Publication No. 1, Published by the Council of Clergy and Ministers for Common Ownership, 1942, 28 Maypole Lane, Birmingham 14).

3. Bishop of Bradford

شایان تذکر است که فردیناند فون لاسال^۱، یکی از بنیادگذاران نهضت سوسیال دموکرات آلمان (و مانند مارکس، یکی از پیروان هگل)، دو جلد کتاب دربارهٔ هراکلیتوس نوشته است.*

فصل دوم

۱. این پرسش که «جهان از چه ساخته شده است؟»، کمابیش عموماً به عنوان مشکل بنیادی نخستین فیلسوفان ایونیاائی پذیرفته شده است. اگر فرض کنیم که ایشان جهان را همچون ساختمان یا بنائی در نظر می‌آوردند، طرح پی‌یا شالوده جهان مسأله‌ای خواهد بود در تکمیل مسأله مواد ساختمانی. بطوریکه شنیده می‌شود، طالس نه تنها به مسأله اینکه جهان از چه خمیره‌ای ساخته شده است بلکه به نجوم و جغرافیای توصیفی نیز علاقه داشت و آناکسیماندروس^۱ نخستین کسی بود که یک طرح پی‌یا شالوده، یعنی نقشه‌ای از زمین، رسم کرد. در فصل دهم، یادداشت‌های ۳۸ تا ۴۰ (بویژه یادداشت ۳۹)، درباره مکتب ایونیاائی (و بخصوص آناکسیماندروس به عنوان سلف هراکلیتوس) بیشتر سخن گفته‌ایم.

* آیسلر می‌گوید^۲ که ریشه احساس هم درباره سرنوشت (moira) به رازوریهای اختری مشرق‌زمین می‌رسد که در آن به زمان و مکان و تقدیر جنبه الهی داده می‌شد. همین نویسنده می‌گوید^۳ که پدر هسیودوس اهل آسیای صغیر بود و اندیشه‌های وی درباره عصر زرین و وجود فلزات در انسان منشأ مشرق‌زمینی داشت. (پسنجید با تحقیق آیسلر در باره افلاطون که پس از مرگش انتشار می‌یابد^۴). آیسلر همچنین نشان می‌دهد که تصور جهان به عنوان کلیت اشیاء (cosmos) از نظریه‌های سیاسی بابلی سرچشمه می‌گیرد. تصور جهان به عنوان بنا (خانه یا خیمه) در نخستین کتابی که از او در این بند نام بردیم مورد بحث قرار گرفته

۱. Anaximander (حدود ۵۴۷-۶۱۱ قبل از میلاد). فیلسوف یونانی

پیش از سقراط. (مترجم)

2. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, p. 693.

3. *Revue de Synthèse Historique*, 41, app., pp. 16 f.

4. Oxford, 1950

5. *Jesus Basileus*, Vol. II, 618 f.

است.*

۲. رجوع کنید به [چاپ پنجم] کتاب دیلس^۱ (که از این پس با نشانه اختصاری د(۵) نمایش داده خواهد شد)، قطعه ۱۲۴. همچنین بسنجید با د(۵)، ج ۲، ص ۴۲۳، سطر ۲۱ به بعد. (نفی الحاقی در اینجا به نظر من همانقدر از لحاظ روش‌شناسی نادرست است، که کوشش بعضی از نویسندگان برای نامعتبر شمردن سراسر این قطعه. از اینکه بگذریم، تصحیح روستو^۲ را مأخذ قرارداده‌ام.) در مورد دو قطعه دیگر که در این بند نقل شده‌است، رجوع کنید به افلاطون، کراتولوس^۳، ۴۰۲ a/b و ۴۰۱ d.

تعبیر من از تعالیم هراکلیتوس شاید با تعبیری که در حال حاضر مسلم شمرده می‌شود - مثلاً تعبیر برنت - تفاوت داشته باشد. کسانی که ممکن است درباره آن احساس شبهه کنند، می‌توانند به یادداشتهای من مراجعه نمایند، بویژه همین یادداشت و نیز یادداشتهای ۶ و ۷ و ۱۱ که در آنها، با توجه به اینکه مطالب متن را به ارائه جنبه اصالت تاریخی تعالیم هراکلیتوس و فلسفه اجتماعی وی محدود ساخته‌ام، به فلسفه طبیعی او می‌پردازم. خوانندگان را همچنین ارجاع می‌دهم به شواهد عرضه‌شده در فصلهای چهارم تا نهم، بخصوص در فصل دهم، که به نظر من در پرتو آن، فلسفه هراکلیتوس نمونه واکنش در برابر انقلاب اجتماعی که او به چشم دیده بود نمایان می‌شود. همچنین بسنجید با یادداشتهای ۳۹ و ۵۹ آن فصل (و متن) و نیز انتقاد کلی از روش برنت و تیلر^۴ در یادداشت ۵۶.

چنانکه در متن اشاره شده‌است، من نیز مانند بسیاری (از جمله تسلر^۵ و گروت) بر این باورم که آموزه سیلان عمومی، آموزه محوری [فلسفه] هراکلیتوس است. در مقابل، برنت معتقد است که «نقطه محوری نظام [فکری]» هراکلیتوس این نیست^۶. من با اینکه استدلالهای او را (ص ۱۵۸ به بعد) بدقت مطالعه کرده‌ام، به هیچ رو قانع نیستم که کشف

1. Diels, *Die Vorsokratiker*, 5th ed., 1934.

2. A. Ruestow

3. Plato, *Cratylus*.

4. J. Burnet, A. E. Taylor

5. E. Zeller

6. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 2nd ed, 163.

بنیادی هراکلیتوس عبارت از این آموزه انتزاعی مابعدالطبیعی باشد که، به قول برنت، «فرزانگی نه در معرفت به بسیاری چیزها، بلکه در ادراک وحدت اساسی اضداد متخاصم است.» وحدت اضداد یقیناً یکی از بخشهای مهم تعالیم هراکلیتوس بشمار می‌رود، ولی می‌توان آن را از نظریه مشخصتر و بدهاتماً قابل فهمتر سیلان استنتاج کرد (البته تا جایی که امکان استنتاج این گونه چیزها موجود است؛ بسنجید با یادداشت ۱۱ در همین فصل و مطالب مربوط به آن در متن). همین حکم در مورد آموزه هراکلیتوس در باره آتش نیز صادق است (بسنجید با یادداشت ۷ در این فصل).

کسانی که مانند برنت بر این نظرند که آموزه سیلان عمومی تازه‌گی نداشت بلکه قبلاً^۱ به فکر ایونئیائها رسیده بود، به گمان من ناخودآگاه به بدیع بودن اندیشه هراکلیتوس اذعان می‌کنند زیرا هنوز هم پس از ۲۴۰۰ سال از درک غرض اصلی او ناتوانند و نمی‌بینند که فرق است بین سیلان یا گردش دد دون یک ظرف یا بنا یا چارچوب کیهانی - یعنی دد دون کلیت چیزها (بخشی از نظریه هراکلیتوس را البته می‌توان بدین طریق فهمید، ولی بخشی که چندان بدیع و اصیل نیست) - و سیلانی عمومی که همه چیز حتی ظرف و خود چارچوب را در بر می‌گیرد (بسنجید با د(۵)، ج ۱، ص ۱۹۰) و هراکلیتوس آن را با انکار وجود هر گونه چیز ثابت به هر وجه، توصیف می‌کند. (قبلاً^۲ آنآکسیماندروس با متحل کردن چارچوب، گام آغازین را در این جهت برداشته بود، ولی هنوز از این کار تا نظریه سیلان عمومی راهی دراز در پیش بود. بسنجید با یادداشت ۱۵(۴)، فصل دوم).

آموزه سیلان عمومی، هراکلیتوس را مجبور می‌کند که کوششی برای تبیین ثبات ظاهری چیزهای این جهان و دیگر نظمهای نوعی، بکار بندد. این کوشش او را به پروراندن نظریه‌های فرعی، بویژه آموزه راجع به آتش، و قوانین طبیعی سوق می‌دهد (بسنجید با یادداشت‌های ۷ و ۶ در همین فصل). ضمن تبیین ثبات ظاهری چیزهای دنیا، هراکلیتوس با استفاده وافر از عقاید پیشینیان، نظریه تخلخل و تکاثف^۱ و آموزه ایشان دایر بر

1. rarefaction and condensation

گردش افلاك را بسط می‌دهد و به صورت نظریه عمومی گردش ماده و تناوب در می‌آورد. اما به اعتقاد من، این بخش نه نقطه محوری، بلکه فرعی از تعالیم اوست و، باصطلاح، جنبه عذر و دفاع دارد زیرا می‌خواهد آموزه نو و انقلابی سیلان را با تجارب عامه و با تعلیمات پیشینیان آشتی دهد. از این رو، به عقیده من، هراکلیتوس از اصحاب مادیت مکانیکی نیست که قائل به چیزی مانند بقا و گردش ماده و انرژی باشد. موضع متمایل به سحر و جادوی او نسبت به قوانین و نظریه‌اش در باب وحدت اضداد، که متکی بر عرفان یا رازوری است، این نظر را درباره وی نفی می‌کند.

دعوی من مبنی بر اینکه سیلان عمومی نقطه محوری نظریه هراکلیتوس است به اعتقاد خودم به وسیله افلاطون تأیید می‌شود. تقریباً همه اشارات وی به هراکلیتوس^۱، گواه تأثیر عظیمی است که این آموزه محوری در متفکران آن دوره داشته‌است. این شواهد رك و راست و روشن بمراتب قویتر از قطعه جالب توجهی است که برنت می‌کوشد تعبیر خود را بر شالوده آن استوار کند و مع ذلك ذکر از هراکلیتوس در آن نیست^۲. (شاهد دیگر او، یعنی فیلن یهودی^۳، نمی‌تواند در برابر افلاطون و ارسطو چندان وزنی داشته‌باشد.) ولی حتی این قطعه [از رساله سوفسطائی] نیز کاملاً موافق با تعبیر ماست. (در مورد داوری قدری توأم با تردید برنت در باره ارزش این قطعه، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۵۶ (۷).) کشف هراکلیتوس دایر بر اینکه جهان عبارت از کلیت رویدادها یا احواد واقع است نه کلیت چیزها، به هیچ رو پیش پا افتاده و بی‌مقدار نیست. بهترین میزان این واقعیت این است که ویتگنشتاین

۱. رجوع کنید به: گرافولوس، ۴۰۱d، ۴۰۲a/b، ۴۱۱، ۴۷۳، ۴۴۵. ثئای تئوس، ۱۵۳c/d، ۱۶۵d، ۱۷۷c، ۱۷۹d، ۱۸۲a، ۱۸۳a. همچنین بسنجید با میهمانی، ۲۰۷d، و فیلوبوس، ۴۳a و نیز با ارسطو، ما بعد الطبيعة، ۱۰۷۸b۱۳، ۱۰۱۵a۱۳، ۹۸۷a۳۳.

۲. رجوع کنید به سوفسطائی، ۲۴۲d، که پیش از این به وسیله اوبروگ (Ueberweg) و تسلر در بحث از هراکلیتوس نقل شد.

3. Philo Judaeus

بتازگی لازم دیده دوباره آن را تأیید و تصریح کند و می گوید: «جهان کلیت امور واقع است، نه چیزها»^۱. (تأکید از من است.)

خلاصه بحث اینکه آموزه سیلان عمومی به نظر من بنیادی و برآمده از تجربه‌های اجتماعی هراکلیتوس است. تمام آموزه‌های دیگر او بنحوی، متفرع از آن است. نظریه راجع به آتش^۲ به عقیده من آموزه محوری در زمینه فلسفه طبیعی اوست - کوششی است برای آشتی دادن آموزه سیلان با تجربه ما از چیزهای با ثبات و پیوندی فراهم می‌کند با نظریات قدیمتر مربوط به گردش و دوران و سرانجام به نظریه قوانین منجر می‌گردد. آموزه وحدت اضداد به عقیده من کمتر جنبه محوری و بیشتر جنبه انتزاعی دارد و زمینه و پیشینه‌ای است برای قسمی نظریه منطقی و روش‌شناختی (که به ارسطو در صورتبندی قانون [امتناع] تناقض^۳ الهام بخشید) و با رازوری یا عرفان هراکلیتوس مرتبط است.

۳. به نقل از:

W. Nestle, *Die Vorsokratiker* (1905), 35.

۴. برای سهولت تشخیص قطعاتی که نقل می‌شود، شماره هر قطعه را هم در چاپ بای‌واتر^۴ (که برنت در کتاب خود به اقتباس آورده است)^۵ و هم در چاپ پنجم کتاب دیلس خواهیم داد.

هشت قطعه‌ای که در این بند نقل کرده‌ام به ترتیب عبارتند از:

(۱) و (۲) ب ۱۱۴، د ۱۲۱ (۵)، (۳) ب ۱۱۱، د ۲۹ (۵). (۴) ب ۱۱۱، د ۱۰۴ (۵)، (۵) ب ۱۱۲، د ۳۹ (۵). (۶) ب ۵، د ۱۷ (۵). (۷) ب ۱۱۰، د ۳۳ (۵)، (۸) ب ۱۰۰، د ۴۴ (۵).

۱. بسنجید با جمله ۱:۱ در:

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921-22.

۲. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۹۸۴a۷، ۹۸۶a۲، ۹۸۹a۲، ۹۹۶a۹.

۱۰۰۱a۱۵. طبیعت، ۲۰۵a۳.

3. law of contradiction

4. Bywater 5. *Early Greek Philosophy*.

۶. از این کتاب با علامت اختصاری «ب» یاد خواهد شد. (مترجم)

۷. بسنجید با افلاطون، جمهوری، ۵۸۶a/b.

۸. بسنجید با (د) (۵)، ج ۱، ص ۶۵، Bias 1.

۵. سه قطعه نقل شده در این بند عبارتند از: (۱) و (۲) ب ۴۱، د (۵) ۹۱. (۳) د (۵) ۷۴.

۶. دو قطعه نقل شده در این بند عبارتند از: (۱) ب ۲۱، د (۵) ۳۱.

(۲) ب ۲۲، د (۵) ۹۰.

۷. در مورد «میزانها» (یا قوانین یا «دوره‌ها») نزد هراکلیتوس، رجوع کنید به: ب ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۹ و د (۵) ۳۰، ۳۱، ۹۴ (در د (۵) ۳۱ «میزان» و «قانون»^۲ [logos] با هم آورده شده‌اند.)

پنج قطعه نقل شده در این بند عبارتند از: (۱) د (۵)، ج ۱، ص ۱۴۱، سطر ۲۱۰. (۲) ب ۲۹، د (۵) ۹۴. (۳) ب ۳۴، د (۵) ۱۰۰. (۴) ب ۲۰، د (۵) ۳۰. (۵) ب ۲۶، د (۵) ۶۶.

(۱) تصور قانون همبسته^۳ است با تصور تغییر یا سیلان چون تنها قوانین یا نظمها در درون سیلان می‌توانند ثبات ظاهری جهان را تبیین کنند. بارزترین نمونه‌های نظم شناخته شده نزد انسان در جهان متغیر عبارتند از دوره‌های طبیعی، یعنی روز و ماه قمری و سال (فصول). به اعتقاد من، نظریه هراکلیتوس در باب قانون از لحاظ منطقی در حد واسط بین نظریات بالنسبه جدیدتر درباره «قوانین علی»^۴ است (که لئوکیپوس^۵ و خصوصاً دموکریتوس بدانها قائل بودند) و قدرت تاریک و ناشناخته تقدیر که آناسکسیماندروس معتقد به آن بود. قوانین هراکلیتوس هنوز کیفیت «جادوئی» دارند - به سخن دیگر، او هنوز تمیز نگذاشته است میان نظمهای انتزاعی علی و قوانینی که، مانند تابوها، با اتکا به ضمانتهای اجرائی به اجرا گذاشته می‌شوند (بسنجید با فصل پنجم، یادداشت ۲). چنین می‌نماید که نظریه او درباره تقدیر ارتباطی داشته است با نظریه «سال بزرگ»^۶ یا «دوره یا چرخه بزرگ»^۷ مرکب از ۱۸۰۰۰ یا ۳۶۰۰۰ سال

۱. در مورد (۱) بسنجید با یادداشت ۲ در همین فصل.

2. law

۳. همچنین بسنجید با: *Diog. Laert.*, IX, 7.

۴. بسنجید با فصل پنجم، یادداشت ۲.

5. correlative

6. causal laws

7. Leucippus

8. «Great Year»

9. «Great Cycle»

عادی^۱. من به هیچ وجه فکر نمی‌کنم که این نظریه نشانی است بر اینکه هراکلیتوس واقعاً به سیلان عمومی معتقد نبود و تنها به گردشهای گوناگونی که همیشه به استقرار مجدد ثبات چارچوب می‌انجامیدند عقیده داشت. ولی فکر می‌کنم امکان این هست که او برای تصور هر قانونی ناظر بر تغییر و حتی تقدیر - بجز قانونی که متضمن تناوب باشد - با اشکال روبرو بود. (بسنجید همچنین با فصل سوم، یادداشت ۶.)

(۲) آتش سهمی اساسی در فلسفه طبیعی هراکلیتوس داراست. (ممکن است برخی تأثیرات ایرانی نیز در اینجا وجود داشته باشد.) شعله آتش نماد آشکار سیلان یا فرایندی است که از بسیاری جنبه‌ها مانند شیء، بنظر می‌رسد، و بدین‌سان تجربه راجع به چیزهای پایدار و با ثبات را تبیین می‌کند و این تجربه را با آموزه سیلان آشتی می‌دهد. این معنا را بآسانی می‌توان به موجودات زنده نیز تعمیم داد که همانند آتشند، منتها آهسته‌تر می‌سوزند. اما هراکلیتوس قائل به این است که همه چیزها در سیلانند و همه چیزها مانند آتشند، فقط سیلان‌شان دارای «میزانها» یا قوانین حرکتی متفاوتی است. «کاسه» یا «لانجینی» که آتش در آن می‌سوزد، در سیلانی بسیار آهسته‌تر از آتش است اما، با اینهمه، در سیلان است. تغییر می‌کند، سرنوشت و قوانین خاص خودش را دارد و حتی اگر مدت درازتری طول بکشد تا سرنوشتش متحقق شود، باز باید طعمه آتش گردد و در آن بسوزد. بدین‌سان، «آتش در پیشروی، همه چیز را داور است و محکوم می‌کند»^۲.

پس آتش نماد سکون ظاهری چیزهاست و این سکون را تبیین می‌کند به‌رغم حالت حقیقی سیلان در آنها. ولی نماد استحاله ماده از یک مرحله^۳ (سوخت) به مرحله دیگر نیز هست و بدین‌سان پیوندی ایجاد می‌کند بین نظریه شهودی^۴ هراکلیتوس در باب طبیعت و نظریه‌های پیشینیان او درباره تخیل و تکاثف و غیره. به همین وجه، زبانه کشیدن و فروخسپیدن آتش

۱. بسنجید، از جمله، با چاپ J. Adam از جمهوری افلاطون، ج ۲،

ص ۳۰۳.

۲. ب ۲۶، د (۵) ۶۶.

3. stage

4. intuitive theory

بر حسب اندازه سوخت فراهم شده نیز مصداق دیگری از يك قانون است. اگر این امر با نوعی تناوب تلفیق گردد، آنگاه می‌توان از آن در تبیین نظم دوره‌های طبیعی، مانند روزها یا سالها، استفاده کرد. (این روند فکری احتمالی باقی نمی‌گذارد که برنت حق داشته باشد روایات قدیمی دایر بر اعتقاد هراکلیتوس به حریقی ادواری یا تناوبی را که محتملاً با نظریه او در باب «سال بزرگ» مرتبط بود، با ناباوری تلقی کند).^۸

۸. سیزده قطعه نقل شده در این بند عبارتند از: (۱) ب ۱۰، (۵) د ۱۲۳. (۲) ب ۱۱، (۵) د ۹۳. (۳) ب ۱۶، (۵) د ۴۰. (۴) ب ۹۴، (۵) د ۷۳. (۵) ب ۹۵، (۵) د ۲۸۹. (۶) ب ۶، (۵) د ۱۹. (۷) ب ۳، (۵) د ۳۴. (۸) ب ۱۹، (۵) د ۴۱. (۹) ب ۹۲، (۵) د ۲. (۱۰) ب ۹۱a، (۵) د ۱۱۳. (۱۱) ب ۵۹، (۵) د ۱۰. (۱۲) ب ۶۵، (۵) د ۳۲. (۱۳) ب ۲۸، (۵) د ۶۴. ۹. عقاید هراکلیتوس از اغلب اصالت تاریخیان اخلاقی^۳ منسجمتر است. او قائل به اصالت تحقق اخلاقی و قضائی نیز هست. (در مورد اصطلاح اخیر، رجوع کنید به فصل پنجم.) می‌گوید: «در نزد خدایان همه چیزها زیبا و نیک و حقند؛ لیکن آدمیان برخی چیزها را حق و دیگر چیزها را ناحق می‌دانند.»^۴ گواه اینکه او نخستین اصالت تحقق قضائی بشمار می‌رود، افلاطون است.^۵ در مورد اصالت تحقق اخلاقی و قضائی عموماً، رجوع کنید به فصل پنجم (مطالب متن مربوط به یادداشتهای ۱۴ تا ۱۸) و فصل بیست و دوم.

۱۰. دو قطعه نقل شده در این بند عبارتند از: (۱) ب ۴۴، (۵) د ۵۳. (۲) ب ۶۲، (۵) د ۸۰. ۱۱. نه قطعه نقل شده در این بند عبارتند از: (۱) ب ۳۹، (۵) د ۱۲۶. (۲) ب ۱۰۴، (۵) د ۱۱۱. (۳) ب ۷۸، (۵) د ۸۸. (۴) ب ۴۵، (۵) د ۵۱. (۵) د ۸. (۶) ب ۶۹، (۵) د ۶۰. (۷) ب ۵۰، (۵) د ۵۹. (۸) ب

۱. ارسطو، طبیعت، ۲۰۵a۳؛ (۵) د ۶۶.

۲. (۴) و (۵) را بسنجید با افلاطون، جمهوری، ۴۷۶c و ۵۲۰c.

3. moral historicists

۴. ب ۶۱، (۵) د ۱۰۲. رجوع کنید به قطعه (۸) در یادداشت ۱۱.

۵. افلاطون، ثئییتوس، ۱۷۷c/d.

۶۱، د(۵) ۱۰۲. (۹) ۵۷، د(۵) ۵۸.

سیلان یا تغییر باید انتقال یا گذر باشد از يك مرحله یا خاصیت یا وضع به دیگری. از آنجا که سیلان مستلزم چیزی است که تغییر کند، هویت این چیز باید همان که هست بماند ولو به مرحله یا خاصیت یا وضع متضاد درآید. این امر، نظریه سیلان را با نظریه وحدت اضداد^۲ و با نظریه یکی بودن همه چیزها پیوند می‌دهد، بدین معنا که همه چیزها صرفاً مراحل یا ظواهر چیزی واحد و متغیرند (یعنی آتش).

البته بیقین نمی‌توان گفت که آیا «راهی که به بالا می‌رود» و «راهی که به پائین می‌آید» در اصل همچون راهی عادی به‌تصور درآمده‌است که اول از کوه بالا می‌رود و سپس دوباره پائین می‌آید (یا شاید از نظر شخصی که پائین است، بالا می‌رود و از نظر کسی بالاست، پائین می‌آید) و این استعاره بعدها به فرایندهای گردش یا دوران اطلاق شده‌است، یعنی به راهی که از زمین از طریق آب (شاید سوخت مایعی در کاسه؟) به سوی آتش بالا می‌رود و باز از آتش از طریق آب (یعنی باران؟) به سوی زمین پائین می‌آید؛ و یا هراکلیتوس این راه بالا و پائین را در اصل به این فرایند گردش ماده اطلاق کرده‌است. (با توجه به بسیاری تصورات مشابه در قطعه‌های بجامانده از هراکلیتوس، فکر می‌کنم شق اول محتمل‌تر است؛ رجوع کنید به متن.)

۱۲. چهار قطعه نقل‌شده در این بند عبارتند از: (۱) ب(۱۰۲)، د(۵) ۲۴. (۲) ب(۱۰۱)، د(۵) ۲۵. (۳) ب(۱۱۱)، د(۵) ۲۹. (۴) ب(۱۱۳)، د

۱. بسنجید با یادداشت ۹.

۲. بسنجید با ارسطو، طبیعت، ۱۸۵b۲۰.

۳. بسنجید با ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۰۵b۲۵، ۳۴ و ۱۰۲۴a۲۴، ۱۰۶۲a۳۲، ۱۰۶۳a۲۵.

۴. ترجمه نزدیکتری به اصل که جناس بکاررفته در کلام هراکلیتوس را بهتر حفظ کند، باید چنین باشد: «هرچه مرگ بزرگتر باشد، سرنوشتی که نصیب می‌برد بزرگتر است.» بسنجید همچنین با افلاطون، قوانین، ۹۰۳d/e و با جمهوری، ۶۱۷d/e.

۵. بخشی از بقیه این قطعه بالاتر نقل شده‌است. رجوع کنید به قطعه (۳) در یادداشت ۴.

(۵) ۴۹.

۱۳. بسیار محتمل بنظر می‌رسد که تعالیمی از قبیل نظریه قوم برگزیده، از این دوره منشأ گرفته باشد^۱ که، گذشته از دین یهود، چند دین دیگر معتقد به رستگاری نیز در آن بوجود آمده‌است.

۱۴. کنت نیز در فرانسه فلسفه‌ای اصالت تاریخی بوجود آورد و پرورانی که با روایت پروسی هگل [از این گونه فلسفه] چندان ناهم‌اند نیست. او هم مانند هگل سعی داشت موج انقلاب را متوقف کند^۲. در مورد علاقه لاسال به هراکلیتوس، رجوع کنید به فصل اول، یادداشت ۴. مشابهتی که در این زمینه میان سرگذشت اندیشه‌های اصالت تاریخی و تصورات مربوط به تکامل وجود داشته جالب خاطر است. هر دو از یونان، از امپدوکلس^۳ (انباذقلس) نیمه‌هراکلیتی سرچشمه گرفتند و در انگلستان و فرانسه در زمان انقلاب کبیر فرانسه از نو زنده شدند.

۱. بسنجید با: Meyer, *Geschichte des Altertums* به خصوص جلد اول.

۲. بسنجید با: F. A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, *Economica*, N. S. Vol. VIII, 1941, pp. 119 ff, 281 ff.

۳. Empedocles (حدود ۴۳۵-۴۹۵ قبل از میلاد) فیلسوف یونانی پیش از سقراط. (مترجم)

۴. برای اطلاع از روایت افلاطون از این نظریه، رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۱.

فصل سوم

۱. این توضیح درباره اصطلاح الیگارش‌ی را بسنجید با بخش‌های پایانی یادداشتهای ۴۴ و ۵۷ فصل هشتم.
۲. بسنجید بویژه با فصل دهم، یادداشت ۴۸.
۳. بسنجید با قسمت پایانی فصل هفتم، بخصوص یادداشت ۲۵ و فصل دهم، بویژه یادداشت ۶۹.
۴. بسنجید با: *Diogenes Laert.*, III, 1. در مورد بستگی‌های خانوادگی افلاطون و بخصوص این ادعا که نسبت خانواده پدرش به کودروس «و حتی به پوسیدون» می‌رسید، رجوع کنید به کتاب گروت.^۱ (همچنین رجوع کنید به کتاب مایر^۲ که در آن نظیر این سخن درباره خانواده کریتیاس - یعنی خانواده مادری افلاطون - نیز گفته شده است.) در رساله میهمانی (۲۰۸d)، افلاطون درباره کودروس چنین می‌گوید: «آیا تصور می‌کنی که آلکستیس^۳... یا آخیلئوس^۴... یا همین کودروس خود، برای نگه‌داشتن پادشاهی برای فرزندان‌شان به استقبال مرا می‌رفتند اگر انتظار نداشتند به خاطر فضیلت‌شان نام جاوید کسب کنند - چنانکه براستی یادشان در دل ما زنده است؟» افلاطون در خلامیدس (۱۵۷c) که از آثار اولیه و در تیمائوس (۲۰c) که از آخرین نوشته‌های اوست، به ستایش کریتیاس (یعنی خانواده مادری خود) می‌پردازد و در تیمائوس نسبت آن خانواده را به دروپیدس^۵ فرمانروای (archon) آتنی و دوست سولون می‌رساند.

۵. دو قطعه‌ای که افلاطون در شرح حال خویش نگاشته و در این بند آمده، منقول از نامه هفتم (۳۲۵) است. بعضی از محققان برجسته

1. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates* (ed. 1875), Vol. I, 114. 2. Meyer, op. cit., Vol. V, p. 66. 3. Alcestis
4. Achilles 5. Dropides

شك کرده‌اند که افلاطون برآستی نویسنده نامه‌ها باشد. (شاید این شبهه اساس کافی نداشته باشد؛ به نظر من بحث فیلد درباره این مسأله بسیار قانع کننده است) (بسنجید با فصل دهم، یادداشت ۵۷). اما، از سوی دیگر، حتی نامه هفتم نیز به نظر من اندکی مشکوک می‌آید زیرا بیش از حد آنچه را در رساله دفاعیه می‌خوانیم تکرار می‌کند و زیاد به مقتضای موقع سخن می‌گوید.) از این رو، گرچه مواظبت کرده‌ام که تعبیرم از مکتب افلاطونی عمدتاً بر پایه مندرجات معروفترین رسالات او باشد، به‌طور کلی این تعبیر با مطالب نامه‌ها نیز مطابقت دارد. برای تسهیل کار خوانندگان، در اینجا فهرستی از رساله‌هایی که اغلب در متن از آنها یاد شده، به ترتیب تاریخ احتمالی نگارش^۱ داده می‌شود: کریتون، دفاعیه، ائوئوفرون؛ پروتاگوراس، منون، گرگیاس؛ کراتولوس، منکسنوس، فایدون؛ جمه‌ودی؛ پارمنیدس، ثئایتوس، سوفسطائی، مرد سیاسی، فیله‌بوس؛ تیمائوس، کریتیاس؛ قوانین^۲.

۱. بسنجید با یادداشت ۵۶ (۸)، فصل دهم.

۲. نامه‌های رسالات به ضبط انگلیسی، به ترتیب:

Crito, Apology, Euthyphro; Protagoras, Meno, Gorgias; Cratylus, Menexenus, Phaedo; Republic; Parmenides, Theaetetus, Sophist, Statesman (Politicus), Philebus; Timaeus, Critias; Laws.

چنانکه خوانندگان می‌دانند، از بعضی از این رساله‌ها چند ترجمه به فارسی موجود است. گاهی عنوان يك رساله به صورت‌های مختلف به زبان ما برگردانده شده است. (مثلاً "جمهوری را آقای روحانی جمهور نامیده است؛ فایدون را شادروان فروغی و آقای زریاب خوئی فیدون، آقای داودی قیدن، آقای خدیوی زندفدون و آقای دریابندری فیدونو نوشته‌اند.) روش مترجم این کتاب همواره این بوده است که نام‌ها را تا جایی که ممکن است با تلفظی هرچه نزدیکتر به زبان اصلی به فارسی ضبط کند مگر در مواردی که اسمی در میان ما مردم از گذشته به تلفظی دیگر (ولو گاهی نادرست) معروف باشد (مانند سقراط و افلاطون و باستیل). از سوی دیگر چون یگانه دوره کامل آثار افلاطون به فارسی ترجمه‌ای است که به همت آقای محمد حسن لطفی و مرحوم رضا کاویانی فراهم آمده است و بسیاری از خوانندگان ممکن است به این ترجمه دسترس داشته باشند یا بخواهند مراجعه کنند، موارد اختلاف را بین آنچه ما داده‌ایم و آنچه این مترجم ضبط کرده‌اند در اینجا ذکر می‌کنیم. دفاعیه و ائوئوفرون ←

۶. (۱) افلاطون هیچ جا آشکارا نمی گوید که تحولات قلابی ممکن است خصلت ادواری داشته باشند. اما در دست کم چهار رساله - فایدون و جمهوری و مرد سیاسی و قوانین - اشاره ای به این معنا هست. البته اشاره افلاطون در این چند جا ممکن است به «سال بزرگ» هراکلیتوس باشد (بسنجید با فصل دوم، یادداشت ۶). لیکن این امکان نیز هست که اشاره نه مستقیماً به هراکلیتوس بلکه به امیدوکلس باشد که افلاطون نظریه او را صورت «ملایمتری» از نظریه هراکلیتوس راجع به وحدت همه سیلانها می دانست. او این عقیده را در قطعه ای معروف در رساله سوفسطائی بیان می کند (۲۴۲e). در آنجا گفته می شود - و ارسطو نیز می گوید^۱ - که چرخه ای تاریخی وجود دارد شامل دوره ای که در آن عشق حاکم است و دوره ای دیگر که در آن ستیزه فرمان می راند. ارسطو می گوید که امیدوکلس معتقد بود دوره کنونی «دوره سلطنت ستیزه است چنانکه دوره پیشین دوره عشق بود». این پافشاری بر اینکه سیلان حاکم بر دوره کیهانی مسا قسمی ستیزه بشمار می رود و بنا بر این بد است، مطابقت نزدیک دارد هم با نظریه های افلاطون و هم با تجربه هایی که برای او حاصل شده بود. طول مدت «سال بزرگ» احتمالاً عبارت از دوره ای است که پس از آن تمام اجرام آسمانی به همان وضع نسبت به یکدیگر بازمی گردند که در لحظه آغاز احتساب این دوره داشتند (و بدین قرار کوچکترین مضرب مشترک دوره های «هفت سیاره» از کار درمی آید).

(۲) در قطعه ای در فایدون که بالاتر در بند (۱) ذکر شد، نخست اشاره می شود به نظریه هراکلیتوس درباره اینکه تغییر از هر وضع به وضع مقابل و از هر چیز به ضد آن صورت می پذیرد و گفته می شود «آنکه کوچکتر یا کمتر می شود یقیناً زمانی در گذشته بزرگتر یا بیشتر بوده است...» (۷۰e/۷۱a). سپس در ادامه سخن به قانون ادواری تحول

→ و کراتولوس و ثئایتوس و سوفسطائی و فیله بوس را لطفی و کاویانی به ترتیب آپولوژی و اوتیفرون و کراتیلوس و ته لئیتوس و سوفیت و فیلیس ضبط کرده اند. (مترجم)

۱. بسنجید با ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۵۵a ۲۵.

۲. ارسطو، کون و فساد، ب ۶، ۳۳۴a ۶.

اشاره می‌رود: «آیا دو فرایند وجود ندارند که همیشه در جریانند، از یک انتهاالیه به نقطه مقابل و دوباره به جای اول...؟» (فایلدون، همان جا). اندکی بعد (۷۲a/b) بحث به این صورت ادامه می‌یابد که: «اگر تحول فقط به خط مستقیم صورت می‌گرفت و در طبیعت تلافی و تناوب وجود نداشت... همه چیزها در پایان دارای خواص واحد می‌شدند... و دیگر تحولی انجام نمی‌پذیرفت.» چنین بنظر می‌رسد که گرانش کلی فایلدون بیش از رساله‌های بعد به خوش‌بینی است (و ایمان بیشتری نسبت به آدمی و عقل انسان در آن به چشم می‌خورد)، ولی اشاره مستقیمی به رشد و تحول تاریخی بشر وجود ندارد.

(۳) اما در جمهوری از این گونه اشارات هست. در کتاب هشتم و کتاب نهم آن رساله، وصف مفصلی از تباهی و انحطاط تاریخی داده شده که اینجا در فصل چهارم مورد بحث قرار گرفته است. این وصف با مقدمه‌ای در باب داستان هبوط انسان و داستان عدد آغاز می‌شود که در فصلهای پنجم و هشتم درباره آن بیشتر بحث کرده ایم. ادام در چاپ خود از جمهوری^۱ بحث این داستان را «زمینه‌ای» می‌خواند که «فلسفه تاریخ افلاطون در آن گنجانیده شده است»^۲. داستان حاوی هیچ گونه اظهار صریح درباره خصلت ادواری تاریخ نیست ولی چند کنایه قدری مرموز در بر دارد که به موجب تعبیر جالب خاطر اما نامتینن ارسطو (و ادام) ممکن است اشاره به «سال بزرگ» هراکلیتوس - یعنی تحول ادواری - باشد^۳.

(۴) از این گذشته، اسطوره‌ای در مرد میبایی هست (۲۶۸e-۲۷۴e) که به موجب آن، خدا خودش جهان را به طول نیم چرخه از دوره بزرگ عالم به پیش می‌راند. هنگامی که از این کار دست می‌کشد، جهان که تاکنون به جلو حرکت می‌کرده است، باز به عقب می‌غلطد. بدین سان، در هر چرخه، دو نیم چرخه یا نیم دوره داریم، یکی حرکت به

1. *The Republic of Plato*, J. Adam (ed.), 1902, 1921.

۲. همان کتاب، ج ۲، ص ۲۱۰.

۳. بسنجید با فصل دوم، یادداشت ۶ و همان کتاب ادام، ج ۲، ص ۳۰۳. سخنی که درباره امپدوکلس گفته شده (ص ۳۰۳ به بعد) نیازمند تصحیح است؛ رجوع کنید به بند (۱) همین یادداشت.

جلو که به وسیله خدا هدایت می‌شود و مشتمل بر دوره بدون جنگ و ستیز است، و دیگری حرکت به عقب وقتی خدا جهان را رها می‌کند و این همان دوره آشفتگی و پریشانی و ستیز متزاید است، یعنی دوره‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم. نهایتاً وضع بقدری بد و خراب خواهد شد که خدا دوباره فرمان را بدست خواهد گرفت و برای اینکه جهان را از نابودی کامل نجات دهد، جهت حرکت را معکوس خواهد کرد.

این اسطوره شباهتهای بسیار دارد با اسطوره امیدوکلس که در بند (۱) ذکر آن گذشت و احتمالاً با «سال بزرگ» هراکلیتوس. ادام^۱ تشابه آن را با داستان هسیودوس نیز متذکر می‌گردد.

یکی از نکات حاوی اشاره به هسیودوس، عصر زرین کرونوس است. توجه به این امر حائز اهمیت است که آدمیان این عصر همه خاکزادند. این وجه اشتراکی بدست می‌دهد با اسطوره خاکزادان و وجود فلز در انسانها که در جمهوری سهمی ایفا می‌کند (۴۱۴b) به بعد و ۵۴۶c به بعد) و پائینتر در فصل هشتم مورد بحث قرار خواهد گرفت. در رساله میهمانی نیز (۱۹۱b) به اسطوره خاکزادان اشاره شده است. این شاید کنایه‌ای به این ادعای عامیانه باشد که آنها نیز - «مانند ملخ» - بومی یا متعلق به خاک^۲ هستند. (بسنجید با فصل چهارم، یادداشت ۳۲ (۱) (ه) و فصل هشتم، یادداشت ۱۱ (۲).)

اما وقتی بعداً در مرد سیاسی (۳۰۲b) به بعد) شش شکل ناقص و نارسای حکومت بر حسب نقص و نارسائی بترتیب درجه‌بندی می‌شوند، دیگر هیچ اشاره‌ای به نظریه ادواری تاریخ یافت نمی‌شود و چنین می‌نماید که این شکلها همه نسخه‌های منحط بهترین یا کاملترین دولت و گامهای پیاپی در فرایند انحطاط و زوال محسوب می‌گردند (بسنجید با مرد سیاسی (۲۹۳d، ۲۹۷c، ۳۰۳b). به عبارت دیگر، چه در اینجا و چه در جمهوری، وقتی پای مسائل مشخص تاریخی به میان می‌آید، افلاطون به همان بخش از چرخه که به تباهی و پوسیدگی می‌انجامد اکتفا می‌کند.

۱. همان کتاب، ج ۲، ص ۲۹۶ به بعد.

۲. autochthonous مشتق از واژه یونانی chthon به معنای خاک. (مترجم)

* (۵) نظیر این ملاحظات در مورد قوانین هم صادق است. در سومین کتاب این رساله (۶۷۷b - ۶۷۶ b/c)، چیزی شبیه نظریه‌ای ادواری طرح می‌شود و افلاطون به تحلیل مفصل‌تر آغاز یکی از دوره‌ها یا چرخه‌ها می‌پردازد. اندکی بعد (۶۷۸e و ۶۷۹c) معلوم می‌شود که این آغاز، عصری زرین است به‌جوی که دنباله داستان به صورت حکایت خرابی و زوال درمی‌آید. شایان تذکر است که آموزه افلاطون دایر بر اینکه سیاره‌ها هر یک خدائی بشمار می‌روند و نیز این آموزه که خدایان در زندگی بشر مؤثرند (و همچنین اعتقاد وی به اینکه در تاریخ نیروهای کیهانی دست‌اندر کارند)، سهمی مهم در نظریه‌های نوافلاطونیان در باب احکام نجوم داشت. هر سه آموزه را می‌توان در رساله قوانین یافت (رجوع کنید، فی‌المثل، به ۸۲۱b-d و ۸۹۹b و ۸۹۹d-۹۰۵d و ۶۷۷a به بعد). باید متوجه بود که علم احکام نجوم در اعتقاد به سرنوشت مقرر و معینی که قابل پیش‌بینی است با اصالت تاریخ شریک است. اعتقاد مشترک میان این علم و برخی صور مهم اصالت تاریخ (بویژه مارکسیسم و مکتب افلاطونی) این است که با وجود امکان پیش‌بینی آینده، ما نیز تا اندازه‌ای در آن مؤثریم بخصوص اگر واقعاً بدانیم که چه پیش خواهد آمد.*

(۶) گذشته از چنین اشارات محدود، چیز دیگری نیست که نشان دهد افلاطون بخش روبه‌بالا یا روبه‌پیش چرخه را بجد تلقی می‌کرد. اما سوای وصف مفصل و مبسوطی که در جمهوری آمده و شرحی که بالاتر در بند (۵) نقل شد، بسیاری گفته‌های دیگر نیز وجود دارد که حاکی از اعتقاد بسیار جدی او به حرکت به‌سوی پائین، یعنی انحطاط و زوال در تاریخ، است. در این زمینه، باید بخصوص دو رساله تیمائوس و قوانین را در نظر گرفت.

(۷) در تیمائوس (۴۲b) به بعد، ۹۰c به بعد و بویژه ۹۱d به بعد؛ همچنین فایدوس^۱، ۲۴۸d به بعد، افلاطون چیزی را وصف می‌کند که می‌توان به آن منشأ انواع از راه انحطاط نام داد (بسنجید با فصل

۱. astrology که صنعت تنجیم و علم احکام و علم نجات هم گفته شده است. (مترجم).

چهارم، مطالب مربوط به یادداشت ۴ در متن و فصل یازدهم، یادداشت ۱۱): مردها اول به زن انحطاط پیدا می‌کنند و سپس به جانوران پائینتر. (۸) در کتاب سوم قوانین (همچنین کتاب چهارم، ۷۱۳a به بعد)، به نظریه مفصلی در باب انحطاط تاریخی برمی‌خوریم که تا حد زیادی شبیه نظریه‌ای است که در جمهوری آمده است (رجوع کنید به اشاره کوتاهی که به دوره یا چرخه شده است و بالاتر ذکر کردیم). همچنین رجوع کنید به فصل آینده، خصوصاً یادداشتهای ۳ و ۶ و ۷ و ۲۷ و ۳۱ و ۴۴.

۷. فیلد هم عقیده‌ای مشابه درباره هدفهای سیاسی افلاطون دارد و می‌نویسد: «هدف عمده فلسفه افلاطون را می‌توان سعی در استقرار مجدد معیارهایی برای اندیشه و رفتار در تمدنی ظاهراً در آستانه از هم پاشیدگی دانست.^۱» همچنین رجوع کنید به فصل ششم؛ یادداشت ۳ و مطالب متن.

۸. من نیز به پیروی از اکثر مراجع قدیمتر و بسیاری از مراجع معاصر (مانند فیلد و کورنفرد^۲ و راجرز^۳) و برخلاف برنت و تیلر، بر این باورم که نظریه سود یا مثل تقریباً تماماً از افلاطون است نه از سقراط، هر چند افلاطون آن را از زبان سقراط، که سخنگوی اصلی [در رسالات] اوست، باز می‌گوید. گرچه رساله‌های افلاطون تنها مأخذ درجه اول ما برای اطلاع از تعلیمات سقراط است، به عقیده من در این رسالات می‌توان بین کیفیات «سقراطی» - یعنی از لحاظ تاریخی حقیقی - و خصوصیات «افلاطونی» سخنگوی افلاطون موسوم به «سقراط» فرق گذاشت. مسأله معروف به مسأله [هویت] سقراط در فصلهای ششم و هفتم و هشتم و نهم مورد بحث قرار گرفته است. همچنین رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۵۶.

۹. اصطلاح «مهندسی اجتماعی» بنظر می‌رسد نخستین بار به وسیله راسکو پاوند در کتاب او موسوم به مدخل فلسفه حقوق^۴ بکار برده شده

1. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries* (1930), p. 91.

2. F.M. Cornford 3. A.K. Rogers

4. Rosco Pound, *Introduction to the Philosophy of Law* (1922), p. 99.

باشد. * (براین مگی می گوید تقریباً یقین دارد که [سیدنی و بیاترینس] وب پیش از ۱۹۲۲ این اصطلاح را بکار برده اند.) * او این اصطلاح را به مفهوم «تدریجی یا جزء بجزء»^۱ استعمال می کند. ایستمن در کتاب هادکسیسم آیا علم است؟^۲ آن را به مفهومی دیگر بکاره سی برد. این کتاب را من پس از اینکه متن کتاب خودم نوشته شده بود، خواندم. بنابراین، اصطلاح «مهندسی اجتماعی» را بدون قصد اشاره به مصطلحات ایستمن بکار برده ام. تا جایی که می بینم، او خواهان و مدافع شیوه برخوردی است که من آن را در فصل نهم زیر عنوان «مهندسی اجتماعی ناکجا آبادی» مورد انتقاد قرار داده ام. (بسنجید با فصل نهم، یادداشت ۱ و فصل پنجم، یادداشت ۱۸ (۳).) هپوداموس ملطی^۳ را که متخصص شهرسازی بود، شاید بتوان نخستین مهندس اجتماعی معرفی کرد.^۴

اصطلاح «تکنولوژی اجتماعی» را سیمکین به من پیشنهاد کرد. باید روشن کنم که در بحث از مسائل مربوط به روش، تأکید عمده من بر کسب تجربه عملی از نهادهاست. بسنجید با فصل نهم، خصوصاً متن مربوط به یادداشت ۸. برای اطلاع از تحلیل مفصلتر مسائل راجع به روش و مربوط به مهندسی اجتماعی و تکنولوژی اجتماعی، رجوع کنید به بخش سوم کتاب من، فقر تادیخیگری (چاپ ۱۹۶۰).

۱۰. قطعه ای که نقل شد از کتاب من، فقر تادیخیگری، ص ۶۵، است. «نتایج نامقصود اعمال بشر» با شرح و بسط بیشتر در فصل چهاردهم مورد بحث قرار گرفته است. رجوع کنید بویژه به یادداشت ۱۱ و مطالب مربوط به آن در متن.

۱۱. من معتقدم که میان امور واقع و تصمیمها یا خواستها (یعنی بین «هست» و «باید») دوگانگی یا ثنویتی موجود است. به سخن دیگر، معتقدم محال است بتوان تصمیمها یا خواستها را به امور واقع تحویل کرد،

1. piecemeal 2. M. Eastman, *Marxism-Is It Science?* (1940).

3. Hippodamus of Miletus

۴. بسنجید با ارسطو، سیاست، ۲۲ b ۱۲۷۶ و نیز:

R. Eisler, *Jesus Basileus*, II, p. 754.

هرچند البته می‌توان با آنها همچون امور واقع برخورد کرد. در فصل پنجم (متن مربوط به یادداشتهای ۴ و ۵) و فصلهای بیست و دوم و بیست و چهارم بیشتر در این باره سخن گفته‌ام.

۱۲. شواهد مؤید این تعبیر از نظریه افلاطون در باب بهترین دولت، در سه فصل آینده آمده‌است. عیالاً خوانندگان را به مرد سیاسی ۲۹۳d/e، قوانین ۷۱۳b/c و تیمائوس ۲۲d به بعد و بخصوص ۲۵e و ۲۶d ارجاع می‌دهم.

۱۳. بسنجید با گزارش مشهور ارسطو در این باره که بعداً در همین فصل نقل خواهد شد (رجوع کنید بویژه به یادداشت ۲۵ و مطالب مربوط در متن).

۱۴. چنانکه در کتاب گروت^۱ نشان داده شده‌است.

۱۵. قطعاتی که نقل شد برگرفته از تیمائوس ۵۰c/d و ۵۱e- ۵۲b است. این تمثیل که در آن صوت یا مثال همچون پدر، و مکان همچون مادر چیزهای محسوس وصف شده‌است، حائز اهمیت و دارای بستگیهای دامنه‌دار است. بسنجید همچنین با یادداشتهای ۱۷ و ۱۹ در همین فصل و فصل دهم، یادداشت ۵۹.

(۱) شباهتی بین این تمثیل و اسطوره خائوس^۲ هسیودوس وجود دارد که در آن گشادگی یا شکاف^۳ (فضا، ظرف) مطابق است با مادر و اروس^۴ مطابق است با پدر یا مثال. خائوس، اصل است و مدت‌های دراز، مسأله تبیین علی^۵ (خائوس = علت) همچنان به صورت مسأله اصل یا آغاز^۶ (arche) یا زایش و تکوین باقی بود.

(۲) مادر یا مکان مطابقت دارد با امر نامحدود و بیمرز نزد آناکسیماندروس و فیثاغوریان. مثال یا صوت [= ایده]، نر است و، بنا-

1. G. Grote, op. cit., Vol. III, note u, pp. 267 f.

۲. myth of chaos (خائوس = خواء، هاویه). رجوع کنید به توضیحی (ص. ۴۹) که قبلاً درباره این مفهوم داده‌ایم. (مترجم)

3. gap

۴. Eros خدای عشق. (مترجم)

5. causal explanation

6. origin

براین، باید مطابق باشد با امر معین (یا محدود) نزد فیثاغوریان. محدود (در مقابل بیمرز)، نر (در مقابل ماده)، روشنی (در مقابل تاریکی) و خوب (در مقابل بد) همه به یک سوی جدول فیثاغودی اضداد یا متقابلان تعلق دارند^۱. از این رو، می‌توان انتظار داشت که مثل [= ایده‌ها] به روشنائی و نیکی وابستگی داشته باشند. (بسنجید با بخش پایانی یادداشت ۳۲، فصل هشتم).

(۳) مثالها [= ایده‌ها] مرز یا حدند؛ معینند در مقابل مکان نامعین، و خود را مانند مهر لاستیکی یا، به عبارت بهتر، قالب، منطبع و منقوش می‌کند (بسنجید با یادداشت ۱۷ (۲) در همین فصل) بر مکان (که نه تنها مکان بلکه در عین حال همان ماده شکل نیافته^۲ آناکسیماندروس یا خمیره فاقد خواص است) و بدین سان چیزهای محسوس را تکوین می‌بخشند.

* آقای مابت لطفی نشان داد و توجه مرا به این واقعیت جلب کرد که نزد افلاطون، صود یا مثل خود را بر مکان منطبع نمی‌کند بلکه به وسیله صانع^۳ بر آن مرتسم یا منقوش می‌گردند. چنانکه ارسطو هم اشاره می‌کند^۴، نشانه‌هایی از اینکه صود «نه تنها علت هستی، بلکه علت تکوین (یا صیروت) نیز هستند» حتی در رساله فایدون (۱۰۰d) یافت می‌شود.*

(۴) در نتیجه عمل تکوین، مکان - یعنی ظرف - بکار می‌افتد، بنحوی که در سیلانی هراکلیتی یا امپدوکلی - که در حقیقت عمومی است زیرا حرکت حتی به خود چارچوب، یعنی فضای (بیمرز)، نیز تسری می‌یابد - همه چیز به جنبش درمی‌آید. (در مورد تصور هراکلیتی اخیر از ظرف، رجوع کنید به کراتولوس ۴۱۲d).

۱. بسنجید با: ارسطو، مابعدالطبیعه، ۹۸۶ a ۲۲ به بعد.

2. unformed matter

۳. Demiurge (یا دمی‌اورگوس). صانع غیر خالق که افلاطون در تیمائوس از او گفتگو می‌کند. (مترجم)

۴. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۸۰ a ۲.

۵. واژه‌ای که نویسنده بکاربرده (labor) به معنای وارد درد زایمان شدن نیز هست. شاید با توجه به موضوع، بیفایده نباشد اگر خوانندگان این مفهوم را نیز در ذهن داشته باشند. (مترجم)

(۵) این وصف، یادآور «طریق گمان و همی»^۱ پارمنیدس است که در آن، جهان تجربه و سیلان از امتزاج دو متقابل - مثلاً روشن (یا داغ یا آتش) با تاریک (یا سرد یا خاک) - آفریده می‌شود. پیداست که صود یا مثل افلاطون با امور نخست [یعنی روشن و داغ و آتش] و فضا یا آنچه بیمرز است با امور دوم [یعنی تاریک یا سرد یا خاک] متناظرند، بویژه اگر در نظر بگیریم که مکان ناب یا مجرد نزد افلاطون با ماده نامتعین^۲ خویشاوندی نزدیک دارد.

(۶) تقابل میان متعین و نامتعین^۳ بنظر می‌رسید بخصوص پس از کشف بسیار مهم اصم بودن جذر عدد ۲، با تقابل بین عقلانی و غیر عقلانی^۴ تناظر پیدا کرده باشد. اما چون پارمنیدس امر عقلانی را همان وجوده می‌داند، لازم می‌آید که مکان یا امر غیرعقلانی به لاجود^۵ تعبیر گردد. به عبارت دیگر، جدول فیثاغوری متقابلان را باید گسترش داد تا عقلانیت را (در مقابل غیرعقلانیت) و وجود را (در مقابل لاجود) در بر بگیرد. (این موافق قول ارسطو است که یک جا (۱۰۰۴b ۲۷) در *ما بعد الطبیعه* می‌گوید «همه اعداد به وجود و لاجود قابل تحویلند» و جای دیگر (۱۰۷۲a ۳۱) یک سمت جدول - طرف وجود - را متعلق اندیشه [عقلانی] توصیف می‌کند و باز در جای دیگر (۱۰۹۳b ۱۳) توان بعضی اعداد را - ظاهراً در مقابل جذرشان - به همین سمت می‌افزاید. این

1. «Way of Delusive Opinion»

2. indeterminate matter

3. determinate and indeterminate

۴. عدد اصم (یا گنگ) را در انگلیسی irrational number و عدد منطق (یا گویا) را rational number می‌گویند. معنای غیرریاضی کلمه rational عقلی یا عقلانی یا معقول یا استدلالی است و هکذا، به عکس آن، معنای irrational. پس لفظاً (نه اصطلاحاً) عدد منطق را می‌بایست عدد عقلانی یا معقول و عدد اصم را عدد غیر عقلانی یا نامعقول ترجمه کنیم. اما در فارسی هم می‌گوییم انسان حیوانی گویا یا ناطق است و این ناظر به همان معناست. بنابراین، خوانندگان باید آنچه را گفته شد در خاطر داشته باشند و هر جا در متن، امور غیرعقلانی و اعداد اصم در یک ردیف قرار داده شدند، به این اشتراك لفظی در انگلیسی (که از زبان یونانی سرچشمه می‌گیرد) توجه کنند. (مترجم)

5. being

6. non-being

ملاحظه، سخن ارسطو را در مابعدالطبیعه (۲۷ ۹۸۶b) تبیین می‌کند. بدین ترتیب، شاید لازم نباشد مانند کورنفرد فرض را بر این گذاشت^۱ که قطعه ۵۴/۵۳، ۸ پارمنیدس را ارسطو و تئوفراستوس^۲ سوء تعبیر کرده‌اند، زیرا اگر جدول متقابلان را به این وجه گسترش دهیم، تعبیر بغایت مقنع کورنفرد از این قطعه بسیار حساس، با سخن ارسطو سازگار می‌شود. (۷) کورنفرد در مقاله خویش (ص ۱۰۰) توضیح می‌دهد که در پارمنیدس سه «طریق» موجود است: طریق راستی، طریق لاجود و طریق نمود^۳ (یا، اگر خواندن آن به این نام روا باشد، طریق گمان وهمی). او نشان می‌دهد (ص ۱۰۱) که این سه طریق متناظرند با سه ناحیه مورد بحث در جمهوری: جهان کاملاً حقیقی و معقول مثل، جهان کاملاً غیرحقیقی و بالاخره جهان گمان (که پایه آن ادراک چیزهای در سیلان است). او همچنین نشان می‌دهد (ص ۱۰۲) که افلاطون این موضع خویش را در رساله سوفسطائی تعدیل می‌کند. به این گفته، چند ملاحظه با عنایت به قطعه‌هایی در تیمائوس که این یادداشت ضمیمه آن شده است، باید افزود.

(۸) تفاوت عمده بین جمهوری و تیمائوس این است که صود یا مثل در رساله اول، باصطلاح، متحجّرند و در رساله دوم به مقام خدائی رسانده می‌شوند. صود در جمهوری به «واحد» پارمنیدی شباهتی بمراتب نزدیکتر دارند تا در تیمائوس (بسنجید با حاشیه ادم به قسمت ۳۱ و ۲۸ ۳۸۰d جمهوری). این تحول عاقبت به رساله قوانین می‌انجامد که در آن نفسها عمدتاً جانشین مثالها می‌شوند. تفاوت قاطع در این است که مثل پیش از پیش به نقطه آغاز حرکت و علت تکوین یا، چنانکه در تیمائوس می‌آید، به پدر چیزهای متحرک مبدل می‌گردند. بزرگترین اختلاف شاید بین فایدون و قوانین باشد. در فایدون (۷۹e) می‌خوانیم که: «نفس به امور دگرگونی-ناپذیر بینهایت شبیه‌تر است؛ حتی ابله‌ترین شخص هم نمی‌تواند منکر این شود.» (بسنجید همچنین با جمهوری، ۵۸۵c و ۶۰۹b به بعد). در قوانین

۱. رجوع کنید به مقاله بسیار عالی او:

F. M. Cornford, «Parmenides' Two Ways», *Class. Quart.*, XVII, 1933, p. 108. 2. Theophrastus 3. the way of Seeming

(۸۹۵c/۸۹۶a) این پرسش به میان می‌آید که: «تعریف آنچه 'نفس' نامیده می‌شود، چیست؟ آیا می‌توانیم هیچ تعریفی تصور کنیم جز اینکه... 'حرکتی [است] که خود خویش را به جنبش درمی‌آورد؟» (بسنجید همچنین با فایدوس، ۲۴۵c به بعد). انتقال بین این دو موضع به‌توسط رساله سوفسطائی انجام می‌گیرد (که صودت یا مثال خود حرکت را وارد بحث می‌کند) و نیز به‌توسط تیمائوس (۳۵a) که به توصیف صود «الاهی و لایتغیر» و اجسام متغیر و فسادپذیر می‌پردازد. این ظاهراً تبیین می‌کند که چرا در قوانین (۸۹۴d/e) گفته می‌شود که حرکت نفس «از لحاظ منشأ و قدمت، اول است» و چرا نفس، «کهنترین و الاهی‌ترین همه چیزهائی [توصیف می‌گردد] که حرکتشان چشمه همیشه زاینده هستی حقیقی است» (۹۶۶e). (چون افلاطون معتقد بود که همه چیزهای زنده از نفس برخوردارند، ممکن است ادعا شود که او پذیرفته‌است که اصلی لااقل بعضاً صوری باید در درون چیزها حاضر باشد. این نظر بسیار به مکتب ارسطوئی نزدیک است بخصوص با توجه به این اعتقاد بدوی و شایع که همه چیزها زنده‌اند.) (بسنجید همچنین با فصل چهارم، یادداشت ۷).

(۹) در این سیر تحولی اندیشه افلاطون - تحولی که نیروی سائق آن تمایل به تبیین جهان سیلان به یاری مثالهاست، یعنی تمایل به لااقل قابل فهم کردن شکاف بین جهان عقل و جهان گمان، گو اینکه این شکاف قابل پل زدن نیست - سهم اساسی با سوفسطائی است. این رساله گذشته از اینکه به گفته کورنفرد (همان نوشته، ص ۱۰۲) جایی برای کثرت مثالها می‌گشاید، در استدلالی علیه موضع پیشین خود افلاطون (۲۴۸a) نشان می‌دهد که مثالها (الف) علل فعالی هستند که ممکن است در تعامل یا کنش و واکنش^۱ با، مثلاً، ذهن قرار گیرند؛ (ب) به رغم این امر، دگرگونی‌ناپذیرند، گو اینکه اکنون مثال حرکت هم وجود دارد که ساکن نیست و تمام چیزهای متحرک از آن بهره می‌برند؛ و (ج) دارای توان آمیختن با یکدیگرند. بعلاوه، سوفسطائی مفهوم «لاوجود» را، که در تیمائوس با مکان یکی معرفی می‌شود، وارد بحث می‌کند^۲، و بدین‌سان،

1. interaction

2. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 1935, note to 247.

امکان می‌دهد که مثل با آن اختلاط بیابند^۱ و جهان سیلان را پدیدآورند که موضع آن در حد واسط میان وجود مثالها و لاجود مکان یا ماده است. (۱۰) غرض نهائی من دفاع از این دعوی است که در متن مطرح کرده‌ام دایر بر اینکه مثل نه تنها بیرون از مکان بلکه خارج از زمانند، هر چند در آغاز زمان با این جهان در تماس بوده‌اند. این به عقیده من فهم این مطلب را آسانتر می‌کند که چگونه مثل به عمل می‌پردازند بی‌آنکه در حرکت باشند زیرا هرگونه حرکت یا سیلان در زمان و مکان صورت می‌گیرد. به اعتقاد من، افلاطون مسلم فرض می‌کند که زمان، دارای آغاز است و بسا عنایت به بسیاری اشاره‌ها حاکی از اینکه انسان یکی از نخستین مخلوقات بوده است، تصور می‌کنم این مستقیم‌ترین تعبیر این قطعه در قوانین باشد (۷۲۱c) که می‌گوید: «نژاد آدمی هم‌زاد زمان است». (در این نکته من اندکی با کورنفرد اختلاف نظر دارم^۲).

(۱۱) خلاصه اینکه، مثل در سیلان نیستند و از نسخه‌های متغیر و رو به تباهی خود قدیمتر و بهترند. (رجوع کنید همچنین به فصل چهارم، یادداشت ۳).

۱۶. بسنجید با یادداشت ۴ در همین فصل.

۱۷. (۱) کاری که خدایان در تیمائوس بر عهده دارند مانند کاری است که در متن توصیف کرده‌ایم. همانگونه که مثل، اشیاء را نقش می‌زنند، خدایان نیز جسمهای آدمیان را شکل می‌بخشند. تنها نفس انسان به وسیله خود صانع (دمی‌اورگوس) آفریده می‌شود که جهان و خدایان را نیز می‌آفریند. (در قوانین (۷۱۳c/d) کنایه دیگری نیز وجود دارد که خدایان، پدرسالارند.) آدمیان - یعنی فرزندان ضعیف و منحط خدایان - از آن پس بازهم در معرض انحطاط بیشترند. (بسنجید با یادداشت ۶ (۷) در این فصل و با فصل پنجم، یادداشتها ۳۷ تا ۴۱).

(۲) در قطعه‌ای جالب نظر در قوانین (۶۸۱b)؛ رجوع کنید همچنین به فصل چهارم، یادداشت ۳۲ (۱) (الف)، برمی‌خوریم به اشاره‌ای دیگر به شباهت میان نسبت مثل با چیزها و نسبت والدین با

1. *Philolaus*, fragments 2, 3, 5, Diels (5th ed.).

2. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937, pp. 145, 26 f.

فرزندان. در این قطعه، اصل و منشأ قوانین به وسیله نفوذ و تأثیر سنت و، خاصه، با انتقال نظمی سخت و نرمی ناپذیر از والدین به فرزندان توجیه می‌گردد و گفته می‌شود: «و ایشان [یعنی والدین] بیقین قالب فکری خود را بر فرزندانیشان و بر فرزندان فرزندانیشان نقش می‌کنند.»

۱۸. بسنجید با فصل هشتم، یادداشت ۴۹، بویژه با قسمت (۳) آن یادداشت.

۱۹. بسنجید با تیمائوس، ۳۱a. اصطلاحی که من به طور آزاد «آن چیز برتر که سرنمونه آنهاست» ترجمه کرده‌ام، غالباً به وسیله ارسطو به معنای «اسم عام» یا «اسم جنس» بکار می‌رود، یعنی «چیزی که عام یا کلی است» یا «برتر و فائق» و «دربرگیرنده» است. گمان می‌کنم معنای اصلی آن «در برگیرنده» یا «پوشاننده» باشد به مفهومی که قالب، چیزی را که قالب‌گیری می‌کند، دربرمی‌گیرد یا می‌پوشاند.

۲۰. بسنجید با جمهوری، ۵۹۷c. همچنین رجوع کنید به ۵۹۶a (و حاشیه دوم ادم بر ۵۹۶a) که می‌گوید: «زیرا باید بیاد بیاوری که ما عادت داریم برای هر گروه از چیزهای خاص که همه را به يك نام می‌خوانیم صودت یا مثالی وضع کنیم.»

۲۱. قطعه‌های بیشمار در آثار افلاطون هست. تنها اکتفا می‌کنم به فایدون (مثلاً ۷۹a)، جمهوری (۵۴۴a)، ثئایتوس (۱۷۹d/e) و ۱۵۲d/e و تیمائوس (۲۸b/c، ۲۹c/d و ۵۱d به بعد). ارسطو به این مطلب از جمله در مابعدالطبیعه اشاره می‌کند (۹۸۷a ۳۲، ۹۹۹a ۲۵، ۱۵-۶-۱۰۱۰a ۱۵، ۱۰۷۸b ۱۵؛ همچنین رجوع کنید به یادداشتهای ۲۳ و ۲۵ در همین فصل).

۲۲. پارمنیدس، به گفته برنت^۱، معتقد بود که «آنچه هست... متناهی و کروی و بی‌حرکت و جسم است»، به عبارت دیگر، جهان کره‌ای کامل و کل بدون اجزائی است که «هیچ چیز فراسوی آن نیست». قول برنت را بدین سبب نقل می‌کنم که (الف) وصفی که می‌دهد عالی است و (ب) تعبیر خود او را از آنچه پارمنیدس «گمان میرندگان^۲» یا «طریق

1. Burnet, op. cit., 208.

2. Opinion of the Mortals

گمان وهمی» می‌نامد نابود می‌کند.^۱ وی تمام تعبیرهای ارسطو و تفوفاستوس و سیمپلیکیوس^۲ و گومپرتس و مایر را به عنوان «اشتباههای تاریخی» یا «اشتباههای ملموس و واضح تاریخی» کنار می‌گذارد. تعبیری که برنت رد می‌کند در واقع همان تعبیری است که اینجا در متن عرضه شده‌است، بدین عبارت که پارمنیدس معتقد به جهانی حقیقی در پس این جهان نمود بود. اینگونه ثنویت که امکان می‌دهد وصف پارمنیدس از جهان نمود دست کم تا اندازه‌ای وافی به مقصود باشد، از طرف برنت به عنوان «اشتباه تاریخی» رد می‌شود. به نظر من، اگر پارمنیدس صرفاً و منحصرأ معتقد به جهانی بسی‌حرکت بود و به هیچ رو به جهان متغیر اعتقاد نداشت، می‌بایست (چنانکه امپدوکلس به تعریض و کنایه می‌گوید) براستی دیوانه باشد. اما در واقع اشاره به ثنویت مشابیهی در کسنوفانس نیز هست - اگر قطعه‌های ۲۳ تا ۲۶ را در مقابل قطعه ۳۴ بگذاریم (بخصوص آنجا که می‌گوید «اما همه ممکن است عقاید عجیب خودشان را داشته باشند») - و بنابراین نمی‌توان از اشتباه تاریخی سخن گفت. چنانکه در بخشهای (۶) و (۷) یادداشت ۱۵ به تلویح گفته‌شد، من از تعبیر کورنفرود از پارمنیدس پیروی می‌کنم. (رجوع کنید همچنین به فصل دهم، یادداشت ۴۱).

۲۳. بسنجید با ارسطو، *ما بعد الطبیعه*، ۲۳ ۱۰۷۸b. قولی که بلافاصله پس از این نقل شده از *ما بعد الطبیعه*، ۱۹ ۱۰۷۸b است.
 ۲۴. این مقایسه گرانها به وسیله فیلد^۳ به عمل آمده‌است.
 ۲۵. این نقل قول از *ما بعد الطبیعه*، ۱۵ ۱۰۷۸b و نقل قول بعدی از همان کتاب، ۷ ۹۸۷b، است.

۲۶. در تحلیل ارسطو^۴ از استدلال‌هایی که به نظریه مثل انجامیده است^۵، می‌توان این گامها را تشخیص داد: (الف) سیلان هراکلیتوس، (ب) عدم امکان کسب شناخت راستین از چیزهای در سیلان، (ج) تأثیر

۱. همان کتاب، ص ص ۲۱-۲۰۸.

2. Simplicius 3. Field, op. cit., p. 211

۴. *ما بعد الطبیعه*، ۱۸ ۹۸۷ a ۳۰-b

۵. بسنجید با قسمت (۶) از یادداشت ۵۶، فصل دهم.

ماهیات اخلاقی سقراط، (د) هثل به عنوان متعلق شناخت راستین، (ه) تأثیر فیثاغوریان، (و) «[اشیاء] ریاضی^۱» به عنوان متعلق شناخت در مرحله میانی. (در متن، از (ه) و (و) ذکری به میان نیاورده ایم ولی، در عوض، به (ز)، یعنی تأثیر پارمنیدس، اشاره کرده ایم.)

شاید بجا باشد نشان دهیم که چگونه در آثار خود افلاطون، که در آنها این نظریه شرح و بسط داده شده است، می توان این گامها را بازشناخت، بویژه در فایدون و جمهوری، در ثئایتوس و سوفسطائی و در تیمائوس.

(۱) در فایدون نشانه هایی از تمام گامها از (الف) تا (ه) یافت می شود. در بخشهای ۶۵a تا ۶۶a، گامهای (د) و (ج) از اهمیت خاص برخوردارند و کنایه ای هم به (ب) وجود دارد. در بخش ۷۵e، نظریه هراکلیتوس، یعنی (الف)، بنظر می رسد با عنصری از (ه)، یعنی تأثیر فیثاغوریان، تلفیق شده باشد. این منجر می گردد به بخشهای ۷۴a به بعد و به شرحی درباره گام (د). در بخشهای ۹۹ و ۱۰۰، شیوه ای برای برخورد با (د) از راه (ج) و غیره بدست داده شده است (بسنجید همچنین با کراتیلوس، ۴۳۹c به بعد).

در جمهوری، آنچه بویژه با گزارش ارسطو مطابقت نزدیک دارد کتاب ششم است. در آغاز کتاب ششم (۴۸۵a و نیز ۵۲۷a/b)، سیلان هراکلیتی مورد اشاره قرار می گیرد (و با جهان نامتغیر خود در تقابل نهاده می شود). افلاطون در آنجا سخن می گوید از «حقیقتی که تا ابد وجود دارد و از کون و فساد برکناد است». (بسنجید با فصل چهارم یادداشتهای ۲) و ۳ و فصل هشتم، یادداشت ۳۳ و مطالب مربوط به آن در متن). گامهای (ب) و (د)، و خصوصاً (و)، سهمی آشکار در تمثیل معروف خط ۲ ایفا می کنند (جمهوری، ۵۱۱e - ۵۰۹c؛ بسنجید با حواشی و ضمیمه شماره ۱ ادام به کتاب هفتم). تأثیر اخلاقی سقراط، یعنی گام (ج)، البته در سراسر جمهوری مورد اشاره است و در تمثیل خط، و بویژه بلافاصله پیش از آن، یعنی از ۵۰۸b به بعد، که به نقش خیر یا نیکی تکیه می شود،

1. the «mathematicals»

2. Simile of the Line

سهمی مهم دارد؛ رجوع کنید بخصوص به ۵۰۸b/c که در آن گفته شده است: «این آن چیزی است که در خصوص سلاله نیکی من بدان قائلم: آنچه نیکی در جهان معقول^۱ شبیه به خود پدید آورده است [یعنی فرزندان آن] همان رابطه را با عقل (و متعلق آن) دارد که در جهان مرئی «آنچه از سلاله خورشید است» با بینائی (و متعلق آن).» گام (ه) از استلزامات (و) است ولسی در کتاب هفتم، در بخش مشهور «برنامه درسی» (رجوع کنید بویژه به ۵۲۷c-۵۲۳a) که عمدتاً بر پایه تمثیل خط در کتاب ششم قرار دارد، بیشتر بسط داده و پرورانده شده است.

(۲) در ثنای تتوس، (الف) و (ب) به طور مبسوط مورد بحث قرار گرفته اند و (ج) در ۱۷۴b و ۱۷۵c ذکر شده است. در سوفسطائی از همه گامها، به استثنای (ه) و (و)، یاد شده است؛ رجوع کنید خصوصاً به ۲۴۷a (گام (ج))، ۲۴۹c (گام (ب)) و ۲۵۳b/e (گام (د)). در فیله بوس، اشاراتی به همه گامها، سوای شاید (و)، یافت می شود؛ گامهای (الف) تا (د) بویژه در c-۵۹a مورد تأکید واقع شده اند.

(۳) در تیمائوس، از تمام گامهایی که ارسطو ذکر می کند یاد شده است به استثنای احیاناً (ج)، که در ۲۹d و نیز در بخش مقدماتی که رئوس مطالب جمهودی برشمرده می شود، به طور غیرمستقیم به آن کنایه ای وجود دارد. چون شخصی که «تیمائوس» نامیده می شود فیلسوفی، با اصطلاح، «غربی» و بشدت متأثر از مکتب فیثاغوری است، در سراسر این رساله کنایه به (ه) وجود دارد. گامهای دیگر تقریباً کاملاً به همان صورت که ارسطو گزارش کرده پدیدار می شوند: نخست باختصار در ۲۹d-۲۸a و سپس با بسط و تفصیل در ۵۵c-۴۸c. بلافاصله پس از (الف) - یعنی وصف هراکلیتی^۲ جهان در سیلان - برهان (ب) مطرح می گردد (c-۵۱e)، بدین عبارت که اگر حق داشته باشیم بین عقل (یا شناخت حقیقی) و گمان محض فرق بگذاریم، باید وجود صود دگرگونی ناپذیر را نیز تصدیق کنیم. این مطالب (۵۱e به بعد) سپس مطابق با گام (د) وارد

1. intelligible world

۲. رجوع کنید به ۴۹a به بعد و همچنین:

F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 178.

بحث می‌شود. سیلان هراکلیتی بار دیگر (به صورت مکان بکار افتاده) مطرح می‌گردد اما این دفعه به عنوان نتیجه عمل تکوین، تبیین می‌شود، و در قدم بعد، (و) به میان می‌آید (۵۳c). (تصور می‌کنم «خطوط و سطوح و سه بعدیهای» که ارسطو در *مابعدالطبیعه* (۱۳ ۹۹۲b) ذکر می‌کند، راجع باشد به همین ۵۳c و قسمتهای بعد از آن).

(۴) مطابقت تیمائوس با گزارش ارسطو بنظر می‌رسد تاکنون به حد کافی مورد تأکید قرار نگرفته باشد، یا دست کم در تحلیل عالی و مقنع فیلد از گزارش ارسطو^۲ از آن استفاده نشده است. این امر می‌توانست براهین فیلد را در مقابل نظریات برنت و تیلر که معتقدند نظریه مثل، سقراطی است^۳، تقویت کند (گو اینکه براهین او تقریباً قاطع است و نیاز به تقویت ندارد). در تیمائوس، افلاطون نظریه خود را از زبان سقراط بیان نمی‌کند؛ این واقعیت به موجب اصولی که برنت و تیلر بدان قائلند باید ثابت کند که نظریه مذکور از سقراط نیست. (ولی این دو از چنین استنتاجی پرهیز می‌کنند زیرا ادعا دارند که «تیمائوس» از پیروان مکتب فیثاغورس است و به شرح و بیان فلسفه خودش می‌پردازد نه فلسفه افلاطون. لیکن ارسطو که بیست سال افلاطون را شخصاً می‌شناخت، حتماً می‌توانست در این امور داورى کند و مابعدالطبیعه را در زمانی نوشته است که اعضای آکادمیا قادر بودند در شرحی که او از فلسفه افلاطون داده است خلاف کنند).

(۵) برنت می‌نویسد: «نظریه خود به مفهومی که در فایلدون و جمهوری درباره آن ابراز اعتقاد شده است، به هیچ رو در آنچه نسبتاً با اطمینان می‌توان افلاطونیت‌ترین رساله‌ها انگاشت - یعنی رسالتی که در آنها گوینده اصلی سقراط نیست - وجود ندارد. به این مفهوم، نظریه مذکور در

۱. *laboring space*. یا چنانکه، قبلاً نیز اشاره کردیم، مکانی که وارد درد زایمان شده است. (مترجم)

2. Field, op. cit., pp. 202 ff.

۳. بسنجید با فصل دهم، یادداشت ۵۶.

۴. رجوع کنید به: J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, p. 155 و همچنین صفحه XLIV چاپ او از فایلدون (۱۹۱۱).

هیچ يك از رساله‌های مؤخر بر پادشاه پارس حتی ذکر هم نشده است... تنها استثنا قیماثوس است (۵۱c) که در آن سخنگوی اصلی یکی از پیروان مکتب فیثاغوری است. «لیکن اگر به این نظریه به مفهومی که در جمهوری به آن ابراز اعتقاد شده است، در قیماثوس هم ابراز اعتقاد شده باشد، یقیناً در سوفسطائی^۱ و مرد سیاسی^۲ و فیله بوس^۳ و قوانین^۴ هم شده است. (برنت به صحت انتساب نامه‌ها، بویژه نامه هفتم، به افلاطون معتقد است. قول به نظریه مثل در آنجا هم ابراز شده است (۳۴۲a به بعد)؛ رجوع کنید همچنین به قسمت (۵) (د) یادداشت ۵۶، فصل دهم).

۲۷. بسنجید با قوانین، c-895d. من با حاشیه اینگلسه (در چاپ او از قوانین، جلد دوم، صفحه ۴۷۲) موافق نیستم که می‌گوید: «لفظ 'ماهیت' کمکی به ما نخواهد کرد.» راست که اگر مرادمان از «ماهیت» بخش محسوس مهمی از شیء محسوس بود (که می‌بایست تصفیه و پالایش شود و در اثر نوعی عصاره‌گیری بدست آید)، «ماهیت»، لفظ گمراه‌کننده‌ای می‌شد. ولی واژه «ذاتی» وسیعاً بنحوی مطابق با آنچه ما می‌خواهیم بیان کنیم مورد استعمال دارد - یعنی چیزی در مقابل وجهه «عرضی» یا «بی‌اهمیت» یا «متغیر و تجربی» شیء، خواه مانند گار در شیء به تصور در آید و خواه مقیم جهان ما بعدالطبیعی مثل.

اصطلاح «اصالت ماهیت» را در تقابیل با «اصالت تسمیه» بکار می‌برم برای پرهیز از اصطلاح گمراه‌کننده «اصالت واقع» هر جا که این

۱. ۲۵۳d.

۲. ۲۶۹c/d، ۲۸۶a، ۲۹۷b/c، ۲۹۷c/d، ۳۰۱a، ۳۰۱e، ۳۰۲e.

۳۰۳b.

۳. ۱۵a به بعد، d-۵۹a.

۴. ۷۱۳b، ۷۳۹d، ۷۳۹e، ۹۶۲c به بعد، ۹۶۳c به بعد؛ از همه مهمتر ۹۶۵b/c (بسنجید همچنین با فیله بوس ۱۶d)، ۹۶۵d، ۹۶۶a؛ رجوع کنید همچنین به یادداشت بعد.

S. E. B. England

۶. realism به معنای اینکه کلیات وجود واقعی دارند، به تفکیک از «اصالت تسمیه» که اصحاب آن معتقدند مفهوم کلی، نام یا لفظی بیش نیست. معارضه بر سر این موضوع بویژه در فلسفه قرون وسطی رواج داشت. (مترجم)

اصطلاح مقابل «اصالت تسمیه» باشد نه «اصالت تصور»^۱. (همچنین رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۲۶ به بعد و مطالب مربوط به آن در متن و خصوصاً به یادداشت ۳۸).

در مورد اطلاق روش اصالت ماهیت از طرف افلاطون به نظریه راجع به نفس، چنانکه در متن ذکر آن گذشت، رجوع کنید به قوانین، ۸۹۵c به بعد که در قسمت (۸) یادداشت ۱۵ در همین فصل نقل شده است، و بخصوص به فصل پنجم، یادداشت ۲۳. همچنین رجوع کنید از جمله به منون^۲ ۸۶d/e و میهمانی ۱۹۹c/d.

۲۸. در مورد تبیین علمی، رجوع کنید به کتاب هن، منطق اکتشاف علمی، بویژه بخش ۱۲، از صفحه ۲۶ به بعد. همچنین رجوع کنید به فصل بیست و پنجم، یادداشت ۶.

۲۹. این گونه نظریه درباره زبان که در اینجا به آن اشاره شده نظریه «معناشناسی»^۳ است به شیوه‌ای که به وسیله تارسکی^۴ و کارنپ^۵ پرورانده شده است. بسنجید با مدخل معناشناسی تألیف کارنپ^۶ و فصل هشتم، یادداشت ۲۳.

۳۰. این نظریه که گرچه پایه علوم طبیعی بر اصالت تسمیه روش شناختی استوار است، علوم اجتماعی باید روشهایی مبتنی بر اصالت ماهیت (یعنی «اصالت واقع»^۷) اختیار کنند، برای من به وسیله پولانزی^۸ (در ۱۹۲۵) توضیح شد. در آن زمان، او خاطرنشان کرد که اصلاح روش شناسی علوم اجتماعی، ممکن است با ترك این نظریه صورت بگیرد. اغلب جامعه‌شناسان تا اندازه‌ای به نظریه مذکور قائل بوده‌اند، مخصوصاً جان استوارت میل^۹، کارل مارکس (چنانکه پائینتر خواهد آمد)، ماکس وبر^{۱۰}،

1. idealism 2. Meno 3. Semantics 4. A. Tarski

5. R. Carnap, *Introduction to Semantics* (1942).

۶. البته به همان مفهومی که اندکی پیش یادآور شدیم. (مترجم)

7. K. Polanyi

۸. مثلاً در ۲، *Logic*, VI, ch. VI. رجوع کنید همچنین به ضوابط اصالت تاریخی او، از جمله در همان کتاب (VI, ch. X, 2 - بند آخر) که می‌گوید: «مسأله بنیادی... علوم اجتماعی یافتن قوانینی است که به موجب آن هر وضع یا حالتی در جامعه وضع جانشین خود را بوجود می‌آورد...» ←

گئورگ زیمل^۱، فیرکانت^۲، مک آیور^۳ و بسیاری دیگر. نمود فلسفی تمام این گرایشها، «پدیدارشناسی» هوسرل^۴ است که به طور منظم اصالت ماهیت روش شناختی افلاطون و ارسطو را احیا می کند. (رجوع کنید همچنین به فصل یازدهم، بویژه یادداشت ۴۴).

موضع مقابل آن، یعنی اصالت تسمیه در جامعه شناسی را، به گمان من، تنها می توان به عنوان نظریه ای تکنولوژیک در باب نهادهای اجتماعی بسط و پرورش داد.

در این زمینه، ذکر این مطلب بیهناست نیست که چه شد که من به جستجوی ریشه اصالت تاریخ در افلاطون و هراکلیتوس پرداختم. در تحلیلی که می کردم به این نکته برخوردم که اصالت تاریخ محتاج آن چیزی است که اکنون اصالت ماهیت روش شناختی اصطلاح می کنم - به عبارت دیگر، متوجه شدم که دلایلی که نوعاً در تأیید اصالت ماهیت اقامه می شود با اصالت تاریخ گره می خورد (بسنجید با کتاب من، فقرتادیخیگری). و این مرا به مطالعه در تاریخ اصالت ماهیت کشانید. چیزی که جلب نظر کرد مشابهت گزارش ارسطو بود با تحلیلی که خودم در اصل بدون هیچ گونه عطف نظر به مکتب افلاطونی انجام داده بودم و، بدین سان، سهم هراکلیتوس و افلاطون را در این سیر تحولی بیاد آوردم.

۳۱. کتاب افلاطون، امروز، اثر کراسمن^۵، نخستین نوشته ای بود (به غیر از افلاطون گروت) که دیدم حاوی تعبیری سیاسی از افلاطون گاه مشابه تعبیر خود من است. رجوع کنید همچنین به فصل ششم، یادداشتهای ۲ و ۳ و مطالب مربوط به آن در متن.

* از آن هنگام تاکنون بازهم به برخی نظریات مشابه از نویسندگان دیگر برخورده ام. کتاب باورا، ادبیات باستانی یونان^۶، شاید نخستین

→ ۹. بسنجید از جمله با تعاریف او در ابتدای اثر زیر:

Methodische Grundlagen der Soziologie, in Wirtschaft und Gesellschaft, I, & in Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre.

1. G. Simmel 2. A. Vierkandt 3. R. M. MacIver

4. E. Husserl

5. R. H. S. Crossman, *Plato Today* (1937).

6. C. M. Bowra, *Ancient Greek Literature* (1933).

کتاب باشد. انتقاد مختصر ولی جامع باورا از افلاطون (صص ۱۹۰-۱۸۶) به عقیده من همانقدر که بیگمان با بصیرت و تیزبینی پرداخته شده، منصفانه نیز هست. دیگران عبارتند از قزایت (افسانه افلاطونی^۱)، فرینگتن (علم و سیاست در جهان باستان^۲)، وینسپیر (تکوین اندیشه‌های افلاطون^۳)، و کلسن (عدالت افلاطونی - که اکنون در کتابی به نام عدالت چیست؟ چاپ شده است - و عشق افلاطونی^۴). *

-
1. W. Fite, *The Platonic Legend* (1934).
 2. B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World* (1939).
 3. A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thoughts* (1940).
 4. H. Kelsen, *Platonic Justice* (1933) in *What is Justice?* (1957) and *Platonic Love*, in *The American Imago*, Vol. III, (1942).

فصل چهارم

۱. بسنجید با جمهوری ۶۰۸ e. همچنین رجوع کنید به یادداشت ۲ (۲) در همین فصل.

۲. در قوانین، نفس - یعنی «کهنترین و الاهیترین چیز در حرکت» - همچون «نقطه آغاز هر گونه حرکت» توصیف می‌شود (۸۹۵b).

(۱) نظریه افلاطون را ارسطو در تقابل با نظریه خودش قرار می‌دهد که بر طبق آن، «خوب» غایت یا هدف^۱ هر گونه تغییر بشمار می‌رود نه نقطه آغاز آن، زیرا «خوب» یعنی چیزی که هدف است - که همانا علت غائی^۲ تغییر باشد. از این رو، ارسطو در باره افلاطونیان - یعنی «آنانکه به صود اعتقاد دارند» - می‌گوید که ایشان با امیدوکنس همعقیده‌اند (یا «به همان شیوه» امیدوکنس سخن می‌گویند) از این جهت که «طوری صحبت نمی‌کنند که پنداری چیزی به خاطر اینها [یعنی چیزهای 'خوب'] واقع شده است، بلکه چنان سخن می‌گویند که گوئی هرگونه حرکت از آن چیزها [آغاز گشته است]». ارسطو خاطرنشان می‌سازد که، بنابراین، «خوب» در نزد افلاطونیان بدین معنا نیست که «از حیث 'خوب' بودن علت» - یعنی هدف - باشد بلکه «تنها به طور ضمنی و اتفاقی خوب است». بسنجید با *مابعدالطبیعه* ۳۵ ۹۸۸a و ۸ ۹۸۸b به بعد و ۳۴/۳۵ ۱۰۷۵a. از این انتقاد چنین بر می‌آید که، چنانکه تسلسل معتقد است، ارسطو گاهی عقایدی شبیه به نظریات اسپئوسیپوس^۳ داشته است (رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۱۱).

(۲) در مورد حرکت به سوی فساد که در این بند در متن ذکر شده است و قدر و معنای کلی آن در فلسفه افلاطونی، بساید تقابل کلی میان جهان چیزهای لایتغیر یا مثل و جهان چیزهای محسوس در سیلان را در نظر

1. end or aim

2. final cause

3. Speusippus

داشته باشیم. افلاطون غالباً از این تقابل به عنوان تقابل بین جهان چیز-های لایتنیر و جهان چیزهای فسادپذیر، یا میان چیزهای نامکون و چیزهای مکون محکوم به انحطاط و غیره، سخن می‌گوید. (رجوع کنید به جمهوری، ۴۸۵a/b که در فصل سوم، یادداشت ۲۶ (۱) و مطالب مربوط به آن در متن و نیز در فصل هشتم، یادداشت ۳۳ نقل شده است؛ همچنین رجوع کنید به جمهوری، ۵۰۸d-e و ۵۲۷a/b و ۵۴۶a که در فصل پنجم، متن مربوط به یادداشت ۷۳، بدین عبارت نقل شده است: «همه چیزهایی که تکوین یافته‌اند باید انحطاط پیدا کنند» (یا به راه تبااهی بروند).) اینکه مسأله کون و فساد جهان چیزهای در سیلان بخش مهمی از سنت مکتب افلاطونی بوده از این واقعیت پیداست که ارسطو رساله‌ای جداگانه به آن اختصاص داده است. نشان جالب خاطر دیگری که از این مطلب حکایت می‌کند طرز سخن ارسطو درباره این امور در مقدمه کتاب سیاست است که در جمله‌های پایانی اخلاق نیکوماخوس (۱۱۸۱b/۱۵) می‌آید: «ما سعی خواهیم کرد... دریا بیم که چیست که شهرها را نگاه می‌دارد یا فاسد می‌کند...» این قطعه از سوئی به سبب مشخص کردن صورت کلی آنچه ارسطو مسأله اصلی سیاست می‌دانست دارای قدر و معناست و از سوی دیگر به علت شباهت چشمگیر آن با مطالب مهمی که در قوانین (۶۷۶a و ۶۷۶b) آمده و پائینتر در یادداشتهای ۶ و ۲۵ همین فصل نقل شده است. (رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۱ و ۳ و ۲۴ و ۲۵ و فصل کنونی و فصل هشتم، یادداشت ۳۲ و قطعه‌ای که از قوانین در فصل هشتم، یادداشت ۵۹ نقل شده است.)

۳. این جمله از مرد سیاسی، ۲۶۹d، نقل شده است. (همچنین رجوع کنید به یادداشت ۲۳ در همین فصل.) در خصوص سلسله مراتب انواع حرکت، رجوع کنید به قوانین ۸۹۵b - ۸۹۳c. در مورد اینکه چیزهای کامل (یعنی «طبایع» خدائی، چنانکه در فصل آینده خواهد آمد) هرچه تغییر کنند بیشتر از کمال دور می‌شوند، رجوع کنید بویژه به جمهوری، ۳۸۱c - ۳۸۰e، که از بسیاری جهات شبیه قوانین، ۷۹۷d، است (با توجه به مستثنیات در ۳۸۰e). جمله‌هایی که از ارسطو آورده‌ایم از مابعدالطبیعه، ۹۸۸b۳، دکون و فساد، ۳۳۵b ۱۴، است. چهار

نقل قول آخر در این بند از قوانین، ۹۰۴c و ۷۹۷d، است. همچنین رجوع کنید به یادداشت ۲۴ در همین فصل و مطالب مربوط به آن در متن. (این امکان نیز هست که آنچه را در باره چیزهای بد گفته شده است به اشاره‌ای دیگر به تحول ادواری تعبیر کنیم، یعنی اشاره به این اعتقاد که جهت تحول باید معکوس شود و همینکه جهان به بالاترین درجه شر و فساد رسید، چیزها باید شروع به بهبود کنند.)

*چون در صحت تعبیر من از نظریه افلاطونی تغییر و از قطعه‌های نقل شده از قوانین تردید شده است، می‌خواهم چند نکته دیگر به آنچه در باره دو قطعه برگرفته از قوانین (یعنی ۹۰۴c و ۷۹۷d) گفته‌ام، بیفزایم.

(۱) قطعه‌ای که می‌گوید «فروشدن آغازین در طراز مرتبتشان کم اهمیت‌تر است» (قوانین، ۹۰۴c)، ممکن است بیشتر به صورت تحت لفظی، اینگونه نیز ترجمه شود: «حرکت نزولی آغازین در طراز مرتبت کم اهمیت‌تر است.» با توجه به سیاق عبارت، به نظر من قطعی می‌رسد که مراد «نزول در طراز مرتبت است» نه «از لحاظ طراز مرتبت»، ولی البته این ترجمه هم ممکن است. (دلیل من تنها متن پرتحرکی نیست [که این جمله] از ۹۰۴a به بعد [در آن قرار داده شده] بلکه بویژه تکرار «kata... kata... kato» در این قطعه توأم با شتاب فزاینده است که باید دست کم در دومین kata تأثیر بگذارد. در خصوص واژه‌ای که من level [= طراز] ترجمه کرده‌ام، تصدیق می‌کنم که معنای آن ممکن است نه تنها plane [= سطح] بلکه surface [= رویه] نیز باشد، و کلمه‌ای که rank [= مرتبت] ترجمه کرده‌ام ممکن است معنای space [= مکان، فضا] هم بدهد. با اینهمه، ترجمه بیوری^۱ - «هرچه تغییر در خصلت کوچکتر باشد، حرکت بر رویه [surface] در مکان [space] کمتر است» - به نظر من در این متن چندان مفید معنا نیست.)

(۲) این قطعه دارای دنباله‌ای بسیار خاص است (قوانین، ۷۹۸) که در آن خواسته شده «قانونگذار به هر وسیله‌ای که در اختیار دارد [یا مطابق ترجمه بیوری، «به هر حيله‌ای که شده»] روشی تدبیر کند برای

تضمین اینکه در دولت او روح [یکایک شهروندان] یکپارچه، از روی احترام و ترس، در برابر تغییر هر چیزی که از دیرباز برقرار شده است مقاومت کند.» (افلاطون حتی چیزهایی را که قانونگذاران دیگر «بازیچه محض» می‌شمارند صریحاً در این حکم می‌گنجاند، از جمله، فی‌المثل، هر گونه تغییر در بازیهای کودکان.)

(۳) بطور کلی، دلیل عمده من بر تعبیری که از نظریه افلاطون در باب تغییر بدست داده‌ام - سوای بسیاری قطعه‌های خرد که در یادداشتهای مختلف در این فصل و فصل آینده بدانها استناد شده است - در قطعه‌های مرتبط با تاریخ و تکامل در کلیه رسالات حاوی اینگونه قطعه‌ها یافت می‌شود، خصوصاً در جمهوری (انحطاط و سقوط دولت از حالت تقریباً کامل آن در عصر زرین - کتابهای هشتم و نهم)، در مردسیاسی (نظریه عصر زرین و زوال آن)، در قوانین (داستان پدرسالاری بدوی و فتوحات دوریها و حکایت انحطاط و سقوط امپراتوری ایران)، و در تیمائوس (داستان تطور از طریق انحطاط که دوبار ذکر می‌شود و نیز داستان عصر زرین آتن که دنباله آن در کریتیاس می‌آید).

مزید بر این دلیل، اشارات فراوان افلاطون به هسیودوس است و نیز این واقعیت تردیدناپذیر که ذهن ترکیبگر افلاطون که امور بشری را در متن و صحنه‌ای کیهانی بتصور در می‌آورد (بستجید با مردسیاسی و تیمائوس) مسلماً در تیزهوشی از امیدوکلس چیزی کم نداشت (که معتقد به دوره ستیز هم‌اکنون است؛ رجوع کنید به ارسطو، کون و فساد، ۳۳۴a و ۳۳۴b).

(۴) نهایتاً، استناد من به ملاحظات روانی است. از سوئی، ترس از نوآوری (که مثال آن بسیاری از قطعات قوانین است، از جمله ۷۵۸ c/d) و، از سوی دیگر، آرمان‌سازی از گذشته (از قبیل آنچه در هسیودوس یا در داستان بهشت گمشده یافت می‌شود)، و این هر دو پدیدارهایی چشمگیرند و غالباً می‌توان به آنها برخورد. شاید اغراق نباشد اگر پدیدار اخیر - یا حتی هر دو پدیدار - را با تمایل به آرمان‌سازی از دوران کودکی ارتباط دهیم - یعنی خانه کودکی و پدر و مادر و آرزوی بازگشت به مراحل نخستین زندگی و به اصل. در آثار افلاطون بسیاری قطعه‌ها

هست که در آنها متبرک بودن وضع اصلی امور و طبیعت اصلی از مسلمات شمرده می‌شود. در اینجا، کافی است تنها به سخنان آریستوفانس^۱ در میهمانی اشاره کنم که در آن مسلم شمرده می‌شود که مشتاقی و رنجهای عشق پرشور به حد کافی تبیین می‌شود اگر ثابت کنیم که از آرزوی یار و دیار نشأت می‌گیرد و، به همین وجه، احساس رضایت جنسی را می‌توان به عنوان آرزوی برآورده شده یار و دیار تبیین کرد. بدین‌سان، افلاطون درباره اروس [= خدای عشق] می‌گوید: «اوست که ما را به طبیعت اصلی خویش، باز خواهد گردانید [رجوع کنید همچنین به ۱۹۱d] و شفا خواهد بخشید و نیکبخت خواهد ساخت و برکت خواهد داد» (میهمانی، ۱۹۳d). همین فکر در بن بسیاری سخنان دیگر مانند این گفته در فیله بوس (۱۶c) نیز نهفته است: «مردان قدیم... بهتر از ما بودند و... نزدیکتر به خدایان زندگی می‌کردند...» اینها همه حاکی از این نظر است که نگون‌بختی و حالت نامتبرک کنونی ما نتیجه تحولی است که ما را از طبیعت اصلی خویش - یعنی مثال خودمان - تغییر داده است، و دلالت بر این دارد که این تحول از حالت خوبی و برکت به حالتی دیگر صورت می‌پذیرد که در آن خوبی و برکت از دست می‌رود. این بدان معناست که تحول مورد بحث، تغییر حال در جهت فساد متزاید است. نظریه anamnesis افلاطون - یعنی این نظریه که هرگونه معرفت، بازشناختن یا به یاد آوردن معرفتی است که در گذشته‌ای پیش از زایش داشته‌ایم - بخشی از همین عقیده است. به بیان دیگر، نه تنها هرچه نیک و والا و زیباست، بلکه هرگونه حکمت و فرزاندگی نیز متعلق به گذشته است. حتی تغییر یا حرکت دیرین نیز بهتر از حرکات ثانوی است. در قوانین (۸۹۵d) گفته می‌شود که نفس «نقطه آغاز تمام حرکتها و نخستین جنبشی است که در چیزهای ساکن برمی‌خیزد... دیرین‌ترین و قویترین حرکت... و [۹۶۶e] کهنترین و الاهیترین چیز است.» (بسنجید با فصل سوم، یادداشت ۱۵ (۸).) چنانکه قبلاً اشاره شد (رجوع کنید بویژه به فصل سوم، یادداشت

۱. Aristophanes (۳۸۸ - ۴۴۸ قبل از میلاد). بزرگترین کمدی نویس یونان باستان که در رساله میهمانی از میهمانان است و بتفصیل درباره عشق سخن می‌گوید. (مترجم)

ع)، نظریه راجع به گرایش تاریخی و کیهانی به انحطاط و تباهی، بنظر می‌رسد در آثار افلاطون با نظریه دور یا چرخه تاریخی و کیهانی تلفیق شده باشد.*

۴. بسنجید با تیمائوس، ۹۲b - ۹۱d. همچنین رجوع کنید به فصل سوم، یادداشت ۶ (۷) و فصل یازدهم، یادداشت ۱۱.

۵. رجوع کنید به اوایل فصل دوم و فصل سوم، یادداشت ۶ (۱). تصادفی نیست که افلاطون هنگام بحث در نظریه خود درباره انحطاط تاریخی، داستان هسیودوس را راجع به «فلزات» ذکر می‌کند (جمهودی، ۵۴۶e/۵۴۷a؛ و بخصوص فصل پنجم، یادداشتهای ۳۹ و ۴۰). او آشکارا می‌خواهد نشان دهد که نظریه اش بخوبی با نظریه هسیودوس همساز است و آن را تبیین می‌کند.

۶. بخش تاریخی رساله قوانین در کتابهای سوم و چهارم آمده است (رجوع کنید به فصل سوم، یادداشتهای ۶ (۵) و ۶ (۸)). دو جمله‌ای که در متن نقل کرده‌ایم از آغاز این بخش قوانین، یعنی ۶۷۶a، است. در خصوص قطعات مشابهی که بدانها اشاره شده است، رجوع کنید به جمهودی، ۳۶۹d به بعد («تولد شهر...») و ۵۴۵d («چگونه شهر ما تغییر خواهد کرد...»)

غالبا گفته می‌شود که قوانین (و مرد سیاسی) کمتر از جمهودی نسبت به دموکراسی دشمنی نشان می‌دهند. البته باید اذعان کرد که لحن کلی افلاطون به آن حد دشمنانه نیست (این شاید ناشی از نیروی درونی متزاید دموکراسی باشد؛ رجوع کنید به فصل دهم و اوایل فصل یازدهم). اما عملاً تنها امتیازی که در قوانین به دموکراسی داده می‌شود انتخاب مسؤولان سیاسی به وسیله طبقه حاکم (یعنی طبقه سپاهی) است، و چون هرگونه تغییر عمده در قوانین دولت به هر حال ممنوع است (بسنجید فی‌المثل با قطعه‌های نقل شده در یادداشت ۳ همین فصل)، امتیاز مذکور تقریباً بی‌معناست. گرایش اساسی همچنان به طرفداری از اسپارت باقی است و، چنانکه از سیاست ارسطو (۱۱ و ۶ و ۱۷، ۱۲۶۵b) می‌توان دید، گرایشی است سازگار با نوع حکومت، باصطلاح، «مختلط». در واقع، در مقایسه با جمهودی، عناد افلاطون نسبت به روح دموکراسی -

یعنی تصور آزادی فرد - نه تنها در قوانین کمتر نشده بلکه فزونی هم گرفته است. بسنجید با فصل ششم، مطالب مربوط به یادداشتهای ۳۲ و ۳۳ در متن (قوانین، ۷۳۹c به بعد و ۹۴۲a به بعد) و با فصل هشتم، یادداشتهای ۱۹ تا ۲۲ (قوانین، ۹۰۹a - ۹۰۳c). همچنین رجوع کنید به یادداشت بعد.

۷. چنانکه در فصل سوم، یادداشت ۱۵ (۸) ذکر شد، بنظر محتمل می‌رسد که بیشتر، همین مشکل تبیین نخستین تغییر، (یا هبوط انسان) افلاطون را به دگرگون ساختن نظریه مثل سوق داده باشد - یعنی تبدیل مثل به علل و قوای فعال قادر به امتزاج با برخی مثل دیگر (بسنجید با سوفسطائی، ۲۵۲e به بعد) و رد کردن بقیه (سوفسطائی، ۲۲۳c) و بدین ترتیب مبدل ساختن آنها به چیزهایی مانند خدایان. (در جمهوری ۳۸۰d) عکس این امر صادق است زیرا حتی خدایان به صورت هستیهای پارمنیدی سنگ شده بیحرکت و جنبش ناپذیر در می‌آیند. نقطه واگرد مهم بنظر می‌رسد قطعه ۲۴۹c - ۲۴۸e سوفسطائی باشد (این نکته بخصوص درخور توجه است که در اینجا مثال حرکت، خود ساکن نیست). دگرگون ساختن [مثل] در عین حال مشکل معروف به «انسان سوم» را حل می‌کند، زیرا اگر چنانکه در تیمائوس آمده است، صود یا مثل به منزله پدران باشند، برای تبیین شباهت آنها به فرزندان خود، حاجت به «انسان سوم» نیست.

در خصوص رابطه جمهوری با مرد سیاسی و قوانین، تصور می‌کنم مساعی افلاطون در دو رساله اخیر برای یافتن اصل و آغاز جامعه بشری در گذشته‌های دورتر و دورتر نیز به همان وجه با دشواریهای نهفته در ذات مسأله نخستین تغییر مرتبط باشد. در جمهوری (۵۴۶a) بوضوح گفته شده که مشکل بتوان تصور کرد تغییری بر شهر کامل عارض گردد. کوشش

۱. the third man اشاره به ایرادی است که در باب نظریه مثل در رساله

پارمنیدس به سقراط جوان، که افلاطون می‌گوید تازه این نظریه را پرداخته است، گرفته می‌شود، بدین معنا که اگر انسان به این جهت انسان است که از مثال یا صورت انسان بهره می‌برد، از کجا که آن مثال از مثال يك انسان سوم بهره نبرد؟ و بدین ترتیب، تسلسل لازم می‌آید.

(مترجم)

افلاطون برای حل این مشکل در فصل آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت (بسنجید با فصل پنجم، مطالب مربوط به یادداشت‌های ۳۷ تا ۴۰ در متن). در مرد سیاسی، افلاطون این نظریه را اختیار می‌کند که فاجعه‌ای کیهانی باعث شد نیم دور (امیدو کلی) عشق تغییر کند و به نیم دور کنونی ستیزه بینجامد. این تصور بنظر می‌رسد در قیماثوس رها شده و جای به نظریه‌ای دیگر (که در قوانین نیز باقی است) سپرده‌باشد که به موجب آن فاجعه‌هایی محدودتر، از قبیل سیل و توفان، ممکن است تمدنها را نابود کنند ولی ظاهراً در مسیر کائنات تأثیر نمی‌گذارند. (امکان دارد این راه حل از اینجا به فکر افلاطون القا شده‌باشد که در سال ۳۷۲ - ۳۷۳ پیش از میلاد، شهر باستانی هلیس^۱ بر اثر زمین لرزه و سیل نابود شد). دیرین‌ترین شکل جامعه - که در جمهوری تنها یک گام از دولت موجود اسپارت فاصله دارد - بدینگونه به‌طور فزاینده به گذشته‌های دورتر به عقب رانده می‌شود. گرچه افلاطون هنوز بر این باور است که نخستین مانده‌گاه باید حتماً بهترین شهر باشد، اکنون می‌بینیم به بحث درباره جوامعی حتی مقدم بر نخستین اسکان - یعنی جوامع کوچگر یا «شیانسان کوه‌نشین» - می‌پردازد. (بسنجید بویژه با یادداشت ۳۲ در همین فصل).

۸. این جمله را از بیانیه کمونیست مارکس و انگلس^۲ نقل کرده‌ایم.

۹. به نقل از شرح ادام بر کتاب هشتم جمهوری. رجوع کنید به

چاپ او از این اثر، ج ۲، ص ۱۹۸، حاشیه بر ۳ ۵۴۴a.

۱۰. بسنجید با جمهوری، ۵۴۴c.

۱۱. (۱) برخلاف من که مدعیم افلاطون نیز مانند بسیاری جامعه-

شناسان امروزی از زمان کنت تا کنون، می‌خواهد خطوط اصلی مراحل نوعی تحول اجتماعی را ترسیم کند، اغلب منتقدان، داستان افلاطون را صرفاً شیوه‌ای جالب نظر برای طبقه‌بندی منطقی انواع حکومت تلقی می‌کنند. اما این نه تنها با آنچه افلاطون می‌گوید متناقض است (بسنجید با حاشیه ادام به جمهوری، ۱۹ ۵۴۴c، ج ۲، ص ۱۹۹)، بلکه مخالف روح منطق افلاطون است که به موجب آن ماهیت هر چیز باید از طبیعت

1. Helice 2. Marx-Engels, *The Communist Manifesto; A Handbook of Marxism* (edited By E. Burns, 1932), p. 22.

اصلی - یعنی از اصل تاریخی - آن مستفاد شود. نباید فراموش کنیم که او لفظ «جنس» را از سوئی به مفهوم منطقی «طبقه» و از سوی دیگر به مفهوم زیست‌شناختی «نژاد» بکار می‌برد. «جنس» منطقی هنوز همان «نژاد» به مفهوم «فرزندان یک پدر [یا مادر]» است. (بسنجید با فصل سوم، یادداشت‌های ۱۵ تا ۲۰ و مطالب مربوط به آنها در متن و نیز با فصل پنجم، یادداشت‌های ۲۳ و ۲۴ و مطالب مربوط در متن که در آن معادله طبیعت = اصل = نژاد مورد بحث قرار گرفته است.) از این‌رو، بنا به تمام دلایل، باید گفته افلاطون را به معنای حقیقی گرفت. حتی اگر ادام درست بگوید (همان کتاب، همان جا) که افلاطون قصد دارد «نظمی منطقی» بدست دهد، همین نظم در عین حال نزد وی حاکم بر تحولات نوعی تاریخ نیز خواهد بود. ادام می‌گوید (همان کتاب، همان جا) که «پیش از هر چیز، ملاحظات روانی، و نه تاریخی، [نظم مذکور] را ایجاب می‌کند.» ولی به عقیده من، آنکه با این سخن محکوم می‌شود خود اوست زیرا خاطر نشان می‌سازد (از جمله در همان کتاب، ج ۲، ص ۱۹۵، حاشیه بر ۵۴۳a به بعد) که افلاطون «همه جا... تشبیه نفس به شهر را حفظ می‌کند.» مطابق نظریه سیاسی افلاطون در باب نفس (که در فصل آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت)، سرگذشت روانی باید به موازات تاریخ اجتماعی پیش برود. پس تقابل ادعائی بین ملاحظات روانی و تاریخی از میان برمی‌خیزد و به استدلال دیگری در تأیید تعبیر ما مبدل می‌گردد.

(۲) درست همین پاسخ را می‌توان به کسی داد که استدلال کند نظم حکومتی مورد نظر افلاطون در اساس نظم اخلاقی است نه منطقی. در فلسفه افلاطون نظم اخلاقی (و نظم زیباشناختی) از نظم تاریخی قابل تفکیک نیست. در این زمینه باید خاطر نشان ساخت که این عقیده اصالت تاریخی زمینه‌ای نظری به دست افلاطون می‌دهد برای این نظریه سقراطی که نیکی همان نیکبختی^۱ است. این نظریه در جمهوری (بسنجید بخصوص با ۵۸۰b) به صورت این آموزه پرورانده می‌شود که میان نیکی و نیکبختی، یا بدی و بدبختی، نسبتی هست؛ و البته اگر قرار باشد درجه خوبی و

۱. Eudemonism (لفظاً به معنای «خوش روحی»). (مترجم)

خوشبختی کسی را بر حسب درجه شباهت او به طبیعت اصلی متبرک یا خجسته ما - یا مثال کامل انسان - اندازه بگیریم، باید هم همین طور باشد. (این واقعیت که نظریه افلاطون در اینجا به توجیه نظری یکی از آموزه‌های باطل نمای سقراط منجر می‌شود، بخوبی امکان دارد افلاطون را نزد خودش قانع کرده باشد که مشغول تشریح مرام راستین سقراط است. رجوع کنید به فصل دهم، مطالب مربوط به یادداشتهای ۵۶ و ۵۷ در متن.)

(۳) روسو این طبقه‌بندی نهادها را از افلاطون اقتباس کرده است^۱، اما در احیای مثال افلاطونی جامعه بدوی احتمالاً فقط به طور غیرمستقیم از او متأثر بوده است (بسنجید با فصل ششم، یادداشت ۱ و فصل نهم، یادداشت ۱۴). نتیجه مستقیم رنسانس افلاطونی در ایتالیا، کتاب بسیار پر نفوذ ساناززارو موسوم به آکادیا^۲ بود که تصور افلاطون را از جامعه بدوی پر برکتی مرکب از شبانان کوه‌نشین یونانی (یا دوری) از نو زنده کرد. (در خصوص این تصور افلاطون، رجوع کنید به مطالب مربوط به یادداشت ۳۲ همین فصل در متن.) بدین سان، می‌بینیم که از لحاظ تاریخی، رمانتیسیم برآستی فرزندان مکتب افلاطونی است (رجوع کنید همچنین به فصل نهم).

(۴) بسیار دشوار می‌توان گفت که اعتقاد امروزی کنت و میل و هگل و مارکس به اصالت تاریخ تا چه اندازه از اصالت تاریخ خداپرستانه ویکو در کتاب علم نو^۳ تأثیر پذیرفته است. ویکو خود بیگمان از افلاطون و از شهر خدا اثر آگوستینوس قدیس^۴ و گفتادهائی ددباده لی ویوس^۵ نوشته ماکیاولی^۶ متأثر بود. او نیز مانند افلاطون (بسنجید با فصل پنجم) «طبیعت» هر چیز را همان «اصل» آن می‌دانست^۷ و معتقد بود که تمام ملتها باید همان مسیر تحول را بر حسب قانون کلی واحدی بیمایند. از این رو

1. J.J. Rousseau, *Social Contract*, Book III, Ch. VII; Book III, Chs. III ff, cp. also Ch. X.

2. J. Sanazzaro, *Arcadia*.

3. Giambattista Vico, *New Science* (1725).

4. St. Augustine, *De Civitate Dei*.

5. N. Machiavelli, *Discourses On Livy*.

6. G. Vico, *Opere*, Ferrari's Second Edition, 1852-54, Vol. V, p. 99.

می‌توان گفت که آنچه او «ملت» می‌نامد یکی از حلقه‌هائی است که «شهر» افلاطون را با «تمدنهای» توین بی^۱ پیوند می‌دهد.

۱۲. جمهوری، ۵۴۹c/d. نقل قولهای بعدی به ترتیب از جمهوری ۵۵۰d-e و ۵۵۱a/b است.

۱۳. جمهوری، ۵۵۶e. (این قطعه باید مقایسه شود با آنچه از توکودیدس^۲ (توسیدید) در فصل دهم، مطالب مربوط به یادداشت ۱۲ در متن، نقل شده است.) نقل قول بعدی از جمهوری، ۵۵۷a است.

۱۴. در خصوص برنامه دموکراتیک پریکلس، رجوع کنید به فصل دهم، مطالب مربوط به یادداشت ۳۱ در متن و همچنین فصل ششم، یادداشت ۱۷ و فصل دهم، یادداشت ۳۴.

۱۵. رجوع کنید به چاپ ادام از جمهوری افلاطون، ج ۲، ص ۲۴۰، حاشیه بر ۲۲ ۵۵۹d. (در دومین جمله نقل شده، تأکید بر کلمات از من است.) ادام تصدیق می‌کند که «این تصویر بیگمان قدری اغراق آمیز است»، ولی جای شبهه باقی نمی‌گذارد که، به عقیده وی، در اساس «در هر زمان و عصری» حقیقت دارد.

۱۶. ادام، همان کتاب، همان جا.

۱۷. این جمله از جمهوری، ۵۰۶d است (در این مورد و در مورد نقل قول بعدی، رجوع کنید به ترجمه لیندزی^۳)؛ دو نقل قول بعد نیز از همان کتاب است، ۵۶۳d، ۵۶۳a-b. (رجوع کنید به حاشیه ادام بر ۲۵ ۵۶۳d). جالب توجه اینکه افلاطون در اینجا به نهاد مالکیت خصوصی که در بخشهای دیگر جمهوری بسختی مورد حمله قرار می‌گیرد متوسل می‌شود چنانکه گوئی این نهاد یکی از اصول بلامعارض عدالت است. چنین می‌نماید که هر وقت مال خریده شده برده‌ای باشد، توسل به حق قانونی خریدار کافی است.

اعتراض دیگر به دموکراسی این است که اصل تربیتی دایر بر این را که «هیچ کس نمی‌تواند وقتی بزرگ شد آدم خوبی بشود مگر آنکه از

۱. Arnold Joseph Toynbee (۱۸۸۹-۱۹۷۵). مورخ معاصر انگلیسی،

نویسنده کتاب مطالعه‌ای در تاریخ. (مترجم)

2. Thucydides, III, 82-4

3. A. D. Lindsay

نخستین سالهای زندگی به بازیهای والا بپردازد»، «لگدکوب می‌کند.» (جمهوری، ۵۵۸b؛ رجوع کنید به ترجمه لیندزی و نیز فصل دهم، یادداشت ۶۸). رجوع کنید همچنین به حمله‌هایی که به تساوی طلبی می‌شود و در فصل ششم، یادداشت ۱۴ نقل شده است.

* در خصوص رفتار سقراط با همنشینان جوانش، رجوع کنید به بیشتر رساله‌های قدیمتر و همچنین فایدون که در آن می‌بینیم چگونه او با «خوشروئی و مهربانی و احترام به انتقادهای جوانان گوش می‌داد.» در خصوص رفتار متضاد افلاطون، رجوع کنید به فصل هفتم، مطالب مربوط به یادداشتهای ۱۹ و ۲۱ در متن و نیز به گفتارهای بی‌نظیر چرنیس در کتاب او^۱، بویژه صفحه‌های ۷۰ و ۷۹ (در باره پادشاهی، ۱۳۵c-d) و همچنین فصل هفتم، یادداشتهای ۱۸ تا ۲۱ و مطالب مربوط در متن.*

۱۸. در باره برده‌داری (رجوع کنید به یادداشت پیشین) و نهضت مخالف آن در آتن، در فصل پنجم (یادداشت ۱۳ و مطالب مربوط به آن در متن) و فصلهای دهم و یازدهم بیشتر بحث خواهیم کرد. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۹ در همین فصل. ارسطو^۲ نیز مانند افلاطون گواه آزادمنشی آتن نسبت به بردگان است.^۳

۱۹. بسنجید با جمهوری، ۵۷۷a به بعد. رجوع کنید همچنین به حواشی ادام بر ۵۷۷a و ۵۷۷b (همان کتاب، ج ۲، ص ۳۳۲) و ضمیمه ۳، «پاسخ به یکی از منتقدان».

۲۰. جمهوری، ۵۶۶c. بسنجید همچنین با فصل دهم، یادداشت

۶۳.

۲۱. بسنجید با مرد سیاسی ۳۰۱c/d. افلاطون شش نوع دولت فرومقدار تمیز می‌دهد و لی اصطلاح تازه‌ای نمی‌آورد. دو اصطلاح «حکومت یک تن» (یا «پادشاهی») و «حکومت اشراف» در جمهوری

1. H. Cherniss, *The Riddle of The Early Academy* (1945).

۲. از جمله در سیاست، ۱۱ b ۱۳۱ و ۲۰ b ۱۳۱۹ و در قانون اساسی آتن، ۵۹، ۵.

۳. بسنجید همچنین با:

Pseudo-Xenophon (*Const. of Athens*, I, 10 f.)

(۴۴۵d) به بهترین دولت اطلاق می‌شوند و نه مانند مرد سیاسی، به انواع بالنسبه بهتر دولتهای فرومقدار.

۲۲. بسنجید با جمهوری، ۵۴۴d.

۲۳. بسنجید با این قطعه در مرد سیاسی (۲۹۷ c/d): «اگر حکومتی که ذکر کردم تنها نمونه راستین اصلی باشد، حکومت‌های دیگر [که «صرفاً نسخه‌هائی از این هستند» - ۲۹۷b/c] باید قوانین آن را بکاربندند و به صورت مکتوب در آورند؛ این تنها راه ممکن حفظ آنهاست.» (بسنجید با یادداشت ۳ در همین فصل و فصل هفتم، یادداشت ۱۸). «و هرگونه سرپیچی از این قوانین باید با مرگ و سختترین مجازات‌ها به کیفر برسد. این هم بسیار عادلانه است و هم بسیار خوب، هرچند البته نسبت به آنچه از همه بهتر است، مقام دوم را دارد.» (در خصوص اصل و منشأ قوانین، رجوع کنید به یادداشت ۳۲ (۱) (الف) در همین فصل و به فصل سوم، یادداشت ۱۷ (۲)). سپس در بخش ۳۰۱a/۳۰۰e، چنین می‌خوانیم: «بهترین شیوه‌ای که این شکل‌های پائینتر حکومت می‌توانند به حکومت راستین تشبه بجویند... پیروی از این قوانین و آداب و رسوم مکتوب است... هر وقت توانگران فرمان برانند و از صودت راستین [حکومت] تقلید کنند، آن حکومت، حکومت اشراف است؛ و هرگاه به قوانین [کهن] بی‌اعتنائی کنند، [حکومتی که بوجود می‌آید] الیگارش است»، السخ. توجه به این نکته مهم است که معیار طبقه‌بندی، حفظ نهادهای کهن دولت کامل یا اصلی است، نه قانونمندی یا بیقانونی به معنای انتزاعی. (این برخلاف قول ارسطو در سیاست است (۱۲۹۲a) که فرق عمده را در این می‌بیند که آیا «قانون در برترین مقام است» یا مثلاً «اجامه و ادب‌اش»).

۲۴. این قطعه (۷۱۴a - ۷۰۹e) حاوی چند اشاره به مرد سیاسی است: فی‌المثل، ۷۱۰d-e که به پیروی از هرودوت، تعداد فرمانروایان را مبدأ طبقه‌بندی قرار می‌دهد؛ ۷۱۲d و ۷۱۲c که به برشمردن شکل‌های مختلف حکومت می‌پردازد؛ و ۷۱۳b به بعد که در آن دولت کامل عهد کروئوس، «که بهترین دولتهای کنونی ما تقلیدهائی از آن هستند»، ذکر می‌شود. با در نظر گرفتن این اشارات، من تقریباً شک ندارم که افلاطون می‌خواست نظریه وی راجع به شایستگی حکومت جابرا نه برای

آزمایشهای ناکجا آبادی به نوعی دنباله داستان هرد سیاسی (و همچنین جمهوری) تعبیر گردد. قطعه‌های نقل شده در این بند از قوانین، ۷۰۹e و ۷۱۰c/d، است. «گفته‌ای در قوانین که قبلاً نقل شد» از ۷۹۷d است که در مطالب مربوط به یادداشت ۳ همین فصل در متن آورده‌ایم. (اینکند در حاشیه‌ای که به این قطعه در چاپ خود از قوانین افلاطون^۱ نگاشته‌است می‌گوید که در نظر افلاطون اصل این بود که «تغییر برای قدرت هر چیز زیانمند است» و، بنابراین، به قدرت شر و بدی نیز زیان می‌رساند. تا اینجا با او هم‌عقیده‌ام؛ ولی با این گفته‌اش مخالفم که «تغییر از بد»، یعنی از بد به خوب، بدیهی‌تر از آن است که به عنوان استثنا ذکر شود. از نظر آموزه افلاطون در خصوص بدی تغییر، چنین چیزی به هیچ دو بدیهی و مسلم نیست. (رجوع کنید همچنین به یادداشت بعد.)

۲۵. قوانین، ۶۷۶b/c. (بسنجید همچنین با ۶۷۶a که در مطالب مربوط به یادداشت ۶ در متن نقل شده‌است.) به‌رغم نظریه افلاطون دایر بر زیانمند بودن تغییر (رجوع کنید به قسمت اخیر یادداشت پیشین)، اینکند، این قطعه‌ها درباره‌گردش و انقلاب را حمل بر خوش‌بینی و ترقیخواهی می‌کند و می‌گوید غرض افلاطون از این جستجو، یافتن آن چیزی است که «می‌توان به آن 'راز نشاط و نیروی حیاتی سیاسی' نام داد.» (همان کتاب، ج ۱، ص ۳۴۴). او این قطعه درباره‌جستجوی علت راستین تغییر (زیانمند) را، به تلاش برای یافتن «علت و طبیعت (شد و تکامل) استین دولت - یعنی پیشرفت به سوی کمال» تعبیر می‌کند (تأکید بر کلمات از اوست؛ همان کتاب، ج ۱، ص ۳۴۵). این تعبیر ممکن نیست صحیح باشد زیرا قطعه مورد بحث مقدمه‌ای است بر داستان انحطاط و زوال؛ اما به‌هر حال نشان می‌دهد که گرایش به آرمان‌سازی از افلاطون و معرفی وی به عنوان فردی مترقی چگونه حتی چنین منتقد والامقامی را در برابر یافته‌های خودش - یعنی اعتقاد افلاطون به زیانمند بودن تغییر - کور می‌کند.

۲۶. جمهوری، ۵۴۵d (رجوع کنید همچنین به قطعه مشابه

1. E. B. England, *The Laws of Plato*, Vol. II, p. 258, 1921.

۴۶۵b). قطعه بعد از قوانین، ۶۸۳c، نقل شده است. (ادام در چاپ خود از جمهوری (ج ۲، ص ۲۰۳) در حاشیه‌ای که بر ۵۴۵d نگاشته، به این قطعه در قوانین ارجاع می‌دهد.) اینگلدن در چاپ خود از قوانین، ج ۱، ص ۳۶۰ به بعد، در حاشیه ۵ ۶۸۳c، به جمهوری ۶۰۹a اشاره می‌کند ولی از ۵۴۵d و ۴۶۵b نام نمی‌برد و در این تصور است که به «بحثی قبلی یا گفتگویی در رساله‌ای گم‌شده» ارجاع داده شده است. نمی‌فهمم افلاطون چرا نباید با استفاده از این داستان خیالی دایر بر اینکه برخی از موضوعات قبلاً به وسیله گفتگوکنندگان فعلی مورد بحث قرار گرفته است، به مسائل مطرح شده در جمهوری اشاره کند. چنانکه کورنفرد می‌گوید، در آخرین دسته از رسالات افلاطون «دیگر هیچ گونه انگیزه برای وانمود کردن به اینکه مکالمات واقعاً صورت گرفته باقی نیست.» همچنین حق با اوست که می‌گوید افلاطون «اسیر داستان‌هایی که خود می‌ساخت نبود»^۱. پاره‌تو بی‌آنکه ذکر از افلاطون به میان بیاورد، قانون او را در خصوص انقلابها از نو کشف کرد. (رجوع کنید به ساله در باب جامعه‌شناسی عمومی، اثر پاره‌تو^۲، بخشهای ۲۰۵۴، ۲۰۵۷، ۲۰۵۸. در اواخر بخش ۲۰۵۵، همچنین نظریه‌ای وجود دارد درباره متوقف کردن تاریخ.) این قانون را روسو نیز خود به صرافت طبع مجدداً کشف کرد^۳.

۲۷. (۱) شایان توجه است که افلاطون از خصایص عمدتاً غیر تاریخی بهترین دولت، بویژه حکومت فلاسفه، در خلاصه‌ای که در آغاز تیمائوس بدست می‌دهد ذکر نمی‌کند و در کتاب هشتم جمهوری فرض را بر این قرار می‌دهد که فرمانروایان بهترین دولت در رازوری فیثاغوری در باب اعداد تبحری ندارند. (بسنجید با جمهوری، ۵۴۶c/d که در آن گفته می‌شود فرمانروایان از چنین امور بی‌اطلاعند. بسنجید همچنین با جمهوری، ۵۴۴a/۵۴۳d، که در آن خاطرنشان می‌شود که حتی از دولت یاد شده در کتاب هشتم نیز ممکن است چیزی برتر و بالاتر وجود داشته

1. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 5, 4.

2. V. Pareto, *Treatise on General Sociology*.

3. J. J. Rousseau, *Social Contract*, Book III, Ch. X.

باشد و آن، چنانکه ادام می گوید، همانا شهری است که در کتابهای پنجم تا هشتم به عنوان مدینه آرمانی یا مثالی در آسمان، ذکر آن می گذرد.)
 کورنفرده^۱ خطوط کلی و مندرجات رسالات سه گانه یسا تریلوژی ناتمام افلاطون، یعنی قیماثوس - کریتیاس - هرموکراتس^۲، را پیش خود از نو می سازد و نشان می دهد که چگونه طرح این سه رساله با بخشهای تاریخی قوانین (کتاب سوم) مرتبط است. تصور می کنم این بازسازی تأیید گرانیهائی باشد بر نظریه من که معتقدم نظر افلاطون نسبت به جهان در اساسی دارای کیفیت تاریخی است و علاقه وی به اینکه «جهان چگونه تکوین یافت» (و چگونه انحطاط می پذیرد) نه تنها مرتبط، بلکه مبتنی بر نظریه مثل است. ولی اگر چنین باشد، دیگر دلیلی نیست که فرض کنیم بخشهای اخیر جمهوری «از این پرسش آغاز می شود که چگونه [این شهر] ممکن است در آینده متحقق گردد و طرح کلی زوال احتمالی آن را از

۱. همان کتاب، ص ۶ به بعد.

۲. Hermocrates نام یکی از کسانی است که در کریتیاس در مکالمه شرکت دارند. برطبق مدارک موجود (از جمله تاریخ توکودیدس = توسیدید)، او مردی دلیر و هوشمند و با تدبیر از اهالی سیراکوز بود که در ۴۱۳-۴۱۵ پیش از میلاد (مقارن با طفولیت افلاطون) لشکرکشی آتنیان به سیسیل را شکست داد و با اینکه در صحنه سیاسی آن جزیره مقامی بلند بدست آورد، بعداً به وسیله طرفداران دموکراسی تبعید شد و احتمالاً در ۴۰۷ پیش از میلاد، هنگامی که می خواست بجزور دوباره به قدرت برسد، کشته شد. (رجوع کنید به همان کتاب از کورنفرده، ص ۲). در خصوص تریلوژی مورد بحث، این نکته گفتنی است که رساله کریتیاس با جمله ای ناتمام پایان می گیرد و ناگهان رشته سخن رها می شود. (قطعی نیست که افلاطون از ادامه نگارش منصرف شده یا رساله را به انجام برده ولی بقیه به دست ما نرسیده است. بیشتر محققان و افلاطون شناسان به شق اول متمایلند.) رساله بعد، یعنی هرموکراتس، که افلاطون می خواست در دنباله قیماثوس و کریتیاس بنویسد، شاید به سبب کهولت و انصراف وی از تعقیب طرح کلی بیان عقاید فلسفی در قالب افسانه ها و روایات سابق تاریخی، هرگز به رشته تحریر در نیامد و افلاطون به جای آن، رساله قوانین را نگاشت که بیقین آخرین نوشته او پیش از مرگش در هشتاد یا هشتاد و یک سالگی است. (مترجم)

طریق [نزول به] شکل‌های پائینتر حکومت^۱ ترسیم می‌کند. «(کورنفرد، همان کتاب، ص ۶؛ تأکید بر کلمات از من است.) در عوض، باید کتاب‌های هشتم و نهم جمهوری را، با توجه به مشابهت نزدیکی‌شان با کتاب سوم قوانین، طرح کلی و تاریخی ساده شده‌ای از داستان انحطاط واقعی شهر آرمانی در گذشته بحساب بیاوریم و به قیاس با تکلیف بزرگتری که افلاطون در تریلوژی ناتمام خود در تیمائوس و همچنین در قوانین برعهده گرفته بود، تبیینی تلقی کنیم از اصل و منشأ دولتهای موجود.

(۲) در خصوص گفته من در همین بند [در متن] که افلاطون «خود یقیناً می‌دانست که داده‌های لازم را در دست ندارد»، رجوع کنید، فی‌المثل، به قوانین، ۶۸۳d، و حاشیه اینگلدن بر ۲ ۶۸۳b.

(۳) پائینتر در همین بند گفته‌ام که افلاطون جوامع کُرت و اسپارت را متحجر و متوقف می‌شناخت. (در بند بعد خاطر نشان ساختم که بهترین دولت افلاطون نه تنها دولتی طبقاتی بلکه دولت «کاستها»ست.) به این گفته‌ها، ملاحظات زیر را نیز می‌توان افزود (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۰ در همین فصل و یادداشت ۲۴ در فصل دهم):

در قوانین، ۷۹۷d (به گفته اینگلدن، در مقدمه «فتوای مهمی» که ضمن مطالب مربوط به یادداشت ۳ همین فصل در متن نقل شده‌است)، افلاطون کاملاً روشن می‌کند که همسخنان کُرتی و اسپارتی او از خصلت «متوقف» نهادهای اجتماعی شهرهای خویش بخوبی آگاهند. کلنیاس^۲، همسخن کُرتی وی، تأکید می‌کند که شایق است به هرگونه دفاع از خصلت باستانی دولتها گوش دهد. اندکی بعد (۷۹۹a)، در همان زمینه، به روش مصریان برای متوقف ساختن تطور و تحول نهادهایشان اشاره‌ای مستقیم صورت می‌گیرد؛ این یقیناً بوضوح نشان می‌دهد که افلاطون در کُرت و اسپارت گرایشی مشابه گرایش مصر به متوقف کردن هرگونه تغییر

۱. lower forms of polity. پوپر آخرین کلمه این عبارت را politics (= سیاست) نقل کرده‌است. ولی در متن اصلی، یعنی کتاب کورنفرد، که این نقل قول از آن صورت گرفته، polity نوشته شده‌است و صحیح هم از لحاظ معنا همین است. (مترجم)

اجتماعی تشخیص داده بود.

در تیمائوس قطعه‌ای است (رجوع کنید بویژه به ۲۴a-b) که در این زمینه بنظر می‌رسد اهمیت داشته باشد. در اینجا افلاطون می‌کوشد نشان دهد که (الف) بخش‌بندی طبقاتی بسیار مشابهی با آنچه در جمهوری ذکر شده است در روزگاری بسیار دیرین، در زمان تحولات ماقبل تاریخی آتن، در آن شهر نیز برقرار بوده است، و (ب) نهادهای مذکور با نظام کاستهای مصر همانندی نزدیک داشته‌اند. (افلاطون مسلم فرض می‌کند که نهادهای متوقف مبتنی بر نظام «کاستها» در مصر از دولت باستانی آتن به وجهی که او وصف کرده سرچشمه می‌گیرند.) بدین‌سان، افلاطون خود به طور ضمنی اقرار می‌کند که دولت آرمانی و باستانی و کاملی که در جمهوری ذکر شده، دولت «کاستها» است. جالب خاطر اینکه کرانتور^۱، نخستین شارح و مفسر تیمائوس، تنها دو نسل بعد از افلاطون گزارش می‌کند که افلاطون متهم به ترك سنتهای آتنی و پیوستن به سلك مریدان مصر بود^۲. شاید اشاره کرانتور به نوشته ایسوکراتس^۳ باشد که در فصل ۱۳، یادداشت ۳ نقل شده است.

در خصوص مسأله «کاستها» در جمهوری، رجوع کنید همچنین به یادداشت‌های ۱۱ تا ۱۴ در فصل هشتم. تیلر در کتاب افلاطون: خودش و آفادش^۴، بشدت این عقیده را که افلاطون طرفدار دولت «کاستها» بود تقبیح می‌کند.

۲۸. بسنجید با جمهوری، ۴۱۶a. این مسأله در همین فصل در مطالب مربوط به یادداشت ۳۵ در متن، به تفصیل بیشتر مورد بررسی قرار گرفته است. (در خصوص مسأله «کاست»، که در بند آینده در متن ذکر شده است، رجوع کنید به یادداشت‌های ۲۷ (۳) و ۳۱ در همین فصل.)

۲۹. در مورد دستور افلاطون دایر بر منع قانونگذاری برای عوام با آن «نزاعهای عامیانه بازاری»، السخ، رجوع کنید به جمهوری، ۴۲۷a-۴۲۵b و بویژه به ۴۲۵d-e و ۴۲۷a. در این قطعه‌ها، حمله

1. Crantor 2. T. Gomperz, *Greek Thinkers*, German ed., II, 476.

3. Isocrates, *Busiris*, 8.

4. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, pp. 269 f.

البته متوجه دموکراسی است (و هر گونه قانونگذاری «تدریجی یا جزء بجزء» به مفهومی که این اصطلاح در فصل نهم بکار رفته است).

* کورنفرد نیز متوجه این مطلب شده است^۲ زیرا در حاشیه به قطعه‌ای که در آن افلاطون مهندسی ناکجا آبادی را توصیه می‌کند، می‌نگارد: «وصله‌پینه تدریجی و جزء بجزء به منظور اصلاح را که در ۴۲۵e به هجو گرفته شده است مقایسه کنید با...» (در قطعه مورد بحث (جمهوری، ۵۰۵d به بعد) «پاک کردن لوح» و نوعی تندروی رمانتیک توصیه می‌شود؛ بسنجید همچنین با فصل نهم، یادداشت ۱۲ و مطالب مربوط به آن در متن). ظاهر آ کورنفرد اصلاحات تدریجی و جزء بجزء را نمی‌پسندد و بنظر می‌رسد روش افلاطون را ترجیح می‌دهد. اما چنین می‌نماید که تعبیر او از نیات افلاطون با تعبیر من منطبق است.*

چهار گفته نقل شده بعدی در این بند همه از جمهوری است: ۴۶۳a-b, ۳۷۱d/e («نان آوران» و «کارفرمایان»)، ۵۴۹a, ۴۷۱b/c. ادام توضیح می‌دهد (همان کتاب، ج ۱، ص ۹۷، حاشیه بر ۳۷۱e۳۲) که: «افلاطون کارگران برده را به شهر خود راه نمی‌دهد مگر شاید کسانی را که بربر باشند». من حرفی ندارم که افلاطون در جمهوری (۴۶۹b-۴۷۰c) با برده کردن اسیران جنگی یونانی مخالف است، ولی برده کردن بربرها را به وسیله یونانیان، بخصوص به دست شهروندان بهترین شهر خود، تشویق می‌کند (جمهوری، ۴۷۱b/c). (ظاهر آ تارن^۳ نیز بر همین عقیده است؛ بسنجید با فصل پانزدهم، یادداشت ۱۳ (۲).) افلاطون بشدت به نهضت ضد برده‌داری در آتن می‌ناخت و هر وقت مال مورد بحث عبارت از برده بود، سخت اصرار داشت که حق قانونی مالکیت محترم شمرده شود. (بسنجید با مطالب مربوط به یادداشتهای ۱۷ و ۱۸ در متن همین فصل.) چنانکه سومین قطعه نقل شده (جمهوری، ۵۴۹a/۵۴۸e) در همین بند که این یادداشت منضم به آن است، نشان می‌دهد، افلاطون بردگی را در بهترین شهر خویش لغو نکرده است. (رجوع کنید همچنین به جمهوری، ۵۹۰c، که در آن از اینکه مردمان زمخت و عامی برده بهترین شخص

1. «piecemeal» legislation

2. F. M. Cornford, *The Republic of Plato* (1941).

3. W. W. Tarn

باشند دفاع می‌کند). بنابراین، تیلر (در کتابش موسوم به افلاطون (۱۹۰۸ و ۱۹۱۴) ص.ص. ۱۹۸ و ۱۱۸) بغلط دوبار مدعی می‌شود که مراد افلاطون به طور ضمنی این است که «در جامعه‌اش طبقه بردگان وجود ندارد.» برای آگاهی از نظریات مشابه در نوشته تیلر، افلاطون؛ خودش و آثادش (۱۹۲۰)، رجوع کنید به اواخر یادداشت ۲۷ در همین فصل.

بحث افلاطون درباره بردگی در مرد سیاسی، به گمان من، موضع وی را در جمهوری بسیار روشن می‌کند، زیرا گرچه او در این کتاب نیز آشکارا مسلم فرض می‌کند که در دولتش بندگان وجود دارند، ولی زیاد راجع به آنان صحبت نمی‌کند. (رجوع کنید به این گفته خاص او (۲۸۹b/c) که تکلیف «هرگونه مال به صورت جانوران اهلی، به استثنای بندگان» قبلاً معین شده است، و این کلام خاص دیگر (۳۰۹a) که هنر راستین پادشاهی «کسانی را که در نادانی و خوارمایگی غوطه می‌خورند به صورت برده در می‌آورد.» سبب اینکه افلاطون درباره بندگان سخن دراز نمی‌کند از مطالعه قطعه ۲۸۹c و بخصوص ۲۸۹d/e روشن می‌شود. در نظر او چندان فرقی بین «برندگان و دیگر خدمتگزاران»^۱ از قبیل کارگران و پیشه‌وران و تاجران نیست (به عبارت دیگر، کلیه افراد «کاسبکار»^۲ که پول در می‌آورند؛ بسنجید با فصل یازدهم، یادداشت ۴). تنها فرق بندگان با دیگر خدمتگزاران این است که «از راه خرید بدست آمده‌اند.» به سخن دیگر، افلاطون به حدی از فروستان بالاتر است که زحمت پرداختن به این گونه تفاوت‌های باریک را به خود نمی‌دهد. همه آنچه گفته شد بسیار شبیه به جمهوری است، فقط اندکی صریح‌تر. (رجوع کنید همچنین به فصل هشتم، یادداشت ۵۷ (۲).)

در مورد برخورد افلاطون با مسئله بردگی در قوانین، رجوع کنید خصوصاً به مقاله مارو زیر عنوان «افلاطون و برده‌داری در یونان»^۳، که به بررسی انتقادی گرانقدری در باره این موضوع می‌پردازد و نتیجه‌ای بسیار

1. «slaves and other servants» 2. «banausic»

3. G. R. Morrow, «Plato and Greek Slavery», *Mind*, N. S., Vol. 48, pp. 186-201, 402.

منصفانه می‌گیرد گو اینکه، به عقیده من، نویسنده اندکی به طرفداری از افلاطون متمایل است. (شاید مقاله به حد کافی به این واقعیت تکیه نمی‌کند که در روزگار افلاطون نهضت ضد برده‌داری از مدتی پیش آغاز گشته بود؛ رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۱۳).

۳۰. این جمله را از خلاصه‌ای که در تیمائوس (۱۸c/d) از رئوس مطالب جمهوری داده شده‌است نقل کرده‌ایم. گفته ما را درباره نوظهور نبودن اشتراك در زن و فرزند بسنجید با چاپ ادام از جمهوری افلاطون، ج ۱، ص ۲۹۲ (حاشیه به ۴۵۷b) و ص ۳۰۸ (حاشیه به ۴۶۳c/۱۷) و ص ص ۵۵-۳۴۵ و بخصوص ص ۳۵۴؛ بسنجید همچنین با اشاره به وجود عنصر فیثاغوری در مذهب اشتراکی افلاطون، همان کتاب، ص ۱۹۹ (حاشیه به ۴۱۶d/۲۲). (در مورد فلزات گرانبها، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۲۴؛ در خصوص غذاخوردن به‌طور عمومی یا مشترک، رجوع کنید به فصل ششم، یادداشت ۳۴؛ و در مورد اصل اشتراکی در تعالیم افلاطون و جانشینان او، رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۲۹ (۲) و قطعه‌هایی که در آنجا ذکر شده‌است).

۳۱. جمله نقل‌شده، از جمهوری، ۴۳۴b، است. افلاطون پیش از آنکه خواستار دولتی مبتنی بر نظام «کاستها» شود، مدتی طولانی درنگ می‌کند. این سوای «پیشگفتار درازی» است که به قطعه مورد بحث نگاشته شده‌است (و در فصل ششم و همچنین یادداشتهای ۲۴ و ۴۰ آن فصل مورد بحث قرار می‌گیرد). در ابتدای سخن از این امور، افلاطون، از قطعه ۴۱۵a به بعد، بنحوی صحبت می‌کند که گوئی بالارفتن از طبقات پائینتر به بالاتر جایز می‌بود به این شرط که در طبقات پائینتر «کودکانی با آمیزه‌ای از زر و سیم متولد می‌شدند» (۴۱۵c) - یعنی با خون و فضیلت طبقه بالاتر. اما در قطعه ۴۳۴b-d، و آشکارتر از آن در قطعه ۵۴۷a، این اجازه عملاً پس گرفته می‌شود. در قطعه ۵۴۷a، هرگونه درآمیختگی فلزات، ناپاکی و عدم خلوصی اعلام می‌شود که حتماً نتایج مرگبار برای دولت خواهدداشت. رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۱۱ تا ۱۴ در فصل هشتم (و یادداشت ۲۷ (۳) در همین فصل).

۳۲. بسنجید با مرد سیاسی ۲۷۱e. قطعه‌های مربوط به شبانان

بدوی کوچگر و پدرسالاران حاکم بر ایشان که در قوانین آمده عبارتند از ۶۸۰c-۶۷۷c. مطلب نقل شده از قوانین از قطعه ۶۸۰c است. آخرین نقل قول در این بند از جمهوری ۴۴۰d است. شاید لازم باشد بعضی توضیحات درباره برخی گفته‌ها در این بند که این یادداشت منضم به آن است، افزوده شود.

(۱) در متن گفته‌ایم که درست توضیح نمی‌شود که چگونه این «اسکان» صورت گرفت. هم در قوانین و هم در جمهوری نخست مطالبی می‌خوانیم (رجوع کنید به قسمتهای (الف) و (ج) در همین یادداشت) در باره قسمی توافق یا پیمان اجتماعی (در خصوص پیمان اجتماعی، رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۲۹ و فصل ششم، یادداشت‌های ۴۳ تا ۵۴ و مطالب مربوط به آنها در متن) و سپس (رجوع کنید پائینتر به قسمتهای (ب) و (ج)) درباره استیلای قهرآمیز.

(الف) در قوانین می‌خوانیم که قبایل گوناگون شبانان کوه‌نشین پیش از سکنی گرفتن در دشتهای، نخست به یکدیگر می‌پیوندند و گروههای جنگی بزرگتر تشکیل می‌دهند که قوانین در میان آنها از راه توافق یا پیمان مقرر می‌گردد. پیمان به وسیله داورانی بسته می‌شود که به ایشان اختیارات پادشاهی تفویض گشته است (۶۸۱d و ۶۸۱c/d)، در خصوص منشأ قوانین که در ۶۸۱b تشریح شده است، بسنجید با فصل ۳، یادداشت ۱۷ ((۲)). ولی از اینجا به بعد، افلاطون طفره می‌رود. به جای اینکه شرح دهد چگونه این گروههای جنگی در یونان سکنی گزیدند و چگونه شهرهای یونان بنیاد شدند، می‌رود بر سر داستان هم درباره تأسیس شهر ترویا^۱ و جنگ ترویا. سپس می‌گوید آخائییها^۲ از آن شهر با نام دوریها بازگشتند و «بقیه داستان... بخشی از تاریخ لاکدایمون^۳ است چون

۱. Troy یا تروا. شهر باستانی معروف که صحنه حماسه بزرگ هم، ایلیاد، است. (مترجم).

۲. Achaens. مردم ناحیه‌ای موسوم به آخایا در شمال پلوپونسوس که، چنانکه هم حکایت می‌کند، به سرکردگی آگاممنون به ترویا حمله بردند و آن شهر را ویران کردند. (مترجم)

۳. Lacedaemon (یا به تلفظ فرانسوی که در فارسی آشناتر است، ←

اکنون به موضوع اسکان در لاکسدايمون رسيده ايم» (۶۸۳a-۶۸۲e). تا اينجا چيزی درباره نحوه اسکان نشنيده ايم و بيدرنک پس از اين، انحرافی ديگر از موضوع پيش می آيد (يا به قول خود افلاطون «دور سرگردانيدن استدلال») تا اينکه سرانجام (در ۶۸۳c) «اشاره ای» را که در متن ذکر شد دريافت می کنيم. رجوع کنيد به (ب).

(ب) اينکه در متن گفته ايم اشاره ای دريافت می کنيم دایر بر اينکه «اسکان» دوريه در پلوپونسوس در واقع به معنای استيلای قهرآمیز بوده است، مربوط می شود به قوانين، ۶۸۳c/d، که در آن افلاطون نخستين سخنان برآستي تاريخی درباره اسپارت را وارد بحث می کند. می گويد از زمانی شروع می کند که سراسر پلوپونسوس «عملاً» به انقياد» دوريه ها درآمد. در رساله هنکسنوس (که در صحت انتساب آن به افلاطون تقريباً شکی نيست؛ رجوع کنيد به فصل دهم، يادداشت ۳۵)، در قطعه ۲۴۵c، کنايه ای است به اين واقعيت که (به گفته گروت در افلاطون، ج ۳، ص ۵) پلوپونسوسيه ها «مهاجرانی بودند از خارج».

(ج) در جمهودی، ۳۶۹b، کارگران، با در نظر گرفتن مزايای تقسيم کار و همکاري و به موجب نظريه پيمان، شهر را بنياد می کنند.

(د) اما بعد (جمهودی، ۴۱۵d/e)، رجوع کنيد به قولی که در همين بند در متن نقل کرده ايم) برمی خوريم به شرحی درباره هجوم پيروزمندانۀ طبقه ای از جنگاوران - يا «خاکزادان» - که ريشه و اصلشان قدری اسرارآمیز است. آنچه در اين شرح اهميت قاطع دارد قطعه ای است که می گويد خاکزادان بايد به پيرامون بنگرند به منظور يافتن مناسبترين نقطه برای اردوگاه (به معنای حقيقي و تحت لفظی) «برای مطيع نگاه داشتن کسانی که در دروندند»، يعنی برای مطيع نگاه داشتن آنانی که از پيش در شهر زندگي می کرده اند يا، به عبارت ديگر، برای مطيع نگاه داشتن ساکنان.

(ه) در مرد سياسی (۲۷۱a به بعد) اين «خاکزادان» همان شبانان

لاسمون). ناحيه ای باستانی در جنوب پلوپونسوس که پايخت آن اسپارته بود. (مترجم).

کوچگر کوه‌نشین بسیار قدیمی مربوط به دوره پیش از اسکان معرفی می‌شوند. بسنجید همچنین با کنایه به ملخهای خاکی یا متعلق به خاک، میهمانی، ۱۹۱b؛ رجوع کنید به فصل سوم، یادداشت ۶ (۴) و فصل هشتم، یادداشت ۱۱ (۲).

(و) خلاصه بحث اینکه افلاطون بنظر می‌رسد تصویری نسبتاً روشن از کشور گشائی دوریها داشته‌است که ترجیح داده آن را به دلایل آشکار در پرده راز نگاه دارد. همچنین بنظر می‌آید سنتی در این زمینه وجود داشته‌است که بگویند اردوهای جنگی کشور گشا نسبشان به کوچگران می‌رسد.

(۲) سخنی را که پائینتر در این بند در متن گفته‌ایم راجع به تأکید مداوم افلاطون بر اینکه فرمانروائی همانا چوپانی است، بسنجید از جمله با این قطعه‌ها در جمهوری: ۳۴۳b که در آن این فکر نخستین بار وارد بحث می‌شود؛ ۳۴۵c به بعد که در آن به صورت تمثیل چوپان مهربان به یکی از موضوعات محوری تحقیق مبدل می‌گردد؛ ۳۷۵a-۳۷۶b، ۴۰۴a، ۴۰۵d-e، ۴۵۱b-e، ۴۶۰c-۴۵۹a و ۴۶۶c-d (نقل‌شده در فصل پنجم، یادداشت ۳۰) که در آن رزمیاران به سگان گله تشبیه می‌شوند و پرورش نسل و آموزش ایشان بر همین پایه مورد بحث قرار می‌گیرد؛ ۴۱۶a به بعد که در آن مسأله گرگها در داخل و خارج دولت وارد بحث می‌شود؛ همچنین بسنجید با مرد سیاسی که این فکر در آن در صفحه‌های پیاپی، بویژه ۲۷۶d-۲۶۱d، دنبال می‌شود. در قوانین می‌توان به قطعه‌ای (۶۹۴e) رجوع کرد که در آن افلاطون می‌گوید کوروش «گاوان و گوسفندان و رمه‌های بسیار از آدمیان و دیگر جانوران» برای پسرانش تحصیل کرده‌بود. (بسنجید همچنین با قوانین، ۷۳۵ و ثشای-تنوس، ۰۱۷۴d)

(۳) همه آنچه را گفته شد همچنین بسنجید با مطالعه‌ای در تاریخ، اثر توین‌بی^۱، خصوصاً ج ۳، ص ۳۲ (یادداشت ۱) که در آن از حکومت امپراتوری عثمانی، تألیف لایبایر^۲ نقل قول شده‌است (صص ۳۳ (یادداشت

1. A. J. Toynbee, *A Study of History*.

2. A. H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire*.

(۲ و ۱۰۰ - ۵۰)؛ بالاخص رجوع کنید به این گفته تئوین بی در باره کوچگران کشورگشا (ص ۲۲) که «با انسانها... سر و کار دارند» و درباره «سگهای پاسبان به صورت انسان» در افلاطون (ص ۹۴)، یادداشت (۲). اندیشه‌های درخشان تئوین بی در تحریک افکار من بسیار مؤثر بوده است. خیلی از گفته‌هایش را که مؤید تعبیرهایم دیده‌ام بسیار دلگرم کننده یافته‌ام و هرچه فرضهای بنیادی من و او بیشتر با هم اختلاف داشته‌است، این گفته‌ها را بیشتر ارج نهاده‌ام. همچنین برخی از اصطلاحاتی را که در متن این کتاب بکاربرده‌ام - بویژه «گله انسانی»، «رمة انسانی»، «سگهای پاسبان به صورت انسان» - مدیون او هستم.

مطالعه‌ای در تادیخ تئوین بی، از نظر من، نمونه چیزی است که به آن اصالت تاریخ نام داده‌ام. برای بیان مخالفت بنیادی خود با آن کتاب لازم نیست بیش از این چیزی بگویم. برخی از وجوه خاص اختلاف من با او در جاهای گوناگون مورد بحث قرار خواهد گرفت (رجوع کنید به یادداشتهای ۴۳ و ۴۵ (۲) در همین فصل و یادداشتهای ۷ و ۸ در فصل دهم و فصل بیست و چهارم و به انتقادی که به تئوین بی در فصل بیست و چهارم و در فقر تادیخیگری (ص ۱۱۰) کرده‌ام). با اینهمه، مطالعه‌ای د تادیخ حاوی گنجینه‌ای از اندیشه‌ها و معانی خواندنی و برانگیزاننده‌است. در مورد افلاطون، تئوین بی به بعضی نکات تکیه می‌کند که در آنها می‌توانم به او تأسی کنم، خصوصاً در اینکه بهترین دولت افلاطون از تجربه‌های او از انقلابهای اجتماعی و آرزوی وی برای متوقف ساختن هرگونه تغییر الهام می‌گیرد و نوعی اسپارت متوقف است (گو اینکه اسپارت خود متوقف بود). ولی با وجود اشتراك نظر در این نکات، در تعبیر افلاطون بین من و تئوین بی اختلاف عقیده بنیادی هست. تئوین بی بهترین دولت افلاطون را به چشم نمونه يك ناکجا آباد (ارتجاعی) می‌نگرد در حالی که من بخش عمده آن را که معتقدم با نظریه کلی افلاطون در باب تغییر مرتبط است، به کوششی تعبیر می‌کنم برای بازآفرینی صورت بدوی جامعه. از این گذشته، تصور نمی‌کنم تئوین بی با تعبیر من از داستان افلاطون درباره دوره پیش از اسکان و خود اسکان که در این یادداشت و در مطالب مربوط به آن در متن به طور اجمالی ارائه شده‌است موافق

باشد زیرا می‌گوید (همان کتاب، ج ۳، ص ۸۰): «جامعه اسپارت ریشه کوچگری نداشت.» جامعه اسپارت به گفته وی (همان کتاب، ج ۳، ص ۵۰ به بعد) با تلاشی فوق بشری به منظور مطیع نگاه داشتن «گله انسانی» در مسیر تحول متوقف شده بود و او بر این خصلت خاص آن قویاً تأکید می‌ورزد. اما من فکر می‌کنم که این گونه تأکید بر وضع خاص اسپارت، فهم شباهت‌های بین اسپارت و کُرت را که در نظر افلاطون بدین پایه جالب توجه است، با مشکل مواجه می‌کند (جمهودی، ۵۴۴c؛ قوانین ۶۸۳a). به عقیده من، چنین شباهت‌ها را می‌توان حمل بر وجود صورت‌های متوقف نهادهای قبیله‌ای بسیار کهن کرد - نهادهایی که حتماً از مساعی اسپارته‌ها در دومین جنگ مِسه‌نیا^۱ (حدود ۶۲۰-۶۵۰ پیش از میلاد؛ رجوع کنید به همان کتاب از تسوین‌بی، ج ۳، ص ۵۳) - بمراتب کهنتر بودند. شرط بقای نهادهای مذکور در هر یک از این دو منطقه بسیار متفاوت بود. بنابراین، مشابهت‌شان برهانی قوی است در تأیید بدویت آنها و در مخدوش بودن هر گونه تبیین به وسیله عاملی که تنها به یک کدام مربوط باشد.

در باره مسأله اسکان دوری‌ها، رجوع کنید همچنین به کتاب قفقاژ، نوشته آیسلر^۲، که در آن دو اصطلاح «هلنیها» و «یونانیها»، به ترتیب، «اسکان‌یافتگان» و «چرانندگان» - یعنی گله‌داران یا کوچگران - ترجمه شده است. این نویسنده همچنین نشان داده است^۳ که تصور «خدای چوپان» ریشه اُورفئوسی دارد. در همان جا، به سگان خدا (Domini Canes) نیز اشاره شده است.

۳۳. بسیاری از صاحب‌نظران پر حرارت فن آموزش و پرورش که افتخار قطع وابستگی تعلیم و تربیت به استطاعت مالی را از ان افلاطون می‌دانند از این واقعیت غافل بوده‌اند که آموزش و پرورش در دولت او امتیازی طبقاتی است. چنین کسان نمی‌بینند که مایه شر، نفس امتیاز

۱. Messenia. ناحیه‌ای در جنوب غربی پلوپونسوس که در ۷۲۰ پیش از میلاد به تسخیر اسپارت درآمده بود. (مترجم)

2. R. Eisler, *Caucasia*, Vol. V, 1928, p. 113, note 84.

3. *Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken*, 1925, p. 58, note 2.

طبقاتی است و نسبتاً بی‌اهمیت است که این امتیاز بر پایه پول استوار باشد یا هر گونه معیار دیگری که موجب عضویت در طبقه حاکم بشود. بسنجید با فصل هفتم، یادداشتهای ۱۲ و ۱۳ و مطالب مربوط در متن. در خصوص حمل سلاح، رجوع کنید به قوانین، ۷۵۳b.

۳۴. جمهوری، ۴۶۰c (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۳۱ در همین فصل). درباره توصیه افلاطون به نوزادکشی، رجوع کنید به ادام، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۹۹، حاشیه بر ۴۶۰c۱۸ و ص ۳۵۷ به بعد. ادام بحق تأکید می‌کند که افلاطون با نوزادکشی موافق بود؛ ولی گرچه هر گونه کوشش «برای تبرئه کردن افلاطون از روادانستن» این عمل هولناک را «نامربوط» می‌شمارد، سعی دارد با خاطر نشان ساختن اینکه «عمل مذکور در یونان باستان وسیعاً رایج بود» عذری برای او بترشد. اما مسأله این است که در آتن چنین نبود. افلاطون همه جا بر بریت و تندروی اسپارت را به روشن‌اندیشی آتن عهد پریکلس ترجیح می‌دهد و باید برای این ترجیح مسؤول دانسته شود. برای آگاهی از فرضیه‌ای در تبیین عمل اسپارتهایا، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۷ (و مطالب مربوط به آن در متن) و ارجاعاتی که در آن یادداشت داده شده است.

نقل قولهای بعد در این بند در طرفداری از بکار بستن اصول معمول پرورش جانوران در مورد انسان، از جمهوری، ۴۵۹b است (بسنجید با فصل هشتم، یادداشت ۳۹ و مطالب مربوط به آن در متن)؛ آنچه در باره قیاس بین سگها و جنگاوران نقل شده از جمهوری، ۴۰۴a، ۳۵۷a/b و ۳۷۶a/b است. همچنین رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۴۰ (۲) و یادداشت بعد در همین فصل.

۳۵. دو نقل قول اول در این بند از جمهوری، ۳۷۵b است. نقل قول بعد از ۴۱۶a است (بسنجید با یادداشت ۲۸ در همین فصل)؛ نقل قولهای دیگر از ۳۷۵c-e است. مسأله در آمیختن «طبیعی» متضاد (یا حتی صور [متضاد] - بسنجید با فصل پنجم یادداشتهای ۱۸ تا ۲۰ و ۴۰ (۲) و مطالب مربوط در متن و فصل هشتم، یادداشت ۳۹) یکی از موضوعات مورد علاقه افلاطون است (که در مورد سیاسی، ۲۸۳e، و

بعدها در آثار ارسطو با نظریه «میان» (ممزوج می‌شود).

۳۶. جمهودی، ۴۱۰c، ۴۱۰d، ۴۱۰e، ۴۱۲a/۴۱۱e و ۴۱۲b.

۳۷. در قوانین (۶۸۰b به بعد) افلاطون کرت را به سبب توحش و بیخبری از ادبیات، به طعن و استهزا می‌گیرد. این نادانی و بیخبری حتی هم را هم شامل می‌شود و گفتگوکننده کرتی که هم را نمی‌شناسد در این باره می‌گوید: «آثار شاعران خارجی بسیار کم در کرت خوانده می‌شود.» (همسخن اسپارتیش پاسخ می‌دهد: «ولی در اسپارت خوانده می‌شود.») در مورد ترجیحی که افلاطون برای رسوم اسپارت قائل بود، رجوع کنید به فصل ششم، یادداشت ۳۴ و مطالب متن مربوط به یادداشت ۳۰ در همین فصل.

۳۸. برای آگاهی از نظریات افلاطون درباره رفتار اسپارت با رمة انسانی، رجوع کنید به یادداشت ۲۹ در همین فصل و نیز به جمهودی، ۵۴۸e/۵۴۹a، که در آن مقایسه‌ای بعمل می‌آید میان مرد جاه‌سالار و برادر افلاطون به نام گلاوکن: «[مرد جاه‌سالار] از گلاوکن خشنتر و کمتر متمایل به موزیک خواهد بود.» دنباله این قطعه در متن مربوط به یادداشت ۲۹ نقل شده است. توکودیدس - توسیدید - (۸۰، IV) گزارشی دارد درباره کشتار دو هزار تن «غلام»؛ بهترین «غلامان» را با وعده آزادی، برای

1. the mean

2. Glaucon

۳. واژه‌ای که ما باضطرار «غلام» ترجمه کرده‌ایم، در متن انگلیسی helot بوده است که از ریشه یونانی Heilotes می‌آید. در روزگار باستان در اسپارت، هر کس را که عضو پائینترین طبقه از لحاظ اجتماعی و اقتصادی بود helot می‌گفتند. چنین شخصی، به زعم اسپارته‌ها، از بقایای نسل ساکنان اصلی آن سرزمین بشمار می‌رفت که پس از تسخیر اسپارت در آنجا مقیم مانده بود. «غلامان» وابسته به زمین بودند و حق نقل مکان نداشتند و می‌بایست بخشی از محصولی را که برمی‌داشتند به حکمرانان بدهند و در نیروهای مسلح خدمت کنند ولی آزادندشان به اختیار دولت بود و مالک، مجاز به خرید و فروششان نبود. شاید نزدیکترین معادل helot لفظ «سرف» باشد که حتی تا قرن نوزدهم در روسیه مصداق داشت. اما چون «سرف» هم فارسی نیست، واژه «غلام» را ترجیح دادیم هر چند باید تفاوت معنا را به شرحی که گفتیم در نظر داشت. (مترجم)

کشتن برگزیدند. تقریباً قطعی است که افلاطون، توکودیدس را بخوبی می شناخت و می توان یقین کرد که، گذشته از این، به منابع مستقیمتر خبری نیز دسترس داشت. برای اطلاع از عقاید افلاطون درباره آسانگیری آتن با بردگان، رجوع کنید به یادداشت ۱۸ در همین فصل.

۳۹. با توجه به گرایش واضح ضد آتنی و، بنابراین، ضد ادبی جمهوری، توضیح این امر قدری دشوار است که چرا چنین شمار کثیری از صاحب نظران آموزش و پرورش این گونه شوق و حرارت درباره نظریه های تعلیم و تربیتی افلاطون بخرج می دهند. سه توضیح احتمالاً صحیح در این زمینه بیشتر به نظر من نمی رسد. یا چنین اشخاص به رغم دشمنی صریح جمهوری با تحصیلات ادبی آن روزگار در آتن، درست آن کتاب را نمی فهمند؛ یا مانند بسیاری از فیلسوفان، و حتی برخی از موسیقیدانان، از سخنوریهای افلاطون در تأکید بر قدرت سیاسی آموزش و پرورش احساس غرور می کنند (رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت ۴۱)؛ و یا هر دو.

فهم این نکته نیز دشوار است که چگونه عاشقان هنر و ادب یونان می توانند از خواندن افلاطون - که بویژه در کتاب دهم جمهوری اینچنین علیه همه شاعران و تراژدی نویسان، خصوصاً همر (و حتی هسیودوس)، بیرحمانه حمله آغاز می کند - دلگرمی پیدا کنند. رجوع کنید به جمهوری، ۶۰۵a، که همر را حتی پائینتر از سطح يك تکنیسین یا مکانیک خوب قرار می دهد (که معمولاً به سبب کاسبکار بودن و بنابراین عدم شایستگی اخلاقی، در چشم افلاطون خوار و خفیف می نماید؛ بسنجید با جمهوری، ۴۹۵c، ۵۹۰c و فصل یازدهم، یادداشت ۴). همچنین رجوع کنید به جمهوری، ۶۰۵c، که همر را پائینتر از سوفسطائینی چون پروتاگوراس و پرودیکوس^۱ می شمارد؛ و جمهوری، ۶۰۵a/b، که رك و راست شاعران را از ورود به شهر دارای حکومت خوب ممنوع می کند.

اما شارحان و مفسران معمولاً به آن گونه سخنان افلاطون توجه دارند که فی المثل در تمهید مقدمه برای تاختن به همر می گوید (از جمله در جمهوری ۵۹۵b، که اظهار می دارد: «... گرچه عشق و ستایش من نسبت به همر دشوار اجازه می دهد که آنچه در دل دارم بگویم») و از

این گونه تجلیات روشن موضع و نگرش افلاطون در می گذرند. ادام درباره عبارت‌ی که نقل شد چنین اظهار نظر می کند (رجوع کنید به حاشیه وی بر ۱۱ ۵۹۵b) که: «افلاطون با احساسات حقیقی سخن می گوید.» ولی من فکر می کنم که گفته افلاطون شاهی است بر همان روشی که عموماً در جمهوری بکار می برد، یعنی اول حقی برای عواطف خواننده قائل می شود (رجوع کنید به فصل دهم، بویژه به متن مربوط به یادداشت ۶۵) و سپس به تصورات و معانی انسانی و بشر دوستانه حمله می برد.

۴۰. در مورد سانسور خشک به منظور ایجاد انضباط طبقاتی، رجوع کنید به ۳۷۷e و بخصوص ۳۷۸c، که در آن گفته می شود: «آنان که بناست نگهدارنده شهر ما باشند باید این را زیانمندترین جنایت تلقی کنند که بآسانی با یکدیگر به نزاع برخیزند.» جالب خاطر اینکه افلاطون هنگام ایراد نظریه خویش درباره سانسور (۳۷۶e به بعد)، فوراً این اصل سیاسی را بیان نمی کند، بلکه اول تنها از راستی و زیبایی و غیره سخن می گوید. در ۵۹۵a و بویژه ۶۰۵a/b، سانسور از پیش هم محکمتر می شود (رجوع کنید به آخرین یادداشت و فصل هفتم، یادداشتهای ۱۸ تا ۲۲ و مطالب مربوط در متن). در خصوص اهمیت سانسور در قوانین، رجوع کنید به ۸۰۱c/d در آن رساله و همچنین یادداشت بعد.

افلاطون اصلی را که خود بدان قائل شده است (جمهوری، ۴۱۲b - ۴۱۰c؛ رجوع کنید به یادداشت ۳۶ در این فصل) که موسیقی باید عنصر نرم را، به تفکیک از عنصر سبع و خشن، در طبیعت آدمی تقویت کند، از یاد می برد؛ در ۳۹۹a از آن گونه مقامهای موسیقی طرفداری می شود که مردان را ملایم نمی کند، بلکه «در خور جنگاوران است.» بسنجید همچنین با یادداشت ۴۱ (۲). باید متوجه بود که افلاطون اصلی را که پیشتر اعلام کرده از یاد نبرده است؛ فقط اصلی را فراموش کرده که بحث بدان می انجامد.

۴۱. (۱) در خصوص موضع افلاطون نسبت به موزیک، بویژه موسیقی به معنای اخص، رجوع کنید از جمله به جمهوری، ۳۹۷b به بعد، ۳۹۸e به بعد، ۴۰۰a به بعد، ۴۱۰b به بعد، ۴۲۴b به بعد، ۵۴۶d؛ و قوانین، ۶۵۷c به بعد، ۶۷۳a به بعد، ۷۰۰b به بعد، ۷۹۸d به بعد،

۸۰۱d به بعد، ۸۰۲b به بعد، ۸۱۶c. موضع بنیادی او این است که «باید در موسیقی از تغییر بر حذر بود؛ این کار همه چیز را به خطر می اندازد» زیرا «هر گونه تغییر در اسلوب موسیقی همیشه به تغییر در مهمترین نهادهای سراسر دولت می انجامد. دامون^۱ چنین می گوید و من گفته او را باور می کنم.» (جمهوری، ۴۲۴c). افلاطون مطابق معمول از اسپارت سرمشق می گیرد. ادام می گوید که: «رابطه بین تغییر در موسیقی و تغییرات سیاسی... عموماً در سراسر یونستان شناخته شده بود، خاصه در اسپادت... که در آن جنگ تیموتئوس^۲ را ضبط کردند زیرا چهار تار به آن افزوده بود.» (ادام، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۱۶، حاشیه به ۴۲۴c۲۰؛ تأکید بر کلمات از من است؛ بسنجید همچنین با ارجاعاتی که داده است.) در اینکه شیوه عمل اسپارت سرچشمه الهام افلاطون بوده است شکی نیست؛ اما اینکه این شیوه در سراسر یونان عموماً شناخته شده باشد، بخصوص در آتن عصر پریکلس، بغایت نامحتمل است. (بسنجید با قسمت (۲) این یادداشت.)

(۲) در متن، موضع افلاطون را نسبت به موسیقی خرافی و عقب مانده خوانده ام «بویژه اگر با انتقاد روشن بینانه تر یکی از معاصرانش سنجیده شود.» انتقاد مورد نظر از نویسنده ای است گمنام، احتمالاً یکی از موسیقیدانان سده پنجم (یا اوایل سده چهارم) [پیش از میلاد] و مصنف خطابه ای (امکاناً برای ایراد در مسابقات اولمپی). این خطابه اکنون به نام سیزدهمین قطعه در کتاب گرنفل و هانت^۳ معروف است. ممکن است او یکی از «موسیقیدانان گوناگونی باشد که از سقراط انتقاد می کنند» (البته «سقراط» بدان وجه که در جمهوری افلاطون تصویر شده است) که ارسطو (در قطعه ای همانقدر خرافی در سیاست (۱۳۴۲b)) که در آن به تکرار استدلالهای افلاطون می پردازد) از ایشان یاد می کند. اما انتقاد نویسنده گمنام بمراتب از آنچه ارسطو می گوید فراتر می رود. افلاطون (و ارسطو) بر این باور بودند که بعضی مقامهای موسیقی، از جمله مقامهای «شل و ول» ایونیائی و لیدیائی، مردمان را سست و زن صفت

1. Damon

2. Timotheus

3. Grenfell and Hunt, *The Hibeh papyri*, 1906, pp. 45 ff.

بارمی آورد حال آنکه مقامهای دیگر، بویژه «دوری»، به آنان دلاوری و شهامت می‌بخشد. نویسنده گمنام به این عقیده حمله می‌کند و می‌نویسد: «می‌گویند بعضی مقامها مردمان را معتدل و خویش‌ن‌دار و برخی دیگر، افراد را عادل بار می‌آورد؛ پاره‌ای مقامها قهرمان و بعضی دیگر اشخاص بزدل می‌پرورد.» او گوشزد می‌کند که عده‌ای از جنگجوترین قبایل یونان از مقامهایی استفاده می‌کنند که معروف است اشخاص را جبان و بزدل بار می‌آورد و برخی خوانندگان حرفه‌ای (اپرا) بر طبق عادت در مقامهای «قهرمانی» آواز می‌خوانند بی‌آنکه هرگز نشانی از قهرمان‌شدن بروز بدهند. او بدین گونه با زبردستی پوچی نظریات یاد شده را عیان می‌نماید. هدف این انتقاد ممکن است موسیقیدان آتنی دامون باشد که افلاطون غالباً از وی به‌عنوان یکی از مراجع نقل قول می‌کند. دامون یکی از دوستان پریکلس بود (و او آنقدر آزاده‌منشی و بلندنظری داشت که موضعی طرفدار اسپارت را در عرصه نقد هنری تحمل کند). از سوی دیگر، باآسانی محتمل است که انتقاد متوجه خود افلاطون باشد. درباره دامون، رجوع کنید به دیلس (چاپ پنجم)؛ برای آگاهی از فرضیه‌ای که درباره این نویسنده گمنام مطرح شده‌است، رجوع کنید به همان کتاب، ج ۲، ص ۳۳۴، حاشیه. (۳) با توجه به حمله‌ای که بر این موضوع «ارتجاعی» نسبت به موسیقی کرده‌ام، شاید بیجا نباشد خاطرنشان سازم که حمله‌ام به هیچ‌رو ملهم از هواداری شخصی از «پیشرفت» در موسیقی نیست. اتفاقاً امر واقع این است که من موسیقی قدیمی را دوست دارم (هر چه قدی‌تر بهتر) و از موسیقی امروزی سخت بیزارم (به‌خصوص از بیشتر آثاری که پس از آنکه واگنر به آهنگسازی آغاز کرد، تصنیف شده‌است). من یکسره با «فوتوریسم» - خواه در هنر و خواه در اخلاق - مخالفم (بسنجید با

۱. futurism «عنوان مکتبی ایتالیائی در هنر، موسیقی و ادبیات که از ۱۹۰۹ تا حدود ۱۹۱۵ رونق داشت و مشخصات اصلی آن طرد سنتها و رسوم معمول و مجاهدت پیروان آن برای تصویرکردن حرکت و جوش و خروش خاص زندگی قرن بیستم بود... فوتوریستها... خطر، جنگ و عصر ماشین را می‌ستودند و لااقل از جنبه نظری، با رشد و توسعه فاشیسم موافق بودند.» به نقل از دایرةالمعارف فارسی. (مترجم)

فصل بیست و دوم و فصل بیست و پنجم، یادداشت ۱۹). اما با تحمیل سلیقه در آنچه کسی شخصاً می‌پسندد یا نمی‌پسندد و با سانسور در این گونه امور مخالفم. می‌توانیم، بویژه در قلمرو هنر، دوست بداریم یا بیزار باشیم بی‌آنکه برای منع و سرکوبی آنچه از آن بیزاریم و قداست بخشیدن به آنچه دوست داریم، از اقدامات قانونی طرفداری کنیم.

۴۲. جمهوری، ۵۳۷a و ۴۶۷e - ۴۶۶e.

توصیف تعلیم و تربیت توتالیتار امروزی از کتابی است موسوم به «جنگ با غرب»^۱.

۴۳. نظریه شایان توجه افلاطون دایر بر اینکه دولت، یعنی قدرت سیاسی متمرکز و متشکل، از کشورگشائی (یعنی استیلای کوچگران یا نخجیرگران بر جمعیتی ساکن و ثابت و کشاورز) مایه می‌گیرد، تا جائی که می‌دانم نخستین بار (اگر برخی گفته‌های ماکیاولسی را کنار بگذاریم) در دورانه‌های بعد به وسیله هیوم در ضمن انتقادات وی از روایت تاریخی نظریه پیمان [اجتماعی]، از نو کشف شد. (بسنجید با مقاله دوازدهم، در دایره پیمان اصلی، در مجلدی به نام مقالات اخلاقی و سیاسی و ادبی، اثر هیوم^۲، [که در آن می‌گوید]): «تقریباً تمام حکومت‌های موجود در حال حاضر، یا حکومت‌هایی که از آنها هرگونه مدرکی در تاریخ باقی است، در اصل بر شالوده غصب یا کشورگشائی یا هر دو تأسیس شده‌اند...» هیوم گوشزد می‌کند که «برای مردی حيله گر و جسور... اغلب آسان است... که گاه با دست بردن به خشمونت و گاه با تقلب، بر مردمانی از لحاظ شمار صد برابر هواخواهان خود مسلط شود... بسیاری از حکومتها با همین گونه حيله‌ها و نیرنگها بنیاد شده‌اند؛ و تمام آن پیمان اصلی، که اینهمه به آن می‌بالند، عبارت از همین است.» نظریه مورد بحث سپس در کتاب ملت چیست؟ نوشته رنان^۳ و تبادشناسی اخلاق؛ اثر نیچه (سومین

1. A. Kolnai, *The War Against the West* (1938), p. 318.

2. David Hume, *Essays: Moral, Political, and Literary*, Vol. II, 1752, Essay XII, *Of the Original Contract*.

3. E. Renan, *What is a Nation?* (1882).

۴. *Genealogy of Morals*. ترجمه فارسی عنوان کتاب به این صورت از آقای داریوش آشوری است. «نسب‌نامه اخلاق» هم ترجمه شده است. (مترجم)

چاپ آلمانی، ۱۸۹۴، ص ۹۸) احیا شد. نیچه (بدون اشاره به هیوم) درباره منشأ «دولت» می نویسد: «اردوئی از درندگان زرین موی، نژادی سرور و کشورگشا با سازمانی جنگی... جمعیتی را که شاید - از نظر تعداد - از برتری عظیم برخوردار باشد، به زیر پنجه سهمگین و سنگین خویش درمی آورد... بدین شیوه است که «دولت» در صفحه زمین منشأ می گیرد؛ به گمان من، احساسات بازاری و زودپایی که اجازه می دهد [دولت] از 'پیمان' سرچشمه بگیرد، مرده است.» این نظریه نزد نیچه مقبول است زیرا وی آن درندگان زرین موی را می پسندد. ولی در دوره های اخیر کسانی مانند اوپنهاimer در کتابی به نام دولت^۱ و مک لود در نوشته ای زیر عنوان منشأ و تاریخ سیاست^۲ و مارکسیستی چون کاتسکی در تعبیر مادی تاریخ^۳ نیز همین نظریه را عرضه کرده اند. تصور می کنم بسیار محتمل است که اگر نگوئیم در همه، دست کم در بیشتر موارد، چیزی نظیر آنچه به وسیله افلاطون و هیوم و نیچه توصیف شده است روی داده باشد. مقصودم البته «دولت» تنها به مفهوم قدرت متشکل و متمرکز سیاسی است.

این نیز در خور ذکر است که توین بی نظریه ای بسیار متفاوت دارد. اما پیش از آنکه به بحث درباره آن بپردازم، می خواهم روشن کنم که از نظرگاه ضد اصالت تاریخی، مسأله دارای اهمیت قابل ملاحظه ای نیست. شاید فی نفسه جالب خاطر باشد که بینیم «دولتها» چگونه منشأ گرفته اند اما این به هیچ رو در جامعه شناسی دولتها - به معنایی که من در نظر دارم، یعنی تکنولوژی سیاسی - تأثیر ندارد (رجوع کنید به فصلهای سوم و نهم و بیست و پنجم).

توین بی نظریه خویش را به «دولتها»، به مفهوم قدرت متمرکز و متشکل سیاسی، محدود نمی کند، بلکه، به جای آن، به بحث در «منشأ تمدنها» می پردازد. ولی مشکل از همین جا شروع می شود زیرا برخی از «تمدنهای» او دولتند، بعضی گروه یا سلسله ای از دولتها و پاره ای دیگر

1. F. Oppenheimer, *The State*, trans. Gittermann (1914), p. 68.

2. W. C. Macleod, *The Origin and History of Politics*, 1931.

3. K. Kautsky, *The Materialist Interpretation of History*.

جوامعی، مانند جوامع اسکیموها، که دولت نیستند. اگر شبهه‌ای وجود داشته باشد که «دولتها» همه بر طبق طرحی واحد منشأ می‌گیرند، جای تردید بیشتر می‌شود وقتی به طبقه‌ای از پدیدارهای اجتماعی گوناگون می‌رسیم مانند دولتهای مصر و بین‌النهرین و نهادهای مربوط به آنها از یکسو و شیوه زندگی اسکیموها از سوی دیگر.

ولی بهتر است برویم بر سر شرح و وصف توین بی از منشأ «تمدنهای» مصر و بین‌النهرین (مطالعه‌ای در قادیخ، ج ۱، ص ۳۵۵ به بعد). نظریه او این است که مشکلات ناشی از محیطهای جنگلی، در رهبران مبتکر و هوشمند و آماده خطر کردن پاسخ یا واکنشی برمی‌انگیزد و ایشان پیروان خویش را به دره‌ها و جلگه‌ها می‌برند و آنجا به کشت و زرع مشغول می‌شوند و دولت تأسیس می‌کنند. این نظریه (هگلی و برگسونی) که نوابغ آفریننده را پیشوایان فرهنگی و سیاسی قلمداد می‌کند، به نظر من بغایت رمانتیک است. اگر بخواهیم مصر را در نظر بگیریم، باید نخست در پی یافتن منشأ نظام «کاستها» برآئیم که، به اعتقاد من، به اغلب احتمال نتیجه کشورگشایها بود، همان گونه که در هندوستان هر موج تازه کشورگشایان «کاست» جدیدی بر «کاستهای» قدیم می‌افزود. دلایل دیگر نیز هست. توین بی این نظریه احتمالاً درست را بیشتر می‌پسندد که تکثیر و بخصوص تربیت جانوران، مرحله‌ای اخیرتر و پیشرفته‌تر و دشوارتر در سیر رشد و تکامل است تا کشاورزی محض، و کسانی که این گام پیشرفته را برداشته‌اند کوچگران استپها بوده‌اند. لیکن در مصر به کشاورزی و تکثیر جانوران، هر دو برمی‌خوریم و این در مورد بیشتر «دولتهای» قدیمتر (ولی تا جایی که دستگیر من شده‌است، نه همه دولتها در قاره آمریکا) صادق است. بنظر می‌رسد این نشانه‌ای از این باشد که چنین دولتها عنصری کوچکتر را نیز شامل می‌شوند و طبیعی می‌نماید که کسی فرضیه‌ای بدهد دایر بر اینکه عنصر مذکور ناشی از تحمیل حکومت مهاجمان کوچکتر - یعنی حکومتی مبتنی بر «کاست» - بر جمعیت اصلی کشاورز است. این نظریه مغایر با مدعای توین بی است (همان کتاب، ج ۳، ص ۱۲ به بعد) که می‌گوید دولتهای ساخته و پرداخته کوچگران معمولاً بسیار زود می‌پژمرند و از میان می‌روند. ولی این واقعیت نیز که

بسیاری از نخستین دولتهای مبتنی بر «کاست» دست به تکثیر و پرورش جانوران می‌زده‌اند، باید بنحوی تبیین شود. این تصور که طبقات بالاتر در اصل از کوچگران یا حتی نخجیرگران تشکیل می‌شدند، با توجه به سنتهای دیرین و همچنان موجود که بر طبق آنها جنگ و شکار و اسب، نماد طبقات مرفه است، تأیید می‌گردد. چنانکه وبلن^۱ و توین بی نشان داده‌اند، چنین سنتها اساس علم اخلاق و علم سیاست ارسطو را تشکیل می‌دهند و هنوز هم زنده‌اند. به این شواهد می‌توان اعتقاد پرورش دهندگان جانوران را به اصالت نژاد و بخصوص به برتری نژادی طبقه بالاتر افزود. جنبه اخیر این اعتقاد که بسیار در نوشته‌های افلاطون و ارسطو و در دولتهای مبتنی بر «کاست» جلب نظر می‌کند، به عقیده توین بی «یکی از... گناهان عصر امروز ماست [و] با طبیعت و ذوق هلنی بیگانه است» (همان کتاب، ج ۳، ص ۹۳). ولسی گرچه ممکن بود بسیاری از یونانیان قدیم به حدی از رشد رسیده‌باشند که فراتر از نژادپرستی بروند، احتمالاً نظریه‌های افلاطون و ارسطو بر پایه سنتهای دیرین استوار بوده‌است، خصوصاً با در نظر گرفتن اینکه تصورات و اندیشه‌های نژادی نقشی چنین با اهمیت در اسپارت ایفا می‌کرده‌است.

۴۴. بسنجید با قوانین، ۶۹۸a - ۶۹۴a.

۴۵. (۱) به عقیده من، انحطاط غرب اشپنگلر را نباید بجد گرفت؛ اما به هر حال این کتاب عارضه‌ای است؛ نظریه کسی است که به طبقه بالاتر در حالی که این طبقه با شکست مواجه است، اعتقاد می‌ورزد. اشپنگلر نیز مانند افلاطون می‌کوشد نشان دهد که تقصیر از جهان و قانون کلی انحطاط و مرگ است و (در نوشته‌ای به نام پروس‌گرایی و سوسیالیسم^۲ که در حکم دنباله کتاب پیشین است) مانند افلاطون خواستار نظم‌ی جدید یا آزمایشی مذبح‌خانه می‌شود برای پس‌زدن نیروهای تاریخ و دمیدن روح تازه در طبقه حاکم پروس به وسیله اختیار کردن قسمی «سوسیالیسم» یا کمونیسم و روی آوردن به پرهیز و ریاضت. درباره

1. T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class*.

2. *Prussianism and Socialism*.

اشپنگلر، من بیشتر با نلسن^۱ همعقیده‌ام که شروع عنوان دراز و استهزاآمیز انتقاد او را از نوشته اشپنگلر می‌توان چنین ترجمه کرد: «جادوگری: آشنائی با اسرار فن طالع بینی اسوالد اشپنگلر و برهان بغایت مسلم حقیقت غیرقابل ابطال فالگیری او»، السخ. تصور می‌کنم این عنوان، وصف منصفانه‌ای از او باشد. بد نیست اضافه کنم که نلسن یکی از نخستین کسانی بود که با آنچه من (به پیروی از کانت در انتقاداتش از هردر^۲) اصالت تاریخ می‌نامم (بسنجید با فصل ۱۲، یادداشت ۵۶) سر به مخالفت برداشت.

(۲) مقصودم از این گفته که کتاب اشپنگلر آخرین نوشته در سلسله داستانهای انحطاط و سقوط نیست، کنایه به توین‌بی است. کار توین‌بی بقدری برتر از کار اشپنگلر است که تردید دارم باید در همان زمینه از آن یاد کرد؛ اما این برتری عمدتاً برخاسته از گنجینه افکار و تصورات توین‌بی و ناشی از دانش برتر اوست (کما اینکه مانند اشپنگلر، یکباره به همه چیز در دنیا نمی‌پردازد). با اینهمه، هدف و روش پژوهش همانند و، بیقین قطعی، اصالت تاریخی (بسنجید با انتقادات من از توین‌بی در فقره‌نویسی^۳، ص ۱۱۰) و در اساس هگلی است (هر چند به عقیده من توین‌بی خود از این نکته آگاه نیست). این امر از «معیار» او برای سنجش «رشد تمدنها» پیداست که عبارت است از «پیشرفت به سوی کسب حق تعیین سرنوشته خویش»، و قانون هگلی پیشرفت در جهت «خودآگاهی» و «آزادی» را بخوبی می‌توان در آن بازشناخت. (هگلیانسم توین‌بی بنظر می‌رسد بنحوی از انجا از طریق برادلی^۴ به او رسیده باشد چنانکه، فی‌المثل، از گفته‌های وی درباره نسبتها دیده می‌شود: «مفهوم 'نسب' [یا اضافات] میان 'چیزها' یا 'هستیها'، تناقضی منطقی به دنبال دارد... از این تناقض چگونه می‌توان تعالی جست؟» (همان کتاب، ج ۳، ص ۲۲۳). در اینجا نمی‌توانم وارد بحث در مشکل نسبتها شوم. همین قدر به‌طور جزئی می‌گوییم که کلیه مسائل مربوط به نسبتها را می‌توان به وسیله بعضی روشهای منطقی جدید به مسائل مربوط به خواص یا طبقات تحویل کرد؛

1. L. Nelson
4. relations

2. J. G. Herder

3. F. H. Bradley

به عبارت دیگر، دشواری فلسفی خاصی دربارهٔ نسبتها وجود ندارد. روشی که ذکر شد از وینر^۱ و کوراتوسکی^۲ است^۳. البته من معتقد نیستم که وقتی اثری را طبقه‌بندی می‌کنیم و به مکتب خاصی متعلق می‌دانیم این بدان معناست که باید آن را در خور اعتنا بشماریم؛ ولی در مورد اصالت تاریخ‌هنگی تصور می‌کنم چنین باشد، به دلایلی که بعداً در این کتاب خواهد آمد.

در خصوص مذهب اصالت تاریخ توین‌بی، می‌خواهم این نکته بخوبی روشن باشد که بسیار شک دارم که تمدنها زاده می‌شوند، رشد می‌کنند، فرومی‌ریزند و می‌میرند. باید بر این نکته تأکید کنم زیرا خودم نیز برخی از مصطلحات توین‌بی را بکار می‌برم و از «فروریختن» و «متوقف ساختن» جامعه‌ها سخن می‌گویم. اما می‌خواهم روشن کنم که اصطلاح «فروریختن»، به گونه‌ای که من آن را استعمال می‌کنم، به هر نوع تمدنی راجع نمی‌شود بلکه برمی‌گردد به پدیداری خاص که عبارت باشد از احساس سرگشتگی مرتبط با انحلال و از هم پاشیدگی «جامعهٔ بسته» جادوئی یا قبیله‌ای. از این رو، بر خلاف توین‌بی، بر این باور نیستم که جامعهٔ یونان در دوران جنگ پلوپونزی دستخوش «فروریختن» شد، بلکه نشانه‌ها و عوارض فروریختنی را که توین‌بی تشریح می‌کند، بسیار پیش از آن می‌بینم. (بسنجید با فصل دهم، یادداشت‌های ۶ و ۸ و مطالب مربوط در متن). در مورد جوامع «متوقف»، این اصطلاح را منحصرأ به جامعه‌ای اطلاق می‌کنم که بزور درها را به روی نفوذ و تأثیر «جامعهٔ باز» می‌بندد و به جنبه‌های جادوئی خود می‌چسبد، یا به جامعه‌ای که می‌کوشد به قفس قبیله بازگردد.

از این گذشته، بر این عقیده نیستم که تمدن غرب نمونه‌ای یگانه از نوعی کلی است. تصور می‌کنم بسیاری جامعه‌های بسته وجود دارند که ممکن است به هرگونه سرنوشتی دچار شوند؛ اما، به گمان من، تنها «جامعهٔ باز» می‌تواند پیش برود یا متوقف گردد و بزور به درون قفس - یعنی به میان ددان - باز گردانده شود. (بسنجید همچنین با فصل دهم،

1. N. Wiener

2. K. Kuratowski

3. W. van O. Quine, *A System of Logistic*, 1934, pp. 16 ff.

بویژه یادداشت آخر.)

(۳) در خصوص داستانهای انحطاط و سقوط، این نکته گفتنی است که تقریباً تمام این حکایتها از گفته هراکلیتوس - «مانند چارپایان شکمهایشان را پر می کنند» - تأثیر پذیرفته اند و نیز از نظریه افلاطون درباره غرایز پست حیوانی. مقصودم این است که چنین داستانها همه می خواهند نشان دهند که انحطاط، ناشی از اختیار کردن اینگونه معیارهای «پستتر» (به وسیله طبقه حاکم) است - معیارهایی که ادعا می شود برای طبقه کارگر و زحمتکش، طبیعی است. به سخن دیگر، و برای اینکه مطلب را بطرزی ناهنجار ولی صاف و پوست کنده ادا کرده باشیم، نظریه ای است حاکی از اینکه تمدنهایی از قبیل تمدن ایران یا روم به سبب پرخوری راه انحطاط در پیش گرفتند. (بسنجید با فصل دهم، یادداشت ۱۹).

فصل پنجم

۱. اصطلاح «دور افسونزده» از کتاب برنت^۱ نقل شده است که نویسنده در آن به مسائلی مشابه می‌پردازد. اما من با برنت همداستان نیستم که «در روزگاران نخستین، نظم زندگانی بشری بمراتب واضحتر ادراک می‌شد تا مسیر یکنواخت طبیعت»، زیرا این مشروط به مسجل شدن تمایزی است که به عقیده من از خصلتهای دوران بعدی است، یعنی دوره از هم پاشیدن «دور افسونزده قوانین و رسوم». وانگهی، دوره‌های طبیعی (یعنی فصلها و غیره) می‌بایست در روزگاران بسیار اولیه ادراک شده باشند (بسنجید با فصل دوم، یادداشت ۶ و اپینومیس^۲ نوشته افلاطون (؟)، ۹۷۸d به بعد). در خصوص تمایز میان قوانین طبیعی و دستوری، رجوع کنید بویژه به یادداشت ۱۸ (۴) در همین فصل.

۲. * بسنجید با نوشته آیسلر، علم شاهواد احکام نجوم^۳. آیسلر می‌گوید که «الواح نگاران بابلی که کتابخانه آشور بانیپال را بوجود آوردند»، اختصاصات حرکت سیارات را «مقرر شده به وسیله قوانین، یا تصمیمهای حاکم بر آسمان و زمین» (pirishte shame u irsiṭi) می‌دانستند که از سوی خدای آفریننده در آغاز اعلام شده بود. (همان کتاب، صص ۲۸۸، ۲۳۲). او همچنین گوشزد می‌کند (همان کتاب، صص ۲۸۸) که تصور «قوانین کلی» (طبیعت) از این «مفهوم... اسطوره‌ای... فرمانهای آسمان و زمین، سرچشمه می‌گیرد...»*

در مورد قطعه نقل شده از هراکلیتوس، رجوع کنید به (د) (۵)، ب ۲۹ و فصل دوم، یادداشت ۷ (۲) و نیز یادداشت ۶ در همین فصل و مطالب مربوط به آن در متن. همچنین رجوع کنید به همان کتاب از برنت، همان جا، که تعبیر دیگری در آن عرضه شده است. برنت در این تصور

1. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, I, 106.

2. *Epinomis*

3. R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*.

است که «وقتی مشاهده سیر منظم طبیعت آغاز شد، نام بهتری از حق یا عدالت^۱ برای آن یافت نشد... و این مخصوصاً به معنای رسم لایتغیری بود که زندگی انسان را هدایت می کرد.» اما من معتقد نیستم این اصطلاح نخست به معنای چیزی اجتماعی بود که بعد تعمیم داده شد، بلکه بر این نظرم که نظم اجتماعی و نظم طبیعی (یا «انتظام») در اصل از یکدیگر قابل تفکیک نبودند و هر دو به جادو تعبیر می شدند.

۳. این تقابل گاه به صورت تقابل میان «طبیعت» و «قانون» (یا «دستور» یا «عرف») بیان می گردد و گاه به عنوان تقابل بین «طبیعت» و «وضع» یا «گذاردن» یا «مقرر داشتن» (یعنی قوانین دستوری) و گاه به شکل تقابل میان «طبیعت» و «صناعت» یا میان «طبیعی» و «مصنوعی».

وضع مقابل [= آنتی تزی^۲] بین طبیعت و عرف غالباً گفته می شود^۳ به وسیله آرخه لائوس^۴ آورده شد که معروف است معلم سقراط بوده است. اما من فکر می کنم که افلاطون در قوانین (۶۹۰b) کاملاً روشن می کند که او «شاعر اهل تیس موسوم به پینداروس» را مبدع این وضع مقابل می شمارد (بسنجید با یادداشتهای ۱۰ و ۲۸ در همین فصل). گذشته از قطعه‌هایی از پینداروس (که افلاطون نقل می کند؛ رجوع کنید همچنین به هرودوت^۵) و بعضی گفته‌های هرودوت (همان جا)، یکی از نخستین منابع باقی مانده، قطعه‌هایی از آنتیفون سوفسطائی است به نام دلباده^۶ داستی^۱ (رجوع کنید به یادداشتهای ۱۱ و ۱۲ در همین فصل). بنا به آنچه افلاطون در رساله پروتاگوراس می گوید، بنظر می رسد هیپاس سوفسطائی نیز در چنین نظریات پیشگام بوده است (رجوع کنید به یادداشت ۱۳ در همین فصل). اما ظاهراً نافذترین بحثی که در اوایل کار درباره این مسأله شده بحث خود پروتاگوراس بوده است، گو اینکه او ممکن است اصطلاحات متفاوتی بکار برده باشد. (شایان تذکر است که دموکریتوس نیز به این «وضع مقابل» پرداخته و آن را در مورد برخی «نهادهای» اجتماعی از قبیل

1. Right or Justice

2. antithesis

۳. با استناد به قول:

Diogenes Laertius, II, 16 & 4; Doxogr., 546 b.

4. Archelaus

5. Herodotus, III, 38.

6. On Truth

زبان بکار برده‌است و افلاطون همین کار را در کراتیلوس کرده‌است، مثلاً^۱ در (۳۸۴c).

۴. نظری بسیار مشابه در کتاب عرفان و منطق، فصل «عبادت آزاد-مرد»، اثر راسل^۱ و نیز در آخرین فصل کتاب شرینگتون موسوم به آدمی ددباده^۲ طبیعت خویشتن^۳ آمده‌است.

۵. البته اصالت تحقیق‌پاسخ خواهند داد که دستورها را چون معنا ندارند نمی‌توان از گزاره‌های حاکی از امور واقع استنتاج کرد؛ اما این صرفاً نشان می‌دهد که چنین کسان (مانند ویتگنشتاین در (ساله^۴)، «معنا» را خودسرانه به شیوه‌ای تعریف می‌کنند که تنها گزاره‌های حاکی از امور واقع «با معنا» خوانده شوند. (در این مورد، رجوع کنید به کتاب من، منطق اکتشاف علمی، صص ۸ به بعد و ۲۱). از سوی دیگر، پیروان «اصالت روانشناسی» خواهند کوشید اوامر را همچون بیان احساسات، دستورها را به عنوان عادات و معیارها یا شاخصها را همانند نظرگاهها تبیین کنند. اما چنانکه در متن توضیح دادیم، عادت به نذریدن گرچه امری واقع است، باید بین این امر واقع و دستور متناظر با آن فرق گذاشت. در زمینه منطق دستورها، من با بیشتر نظریاتی که در کتاب منگبر^۵ بیان شده‌است کاملاً موافقم. به عقیده من او یکی از نخستین کسانی است که بنیادهای منطق دستورها را پرورانده‌است. نظر من این است که اکراه از اذعان به اینکه دستورها مهم و غیر قابل تحویلند، یکی از سرچشمه‌های عمده ضعف فکری و دیگر ضعفهای حلقه‌های «مترقیتر» در روزگار ماست.

(۲) در خصوص این ادعای من که محال است از جمله‌ای در بیان یک امر واقع، جمله‌ای در بیان یک دستور یا تصمیم استنتاج کرد، ملاحظات زیر نیز باید افزوده شود. هنگامی که به تحلیل نسبت بین

1. Bertrand Russell, «A Free Man's Worship», *Mysticism and Logic*.

2. C. Sherrington, *Man on His Nature*.

۳. Tractatus. مراد رساله منطقی-فلسفی ویتگنشتاین است. (مترجم)

4. meaningful 5. imperatives 6. logic of norms

7. K. Menger, *Moral, Wille und Weltgestaltung* (1935).

جمله‌ها و امور واقع می‌پردازیم، پا به عرصه‌ای می‌گذاریم که تارسکی^۱ به آن معناشناسی نام داده‌است (بسنجید با فصل سوم، یادداشت ۲۹ و فصل هشتم، یادداشت ۲۳). یکی از مفاهیم بنیادی معناشناسی، مفهوم صدق یا راستی^۲ است. چنانکه تارسکی نشان داده‌است امکان دارد (در درون آنچه کارناپ دستگاه معناشناختی^۳ می‌نامد)، از این قضیه که «آقای الف گفت که ناپلئون در سنت هلن مرد» همراه با خبری دیگر دایر بر اینکه «آنچه آقای الف گفت، راست است»، قضیه‌ای استنتاج کرد مانند «ناپلئون در سنت هلن مرد». (و اگر اصطلاح «امر واقع» را به چنان مفهوم وسیعی بکاربریم که بتوانیم نه تنها درباره امر واقعی که به وسیله جمله توصیف می‌شود، بلکه همچنین درباره این امر واقع که جمله مذکور راست است سخن بگوئیم، آنگاه می‌توان گفت که امکان دارد قضیه‌ای را مانند «ناپلئون در سنت هلن مرد» از این دو «امر واقع» - که آقای الف چنین گفته‌است و حرف او راست است - استنتاج کرد). هیچ دلیلی نیست که درست به همین قیاس در قلمرو دستورها نیز پیش نرویم. در آن صورت می‌توانیم، متناظر با مفهوم صدق یا راستی، مفهوم معتبر یا درست بودن^۴ دستور را پیش بکشیم. این بدان معنا خواهد بود که دستور معینی مثل «د» را می‌توان (در قسمی معناشناسی دستورها) از جمله‌ای که می‌گوید «د» معتبر یا درست است استنتاج کرد؛ یا، به عبارت دیگر، دستور یا فرمان «دزدی مکن»، معادل^۵ این اظهار محسوب خواهد شد که «دستور دزدی مکن، معتبر یا درست است». (و باز، اگر اصطلاح «امر واقع» را به چنان مفهوم وسیعی بکاربریم که بتوانیم درباره این امر واقع که فلان دستور معتبر یا درست است سخن بگوئیم، آنگاه خواهیم توانست دستورها را از امور واقع استنتاج کنیم. مع‌هذا، این به صحت ملاحظات که در متن ایراد کردیم لطمه نمی‌زند زیرا آنچه در آنجا گفتیم منحصر با امتناع استنتاج دستورها از امور واقع روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی یا امور واقع مشابه - یعنی غیر معناشناختی^۶ - سر و کار دارد).

* (۳) در بحثی که درباره این مسائل کردم، از دستورها یا تصمیمها

- | | | |
|--------------------------|---------------|------------------------|
| 1. A. Tarski | 2. truth | 3. semantical system |
| 4. validity or rightness | 5. equivalent | 6. nonsemantical facts |

سخن به میان آوردم ولی هرگز از پیشنهادها^۱ چیزی نگفتم. پیشنهاد اینکه در عوض از «پیشنهادهای» صحبت شود از ال. جی. راسل است؛ رجوع کنید به مقاله او زیر عنوان «گزاره‌ها و پیشنهادها» در مجموعه کتب دهمین کنگره بین‌المللی فلسفه^۲. در این مقاله مهم، خبر امور واقع یا «گزاره‌ها» متمایز شده‌است از پیشنهاد اختیار کردن فلان شیوه رفتار (یا فلان سیاست خاص یا دستور خاص یا هدف و غایت خاص) و به اینها نام «پیشنهاد» اطلاق شده‌است. مزیت بزرگ این نامگذاری این است که، چنانکه همه می‌دانند، می‌توان به بحث درباره پیشنهادها پرداخت در حالی که روشن نیست که به کدام مفهوم می‌توان تصمیم یا دستور را مورد بحث قرارداد و آیا اصولاً می‌توان چنین کاری کرد یا نه. پس، وقتی کسی از «دستورها» یا «تصمیمها» صحبت می‌کند، محتمل است کسانی را تأیید کند که می‌گویند چنین چیزها فراسوی بحث قراردادند (یعنی یا بالاتر از آنند که به بحث گذاشته شوند، چنانکه برخی خداشناسان یا حکمای مابعدالطبیعی جزم‌اندیش می‌گویند، یا پائینتر از آنند که در خور بحث باشند، چنانکه بعضی اصالت‌تحقیان می‌گویند و این هم همانقدر یاوه و بیمعناست).

اما با اختیار کردن مصطلحات راسل، می‌توانیم چنین بگوئیم که گزاره ممکن است اظهار یا بیان گردد و فرضیه پذیرفته شود حال آنکه پیشنهاد اختیار می‌شود. همچنین تمیز خواهیم گذاشت بین واقعیت اختیار پیشنهاد و خود پیشنهاد که اختیار می‌شود.

بنابراین، «تز» ثنوی ما به این صورت درمی‌آید که پیشنهادها غیر قابل تحویل به امور واقعند (یا غیر قابل تحویل به خبر امور واقع یا به گزاره‌ها) دلو مربوط به امور واقع باشند.*

۶. رجوع کنید همچنین به آخرین یادداشت فصل دهم.
گرچه فکر می‌کنم موضع من از خلال مطالب متن بوضوح کافی

1. proposals

2. L. G. Russell, «Propositions and proposals» in the *Library of the Tenth International Congress of Philosophy* (Amsterdam, August 11-18, 1948), Vol. I, *Proceedings of the Congress*.

نمایان است، شاید بجا باشد آنچه را به نظر من مهمترین مبادی اخلاق بشردوستی و تساوی طلبی می‌رسد در اینجا بایجاز صورت‌بندی کنم.

(۱) بردباری و تسامح نسبت به تمام کسانی که نابردبار نیستند و نابردباری را ترویج نمی‌کنند. (در مورد این استثنا، رجوع کنید به آنچه در فصل هفتم، یادداشتهای ۴ و ۶ گفته شده است.) این مستلزم برخورد محترمانه با تصمیمهای اخلاقی دیگران است تا هنگامی که چنین تصمیمات در تعارض با اصل بردباری قرار نگیرند.

(۲) شناخت این نکته که هرگونه ضرورت اخلاقی از ضرورت [چاره اندیشی بر] رنج و درد مایه می‌گیرد. به این جهت، پیشنهاد می‌کنم که ضابطه مبتنی بر اصالت سودمندی که می‌گوید «هدفشان بالاترین مقدار خوشی یا خوشبختی برای بیشترین عده باشد» یا، به سخن کوتاهتر، «خوشی یا خوشبختی را به حداکثر برسانید»، جای به این ضابطه بسپارد که دستور می‌دهد «کمترین مقدار رنج قابل اجتناب برای همه» یا، به صورت کوتاهتر، «رنج و درد را به حداقل برسانید». این ضابطه ساده به عقیده من می‌تواند به یکی از مبادی بنیادی سیاست اجتماعی و همگانی مبدل شود (هر چند اذعان می‌کنم که تنها اصل نخواهد بود). (بعکس، اصل «خوشی یا خوشبختی را به حداکثر برسانید» بنظر می‌رسد مستعد ایجاد دیکتاتوریهایی خیرخواهانه باشد.) باید متوجه باشیم که، از نظر اخلاقی، رنج و خوشی را نباید قرینه یکدیگر محسوب داشت. به عبارت دیگر، افزایش خوشی در همه حال به مراتب کمتر از یاری رسانی به محنتکشان و سعی در جلوگیری از رنج و درد ضرورت و فوریت دارد. (تکلیف دوم به «ذوق و سلیقه» چندان مربوط نیست حال آنکه تکلیف اول بسیار با این مسأله سر و کار دارد.) بسنجید همچنین با فصل نهم، یادداشت ۲.

(۳) پیکار با جبر و زور، یا، به دیگر سخن، سعی در حراست اصول دیگر به وسیله نهاد قانونگذاری به جای تکیه بر خیرخواهی و خیراندیشی مصادر قدرت. بسنجید با فصل هفتم، قسمت ۲.

۷. رجوع کنید به کتاب برنت^۱. آموزه پروتاگوراس که در متن بدان اشاره شد در دو رساله افلاطون - پروتاگوراس، ۳۲۲a، به بعد، و

ثئای‌توس، ۱۷۲۵ - آمده است (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۷ در همین فصل).

تفاوت میان مذهب افلاطون و مذهب پروتاگوراس را شاید بشود بدین گونه باختصار بیان کرد:

(مذهب افلاطون): نظم «طبیعی» عدالت - یعنی نظم اصلی یا نخستینی که طبیعت مطابق آن آفریده شده - ذاتاً عارض بر جهان است. پس، گذشته خوب است و هر تحولی که به دستورهای جدید بینجامد، بد. (مذهب پروتاگوراس): انسان موجود اخلاقی این دنیاست. طبیعت نه اخلاقی است و نه غیر اخلاقی. پس برای انسان ممکن است امور را اصلاح کند و بهبود بخشد. نامحتمل نیست که پروتاگوراس از کسنوفانس متأثر باشد. کسنوفانس یکی از نخستین کسانی بود که موضوع و نگرش جامعه باز را بیان کرد و بدینی تاریخی هسیودوس را مورد انتقاد قرار داد و گفت: «در ابتدا، خدا آنچه آدمی را بدان نیاز بود به او نشان نداد. ولی انسان به مرور ایام می تواند به جستجوی [چیزی] بهتر برود و آن را بیابد». (بسنجید با د(۵) ۱۸). چنین می نماید که اسپئوسپیوس^۱، خواهرزاده و جانشین افلاطون، به این عقیده متری بازگشت (بسنجید با ارسطو، مابعدالطبیعه، ۳۰ ۱۰۷۲۵ و فصل یازدهم، یادداشت ۱۱)، و آکادمیا نیز همراه با او موضوعی آزادمنشتر در قلمرو سیاست اختیار کرد.

در مورد رابطه آموزه پروتاگوراس با اصول عقاید دینی، این نکته گفتنی است که او معتقد بود خدا به توسط انسان کار می کند. من نمی فهمم چگونه این موضع می تواند با موضع مسیحیت متناقض باشد. بسنجید فی المثل با گفته بارت^۲ دایر بر اینکه «کتاب مقدس مدرکی بشری است» (یعنی بشر ابزار کار خداست).

۸. هواداری و مدافعه سقراط از خودمختاری اخلاق (که با پافشاری وی بر بی اهمیت بودن مسائل طبیعت رابطه نزدیک دارد)، بخصوص در آموزه او مبنی بر خودبسندگی یا autarky فرد «با فضیلت» عیان و بیان می شود. بعداً دیده خواهد شد که این نظریه بشدت با نظریات

1. Speusippus

2. K. Barth, *Credo*, p. 188, 1936.

افلاطون درباره فرد معارضه دارد. (بسنجید بویژه با یادداشت ۲۵ در همین فصل و یادداشت ۳۶ در فصل آینده و مطالب مربوط در متن. همچنین بسنجید با یادداشت ۵۶ در فصل دهم).

۹. مثلاً نمی‌توانیم نهادهائی بسازیم که مستقل از چگونگی انسانهایی که در آنها بکار مشغولند، عمل کنند. این مسائل را بسنجید با فصل هفتم (متن مربوط به یادداشتهای ۷ و ۸ و ۲۲ و ۲۳) و بویژه با فصل نهم.

۱۰. برای آگاهی از بحث افلاطون درباره اصالت طبیعت پینداروس، رجوع کنید خصوصاً به گودگیاس، ۴۸۴b، ۴۸۸b و قوانین، ۶۹۰b (که پائینتر در این فصل نقل شده است؛ رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۸)، ۷۱۴e، ۷۱۵e؛ بسنجید همچنین با ۸۹۰a/b. (رجوع کنید همچنین به حاشیهٔ ادام بر جمهوری، ۳۵۹c ۲۰).

۱۱. اصطلاحی را که آنتیفون بکار می‌برد، من در بحث از پارمنیدس و افلاطون «گمان وهمی» ترجمه کرده‌ام (بسنجید با فصل سوم، یادداشت ۱۵)؛ او نیز آن را در تقابل با «راستی» قرار می‌دهد. بسنجید همچنین با ترجمهٔ بارکر در افلاطون و پیشینیان او^۱.

۱۲. رجوع کنید به دربارهٔ داستی از آنتیفون؛ بسنجید با بارکر، همان کتاب، ص ۵ - ۸۳. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۱۳ (۲) در همین فصل.

۱۳. سخن هپیباس در پروتاگوداس افلاطون (۳۳۷e) نقل شده است. در مورد چهار فقره نقل قول بعد، رجوع کنید به (۱) ائوریپیدس، یون^۲، ۸۵۴ به بعد؛ (۲) ائوریپیدس، زنان فنیقی^۳، ۵۳۸ (بسنجید همچنین با گومپرتس، متفکران یونان؛ (آلمانی، ج ۱، ص ۳۲۵) و بارکر، همان کتاب، ص ۷۵ و با حملهٔ شدید افلاطون به ائوریپیدس در جمهوری d-۵۶۸a)؛ (۳) آلکیداماس^۴؛ (۴) لسوکوفرون^۵؛ (بسنجید همچنین با پلوتارخوس

1. E. Barker, *Greek Political Theory, I, Plato and His Predecessors* (1918), 83. 2. Euripides, *Ion*. 3. Euripides, *Phoenissae*.

4. T. Gomperz, *Greek Thinkers*.

5. Alcidas in *Schol. to Aristotle's Rhet.*, I, 13, 1373 b 18.

6. Lycophron in *Aristotle's Frag.*, 91 (Rose)

کاذب^۱). در خصوص نهضت ضد برده‌داری در آتن، رجوع کنید به فصل چهارم، یادداشت ۱۸ و مطالب مربوط در متن و یادداشت ۲۹ و نیز فصل دهم، یادداشت ۱۸ و ضمیمه ۳، «پاسخ به یکی از منتقدان».

(۱) شایان توجه است که افلاطونیان با این نهضت تساوی طلب ابراز همدلی نمی‌کنند. بارکر، فی‌المثل، زیر عنوان «بت‌شکنی کلی» به بحث درباره آن می‌پردازد؛ بسنجید با همان کتاب ص ۷۵ (رجوع کنید همچنین به دومین گفته‌ای که از افلاطون فیلد در متن مربوط به یادداشت ۳، فصل ششم، نقل شده‌است). این فقدان همدلی بیگمان ناشی از تأثیر افلاطون است.

(۲) در مورد ضدیت افلاطون و ارسطو با تساوی‌طلبی که در بند بعد در متن ذکر شده‌است، رجوع کنید بویژه به یادداشت ۴۹ (و مطالب مربوط در متن)، فصل هشتم، و یادداشت‌های ۳ و ۴ (و مطالب مربوط در در متن)، فصل یازدهم.

این تساوی‌ستیزی و آثار ویرانگر آن، بوضوح در مقاله استادانه تارن زیر عنوان «اسکندر کبیر و اتحاد نوع بشر^۲» تشریح شده‌است. تارن تصدیق می‌کند که ممکن است در قرن پنجم [پیش از میلاد] جنبشی به سوی «چیزی بهتر از تقسیم‌بندی سفت و سخت آدمیان به یونانی و بربر وجود داشته‌باشد، [ولی] این از لحاظ تاریخ به هیچ رو مهم نیست زیرا فیلسوفان اهل اصالت تصور [= ایده‌آلیست] هر چیزی از این قسم را در نطفه خفه می‌کردند. افلاطون و ارسطو هیچ شبهه‌ای درباره عقایدشان باقی نگذاشته‌اند. افلاطون می‌گفت بربرها جملگی طبیعتاً باید دشمن بشمار آیند و جنگیدن با ایشان و حتی برده‌کردنشان کاری شایسته و بجاست. ارسطو می‌گفت همه بربرها طبیعتاً برده هستند...» (ص ۱۲۴)؛ تأکید بر کلمات از من است). من با ارزیابی تارن درباره تأثیر زیانمند و ضد بشری فلاسفه پیرو اصالت تصور - یعنی افلاطون و ارسطو - سراسر همداستانم. همچنین با تأکید او بر وزن و اهمیت عظیم تساوی‌طلبی و فکر اتحاد نوع

1. Pseudo-Plutarch, *De Nobil.*, 18. 2.

2. W. W. Tarn, «Alexander the Great and the Unity of Mankind», *Proceedings of the British Academy*, XIX, 1933, p. 123 ff.

بشر موافقم (همان نوشته، ص ۱۴۷). تنها نکته‌ای که نمی‌توانم در آن کاملاً هماواز باشم، ارزیابی تارن از نهضت تساوی‌طلبی قرن پنجم پیش از میلاد و کلیون^۱ اولیه است. تصور می‌کنم او درست می‌گوید که تأثیر تاریخی این نهضت‌ها در مقایسه با تأثیر اسکندر اندک بوده است. اما معتقدم او نیز به نهضت‌های مذکور بیشتر ارج می‌نهاد اگر توازی و همروی میان جنبش جهان‌میهنی و نهضت تساوی‌طلبی را زیادتر پی می‌گرفت. توازی بین دو رابطه یونانیان / بربرها و آذامردان / بردگان را تارن در جمله‌هایی که در اینجا نقل شد بخوبی نشان داده است. اگر قدرت مسلم نهضت ضد برده‌داری را در نظر بگیریم (رجوع کنید بویژه به فصل چهارم، یادداشت ۱۸) آنگاه اهمیت و معنای برخی گفته‌های پراکنده در مخالفت با تبعیض بین یونانیان و بربرها بمراتب افزایش خواهد یافت. بسنجید همچنین با ارسطو، سیاست، کتاب سوم، ۵ و ۷ (۱۲۷۸e)؛ کتاب چهارم، ۴ و ۱۶ (۱۳۱۹b) و کتاب سوم، ۲ و ۲ (۱۲۷۵b). رجوع کنید همچنین به فصل هشتم، یادداشت ۴۸.

۱۴. درباره موضوع «رجعت به حیوانات»، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۷۱ و مطالب مربوط به آن در متن.

۱۵. برای آگاهی از آموزه سقراط درباره نفس، رجوع کنید به فصل دهم، مطالب مربوط به یادداشت ۴۴ در متن.

۱۶. اصطلاح «حقوق طبیعی» به مفهوم تساوی‌طلبانه، از طریق رواقیون به روم راه پیدا کرد (تأثیر و نفوذ آنتیستنس^۲ را نیز باید در نظر گرفت؛ بسنجید با فصل هشتم، یادداشت ۴۸) و به توسط قوانین رومی صورت مردم‌پسند یافت^۳ و به وسیله آکویناس^۴ نیز بکار رفت. استعمال مغشوش «قانون طبیعی» به جای «حق طبیعی» به وسیله پروان توماس و تأکید ناچیز ایشان بر تساوی‌طلبی، موجب تأسف است.

۱۷. گرایش به اصالت وحدت که ابتدا دستورها را طبیعی تلقی می‌کرد، اخیراً به کوششی در جهت مقابل انجامیده است و می‌خواهد قوانین طبیعی را عرفی تلقی کند. پوانکاره^۵ این نوع اصالت عرف (فیزیکی) را بر

1. cynics 2. Antisthenes 3. *Institutiones*, II, 1, 2; I, 2, 2.
4. Thomas Aquinas 5. *Summa*, II, 91, 2. 6. H. Poincaré

شالوده‌ خصلت عرفی یا لفظی تعاریف استوار کرده‌ است. او، و بتازگی ادینگتن^۱، خاطر نشان می‌ سازند که ذوات طبیعی بر پایه‌ قوانین حاکم بر آنها تعریف می‌ شوند و سپس از این مقدمه نتیجه می‌ گیرند که قوانین - یعنی قوانین طبیعت - تعاریفی - یعنی قرارداد هائی لفظی - بیش نیستند. بسنجید با نامه‌ ادینگتن که در مجله‌ نیچر^۲ بچاپ رسیده و در آن گفته شده است: «مبادی [نظریه در فیزیک] ... را تنها می‌ توان ... به وسیله‌ قوانین حاکم بر آنها تعریف کرد؛ از این رو می‌ بینیم که در دستگاهی صرفاً صوری، دایره‌ وار به خود می‌ چرخیم.» نقد و تحلیلی از این قسم اصالت عرف در کتاب من منطق اکتشاف علمی (بویژه ص ۷۸ به بعد) آمده‌ است.

۱۸. (۱) امید به یافتن برهان یا نظریه‌ ای که در کشیدن بار مسئولیت با ما انباز شود، به عقیده‌ من، یکی از انگیزه‌ های اساسی اخلاق «علمی»^۳ است. اخلاق «علمی»، از لحاظ ناباروری مطلق، یکی از شگفت‌ آورترین پدیده‌ های اجتماعی است. هدف آن چیست؟ آیا این است که به ما بگوید چه باید بکنیم - یعنی ساختن نظامی یا مجموعه‌ ای از دستورها بر شالوده‌ علمی که هرگاه با تصمیم اخلاقی دشواری روبرو شدیم، کافی باشد فقط به فهرست مجموعه نگاه کنیم؟ ولسی چنین چیزی آشکارا محال است و تازه اگر امکانپذیر هم می‌ بود، هرگونه مسئولیت شخصی و بنا بر این هرگونه اخلاق را نابود می‌ کرد. یا شاید اخلاق علمی بر آن است که معیارهای علمی صدق و کذب حکمها یا داوریهای اخلاقی را بدست دهد - یعنی قضایای شامل مفاهیمی چون «خوب» یا «بد»؟ اما روشن است که داوریهای اخلاقی به هیچ رو ربطی به مطلب ندارند. فقط کسی که بخواهد به بدگوئی و شایعه‌ پراکنی پردازد به دآوری درباره‌ مردم یا اعمالشان علاقه دارد. «حکم مکنید»^۴، در نظر بسیاری از

1. A. S. Eddington

2. *Nature*, 148 (1941), 141.

3. «Scientific» ethics

4. judgments

۵. اشاره به کلام عیسی مسیح (انجیل متی، باب هفتم) که می‌ فرماید: «حکم مکنید تا بر شما حکم نشود، زیرا بدان طریقی که حکم کنید بر شما نیز حکم خواهد شد و بدان پیمانهای که بپیمائید برای شما خواهند پیمود. و چون است که خس را در چشم برادر خود می‌ بینی و چوبی که در چشم خود داری نمی‌ یابی؟...» (مترجم).

ما یکی از قوانین بنیادی و قدرناشناخته اخلاق بشردوستی است. (ممکن است ناگزیر شویم جنایتکاری را خلع سلاح و زندانی کنیم تا نگذاریم به تکرار جنایتهایش بپردازد، اما داوری اخلاقی و بویژه برآشفستگی اخلاقی زیاده از حد، همیشه نشانه ریاکاری و زهد خشک است). پس، آن گونه علم اخلاق که عبارت از احکام یا داوریهای اخلاقی باشد، نه تنها بیربط، بلکه اساساً چیزی خلاف اخلاق خواهد بود. اهمیت فراگیر مشکلات اخلاقی از این امر واقع سرچشمه می‌گیرد که ما قادریم با دوراندیشی هوشمندانه عمل کنیم و از خود پرسیم که هدفهایمان چه باید باشند و، به عبارت دیگر، چه بایدمان کرد.

تقریباً تمام فیلسوفان اخلاق (شاید به استثنای کانت) که به این مشکل پرداخته‌اند که چگونه باید عمل کرد، کوشیده‌اند پاسخ این پرسش را یا با رجوع به «طبیعت انسانی» بدهند (و حتی کانت هم وقتی به خرد آدمی ارجاع می‌دهد دست به همین کار می‌زند)، یا با عطف نظر به طبیعت «خیر یا خوبی». طریق نخست راه بجائی نمی‌برد، زیرا هر عملی که برای ما امکانپذیر باشد از «طبیعت انسانی» مایه می‌گیرد و مشکلات اخلاقی را با این سؤال می‌توان مطرح ساخت که کدام یک از عناصر طبیعت آدمی را بایستی تبعیت کرد و پرورش داد و کدام جنبه‌ها را باید منع و سرکوب یا مهار کرد. طریق دوم هم به هیچ جا نمی‌رسد زیرا حتی به فرض اینکه «خوب» به صورت جمله‌ای تحلیل شود که بگوید «خوب فلان و بهمان است» (یا «فلان و بهمان خوب است»)، باز باید پرسیم «که چه؟»، «این به من چه ربطی دارد؟» تنها در صورتی که «خوب» به مفهوم اخلاقی بکار رود، یعنی به معنای «آن کاری که من بایستی بکنم»، می‌توان از خبر «الف خوب است» نتیجه گرفت که «من باید به الف اقدام کنم». به سخن دیگر، اگر بنا باشد کلمه «خوب» اصولاً معنا و اهمیت اخلاقی داشته باشد، باید به عنوان چیزی یا کاری تعریف شود که من (یا ما) باید انجام دهیم (یا ترویج کنیم). ولی اگر بدین‌سان تعریف شود، عبارتی که در تعریف بکار رفته حد صدق یا دلالت آن را تمام می‌کند و همه جا می‌توان به جای «خوب»، آن عبارت را قرارداد - به بیان دیگر، آوردن کلمه «خوب» نمی‌تواند بنحو مؤثر به حل مشکل ما یاری دهد. (پسجید همچنین با فصل

یازدهم، یادداشت ۴۹ (۳).

بنابراین، تمام مباحثات درباره تعریف یا امکان تعریف «خوب»، بیهوده و بیحاصل است و فقط نشان می‌دهد که اخلاق «علمی» چقدر از مشکلات عاجل حیات اخلاقی فاصله دارد و چیزی نیست مگر نوعی گریز از واقعیتهای حیات اخلاقی یا، به عبارت دیگر، از مسؤولیتهای اخلاقی. (با توجه به این ملاحظات، جای شگفتی نیست اگر می‌بینیم اخلاق «علمی»، به صورت اصالت طبیعت اخلاقی^۱، همزمان با چیزی آغاز می‌شود که می‌توان آن را پی‌بردن به مسؤولیت شخصی نامید. بسنجید با آنچه در فصل دهم، متن مربوط به یادداشت‌های ۲۷ تا ۳۸ و ۵۵ تا ۵۷، درباره جامعه باز و نسل کبیر گفته شده است).

(۲) شاید در این زمینه بجا باشد به آن مشکل خاص گریز از مسؤولیت اشاره کنیم که بالاتر مورد بحث قرار گرفت و بویژه در مکتب هگلی اصالت تحقق قضائی و آن‌گونه اصالت طبیعت روحی که با آن پیوند نزدیک دارد، نمایان می‌شود. اینکه مسأله هنوز از قدر و اهمیت برخوردار است از این امر واقع دیده می‌شود که نویسنده‌ای با مقام شامخ کتلین در این نکته مهم (و در چند نکته دیگر) همچنان وابسته به هگل باقی مانده است. تحلیل من به شکل انتقاد از استدلال‌های کتلین در طرفداری از اصالت طبیعت روحی و مخالفت او با فرق بین قوانین طبیعی و قوانین دستوری، عرضه خواهد شد.^۲

کتلین بدو تمیز واضح می‌گذارد بین قوانین طبیعت و «قوانینی که... قانونگذاران بشری وضع می‌کنند» و می‌پذیرد که در نگاه نخست اصطلاح «قانون طبیعی» اگر به دستورها اطلاق گردد «آشکارا غیر علمی خواهد نمود زیرا بنظرخواهد رسید که میان قانون بشری که نیازمند اجراست و قوانین فیزیکی که قابل نقض شدن نیستند، فرقی نگذاشته است.» سپس کتلین می‌کوشد نشان دهد که موضوع فقط به نظر چنین می‌رسد و «انتقاد ما» از این شیوه کاربرد اصطلاح «قانون طبیعی» قدری «شتابزده» بوده است. و بعد بحث را با بیان روشن اصالت طبیعت روحی ادامه می‌دهد.

1. ethical naturalism

2. G. E. G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics*, 1930, 96-99.

دهد، یعنی تمیز می‌گذارد بین «قانون درست»^۱ که «مطابق با طبیعت» است و قوانین دیگر، و چنین می‌گوید: «قانون درست شامل صورت‌بندی گرایشهای انسانی است. نسخه‌ای است از قانون 'طبیعی' که باید به توسط علوم سیاسی 'یافت شود'. قانون 'درست' به این مفهوم مؤکداً باید یافت‌شود نه اینکه کسی آن را وضع کند، و نسخه‌ای است از قانون طبیعی» (یعنی آنچه من «قوانین جامعه‌شناختی» اصطلاح کرده‌ام؛ بسنجید با متن مربوط به یادداشت ۸ در همین فصل). کتلین بحث را با تأکید بر این نکته بانجام می‌برد که هرچه نظام قانونی عقلانیتر شود، قواعد آن «خصیلت اوامر خودسرانه را بیشتر از دست می‌دهند و بیشتر به استنتاجاتی از قوانین اولیه اجتماعی بدل می‌گردند» (یعنی استنتاج از آنچه من «قوانین جامعه‌شناختی» خوانده‌ام).

(۳) این بیان بسیار قوی و صریحی از اصالت طبیعت روحی است. اهمیت انتقاداتی که در بر دارد بیشتر از این جهت است که کتلین نظریه خویش را با نظریه‌ای در باب «مهندسی اجتماعی» تلفیق می‌کند که شاید در نگاه نخست همانند آنچه در این کتاب از آن طرفداری شده‌است بنظر برسد. (بسنجید با متن مربوط به یادداشت ۹ در فصل سوم و یادداشتهای ۱ تا ۳ و ۸ تا ۱۱ در فصل نهم). پیش از بحث درباره اظهارات کتلین، می‌خواهم توضیح دهم که چرا عقیده او را وابسته به اصالت تحقق‌هگل می‌دانم. توضیح بدین سبب ضروری است که کتلین از مذهب اصالت طبیعی خویش برای فرق گذاشتن میان قانون «درست» و قوانین دیگر استفاده می‌کند. به عبارت دیگر، می‌خواهد بدین وسیله تمیز بگذارد بین قوانین «عادلانه» و «ناعادلانه». شك نیست که این تمایز شبیه اصالت تحقق بنظر نمی‌رسد، یعنی قول به اینکه قانون موجود تنها معیار و شاخص عدالت است. اما با همه اینها، به اعتقاد من نظریات کتلین به اصالت تحقق بسیار نزدیک است. دلیل این است که او عقیده دارد فقط قانون «درست» می‌تواند منشأ اثر قرار بگیرد و به همین نسبت دقیقاً به مفهوم هگلی «موجود»^۲ باشد. کتلین می‌گوید وقتی نظام یا مجموعه قوانین ما «درست» نباشد - یعنی با قوانین حاکم بر طبیعت بشر مطابقت

1. «sound law»

2. «existent»

نداشته باشد - «قانون مکتوب جز تکه‌ای کاغذ چیزی نیست». این اظهار، خالصترین صورت مذهب تحقق‌ی است زیرا اجازه می‌دهد از این امر واقع که نظام خاصی از قوانین صرفاً «تکه‌ای کاغذ» نیست بلکه با موفقیت به موقع اجرا گذاشته می‌شود، چنین نتیجه بگیریم که، بنابراین، «درست» است؛ یا، به بیان دیگر، هر قانونی که معلوم شود صرفاً «تکه‌ای کاغذ» نیست، باید نسخه یا سوادى از طبیعت آدمی و بنابراین عادلانه باشد.

(۴) اکنون می‌پردازم به انتقادی کوتاه از استدلال کتلین در رد تمایز بین الف) قوانین طبیعت که قابل نقض نیستند و ب) قوانین دستوری که ساخته بشرند و به وسیله ضمانتهای اجرائی به اجرا در می‌آیند - یعنی تمایزی که او خود در آغاز به آن روشنی بیان می‌کند. کتلین نشان می‌دهد که (الف - ۱) قوانین طبیعت نیز به يك مفهوم خاص ساخته بشر و، بنابراین، قابل نقضند؛ و (ب - ۱) به مفهومی خاص، قوانین دستوری قابل نقض نیستند. از (الف - ۱) شروع می‌کنم. کتلین می‌نویسد: «قوانین طبیعت که فیزیکدان با آنها سر و کار دارد، امور واقع محض نیستند؛^۱ تعبیری عقلی^۲ از جهان مادی هستند، خواه [این تعبیر] به وسیله انسان بر جهان پوشش یافته باشند و خواه موجه باشند به این دلیل که جهان ذاتاً منطبق با عقل و نظم است.» سپس او به این می‌پردازد که نشان دهد قوانین طبیعی را می‌توان «نسخ کرد» اگر «امور واقع تازه» ما را ناگزیر کنند که قانون را در قالبی جدید بریزیم. پاسخ من به این استدلال بدین شرح است. خبر یا قضیه‌ای که مقصود از آن صورت‌بندی قانون طبیعت باشد بیقین ساخته بشر است. فرضیه‌ای که می‌گوید نظم و قاعده‌ای معین و استثناپذیر وجود دارد، به وسیله ما ساخته می‌شود - به عبارت دیگر، ما این نظم فرضی را به یاری قضیه‌ای که همان قانون طبیعی باشد توصیف می‌کنیم. ولی ضمناً به عنوان دانشمند علوم طبیعی حاضریم از طبیعت بیاموزیم که خطا کرده‌ایم؛ حاضریم قانون را در قالبی جدید بریزیم اگر امور واقع تازه متناقض با فرضیه ما، نشان دهند که قانون فرضی ما

۱. brute facts. یعنی واقعیاتی مطلقاً مستقل از بشر که عقل و شعور آدمی را در آنها هیچ دخل و تصرفی نیست. (مترجم)

قانون نبوده زیرا نقض شده است. به سخن دیگر، با قبول رأی طبیعت دایر بر نسخ و ابطال، دانشمند علوم طبیعی نشان می‌دهد که فرضیه در نزد او پذیرفته است تا هنگامی که تکذیب^۱ نشده باشد. همین معنا را می‌توان چنین بیان کرد که او هر قانون طبیعت را قاعده‌ای می‌داند که قابل نقض نیست زیرا می‌پذیرد که نقض آن برهانی است بر اینکه قاعده مذکور قانون طبیعت را صورت‌بندی نکرده است. از این گذشته، با اینکه فرضیه ساخته بشر است، ممکن است نتوانیم از تکذیب آن جلوگیری کنیم. این نشان می‌دهد که فرضیه را ما ایجاد کرده‌ایم ولی با این کار نظم و قاعده‌ای را که هدف فرضیه توصیف آن بوده است ما ایجاد نکرده‌ایم (گو اینکه مسلماً مسائل جدید بوجود آورده‌ایم و احیاناً باعث مشاهدات و تعبیرات تازه شده‌ایم). (ب - ۱): کتلین می‌گوید: «این راست نیست که بزهکار وقتی مرتکب عمل ممنوع می‌شود قانون را 'نقض می‌کند'... قانون نمی‌گوید 'تو نمی‌توانی'، می‌گوید 'مکن و گرنه این مجازات اجرا خواهد شد.' [قانون] به عنوان فرمان، ممکن است نقض شود اما به عنوان قانون به مفهوم واقعی، تنها هنگامی نقض می‌گردد که مجازات به اجرا درنیاید... هر چه قانون کاملتر شود و ضمانتهای اجرایی آن بیشتر به اجرا گذاشته شود... به قانون طبیعی نزدیکتر می‌شود.» پاسخ این مطلب ساده است. به هر مفهوم که از «نقض» قانون سخن بگوئیم، قانون قضائی را می‌توان نقض کرد. هیچ‌گونه تعدیل و میزان کردن الفاظ نمی‌تواند این [واقعیت] را تغییر دهد. با این وصف، فرض کنیم نظر کتلین را پذیرفتیم که بزهکار نمی‌تواند قانون را «نقض کند» و قانون تنها هنگامی «نقض می‌شود» که بزهکار به کیفری که قانون تجویز کرده است نرسد. ولی حتی از این نظر نیز قانون می‌تواند نقض گردد - مثلاً، به وسیله مأموران دولت که از مجازات مجرم سر باز می‌زنند. حتی در دولتی که تمام ضمانات اجرایی فی‌الواقع به اجرا درمی‌آید، باز مأموران می‌توانند، اگر خواستند، از اجرا جلوگیری و، به مفهومی که کتلین در نظر دارد، قانون را «نقض کنند.» (اینکه اگر چنین کنند، قانون را به مفهوم عادی نیز «نقض کرده‌اند» - یعنی خود بزهکار شده‌اند و ممکن است نهایتاً به کیفر برسند -

1. falsified

مسأله‌ای جداگانه است.) به عبارت دیگر، قانون دستوری همیشه به‌دست انسانها و به‌وسیله ضمانت‌های اجرایی [وضع شده به‌توسط] ایشان به اجرا درمی‌آید و بنابراین از بیخ و بن با فرضیه تفاوت دارد. از نظر قانونی، می‌توانیم قتل یا مهربانی، کذب یا صدق، عدل یا بیعدالتی را منع کنیم و این ممنوعیت را به اجرا درآوریم. ولی نمی‌توانیم خورشید را مجبور به تغییر مسیر کنیم. هیچ استدلال و احتجاجی نمی‌تواند این شکاف را پر کند.

۱۹. «طبیعت خوشبختی و بدبختی» در ثنای تنوس، ۱۷۵c، مورد اشاره قرار گرفته‌است. در خصوص رابطه نزدیک «طبیعت» با «صوت» یا «مثال»، رجوع کنید بویژه به جمهوری، ۵۹۷a-d، که در آن افلاطون به بحث درباره صوت یا مثال تخت‌خواب می‌پردازد و از آن به عنوان تختی یاد می‌کند «که بر حسب طبیعت [یا بالطبع] وجود دارد و به وسیله خدا ساخته شده‌است» (۵۹۷b). در همان جا، وی فرق قائل می‌شود بین شیء «مصنوعی»^۱ (یا «ساختگی» یا «ساخته‌شده»)^۲ که «تقلیدی»^۳ بیش نیست و «راستی». بسنجید همچنین با حاشیه ادامه به جمهوری، ۵۹۷b۱۰ (و قولی که از برنت در آنجا نقل شده‌است) و حواشی او به ۴۷۶b۱۳، ۵۰۱b ۹، ۵۲۵c ۱۵. نیز رجوع کنید به ثنای تنوس، ۱۷۴b (و حاشیه شماره ۱ کورنفرد در معرفت‌شناسی افلاطون، ص ۸۵) و ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۱۵a ۱۴.

۲۰. برای آگاهی از حمله افلاطون به هنر، رجوع کنید به آخرین کتاب جمهوری، بویژه از ۶۰۵a تا ۶۰۵b، که در فصل چهارم، یادداشت ۳۹ ذکر شده‌است.

۲۱. بسنجید با یادداشت‌های ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ در همین فصل و مطالب مربوط در متن. ادعای من که افلاطون لااقل تا حدی با نظریه‌های طبیعی آنتیفون موافق بود (هرچند البته با تساوی طلبی او مخالفت داشت)، ممکن است در نظر عده زیادی، بخصوص خوانندگان کتاب بارکر، غریب بنماید. چنین کسان شاید حتی بیشتر در شگفت شوند وقتی

1. artificial 2. fabricated 3. imitation
4. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*.

بشنوند که مخالفت بیش از آنکه جنبه نظری داشته باشد بر سر اخلاق عملی بوده و از جهت مسأله عملی تساوی طلبی، اخلاقاً حق به جانب آنتیفون بوده است نه افلاطون. (در مورد موافقت افلاطون با این اصل اعتقادی آنتیفون که طبیعت راست و بحق است، رجوع کنید به متن مربوط به یادداشتهای ۲۳ و ۲۸ و همچنین یادداشت ۳۰ در همین فصل).

۲۲. جمله‌های نقل شده از سوفسطائی، ۲۶۶b و ۲۶۵e، است. قطعه ۲۶۵c همچنین شامل انتقادی است (مشابه انتقادی که از قوانین در متن مربوط به یادداشتهای ۲۳ و ۳۰ این فصل نقل شده است) درباره آنچه می‌توان تعبیر مادی اصالت طبیعت اصطلاح کرد و شاید آنتیفون به آن معتقد بود - یعنی «این اعتقاد... که طبیعت... تکوین می‌بخشد بدون آنکه عقل و هوش در کارش مؤثر باشد».

۲۳. قوانین ۸۹۲a و ۸۹۲c. در مورد تشابه و تجانس نفس با مثل، رجوع کنید همچنین به فصل سوم، یادداشت ۱۵ (۸). در خصوص تشابه و تجانس «طبیعت» با «نفس»، رجوع کنید به ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۴ ۱۰۱۵a - «نفس در همه چیزهایی که حرکت می‌کنند متمکن است...» - و مقایسه کنید آن را با دو قطعه‌ای از قوانین که ذکر کردیم.

بسنجید خصوصاً با قطعات زیر که در آنها «طبیعت» و «نفس» بوضوح مترادفاً استعمال شده‌اند: جمهوری، ۴۸۵e / ۴۸۶e، ۴۸۵a/b و ۴۸۶b («طبیعت»؛ ۴۸۶b و ۴۸۶d «نفس»)، ۴۹۱a / ۴۹۰e (هر دو)، ۴۹۱b (هر دو) و بسیاری جاهای دیگر (بسنجید همچنین با حاشیه‌ی ادام به ۳۷۰a). تشابه و تجانس مورد بحث در (۱۰) ۴۹۰b صریحاً بیان شده است. در مورد تشابه میان «طبیعت» و «نفس» و «نژاد»، رجوع کنید به ۵۰۱e که در آن «طبیعیات یا نفوس فلسفی»، که در قطعه‌های مشابه یافت می‌شود، جای به «نژاد فلاسفه» سپرده است.

همچنین تشابهی است بین «نفس» یا «طبیعت» و طبقه اجتماعی یا «کاست»؛ رجوع کنید فی‌المثل به جمهوری، ۴۳۵b. ارتباط بین «کاست» و «نژاد» اساسی است زیرا از آغاز (۴۱۵a) کاست و نژاد یکسان معرفی می‌شوند.

در قسوانین، ۶۴۸d، ۶۵۰b، ۶۵۵e، ۷۱۰b، ۷۶۶a، ۸۷۵c، «طبیعت» به مفهوم «قریحه» یا «وضع یا حال^۱ نفس» بکار می‌رود. پیشی و برتری طبیعت نسبت به صناعت در قوانین، ۸۸۹a به بعد، بیان شده‌است. در مورد [استعمال] صفت «طبیعی» به مفهوم «راستین» [یا «صادق»] یا «درست»، رجوع کنید، بترتیب، به ۶۸۶d و ۸۱۸e در قوانین.

۲۴. بستجید با قطعه‌هایی که در فصل چهارم، یادداشت ۳۲ (۱) (الف) و (ج) نقل شد.

۲۵. به آموزه سقراطی خودبستگی (autarky) در جمهوری، ۳۸۷d/e، اشاره شده‌است. (بستجید با دفاعیه، ۴۱c به بعد، و حاشیهٔ ادام بر جمهوری، ۳۸۷d ۲۵). این تنها یکی از قطعه‌های پراکندهٔ یادآور تعالیم سقراطی است، لیکن تناقض مستقیم دارد با آموزهٔ اصلی جمهوری بدان گونه که در متن تشریح شده‌است (رجوع کنید همچنین به فصل ششم، یادداشت ۳۶ و مطالب مربوط به آن در متن). بدین نکته می‌توان از مقایسهٔ قطعهٔ نقل شده با ۳۶۹c و بسیاری قطعه‌های مشابه پی برد.

۲۶. بستجید از جمله با قطعه‌ای که در متن مربوط به یادداشت ۲۹، فصل چهارم، نقل شده‌است. در خصوص «طبايع نادر و فوق‌العاده»، رجوع کنید به جمهوری، ۴۹۱a/b و بسیاری قطعه‌های دیگر، از جمله تیمائوس، ۵۱e، که می‌گوید: «بسیار اندکند کسانی که خدایان ایشان را در عقل [با خود] شریک کنند». در مورد «بوم اجتماعی»، رجوع کنید به ۴۹۱d (بستجید همچنین با فصل ۲۳).

افلاطون (و ارسطو - بستجید بویژه با فصل یازدهم، یادداشت ۴ و مطالب مربوط به آن در متن) اصرار دارند که کار یدی خفت‌آور است حال آنکه بنظر می‌رسد سقراط موضعی بسیار متفاوت داشته‌باشد. (بستجید با کتاب کسنوفون [گزنوفون]^۲). داستانی که گزنوفون نقل می‌کند تا حدی به وسیلهٔ موضع آنتیستنس و دیوگنس [دیوجانس]^۳ نسبت به کار یدی تأیید می‌شود. بستجید همچنین با فصل دهم، یادداشت ۵۶).

۲۷. رجوع کنید بویژه به ثئایتوس ۱۷۲b (بستجید همچنین با

1. condition

2. Xenophon, *Memorabilia*, II, 7; 7-10.

3. Diogenes

اظهار نظر کورنفرد درباره این قطعه^۱). رجوع کنید به یادداشت ۷ در همین فصل. عناصر مربوط به اصالت عرف در تعالیم افلاطون شاید تبیین کند که چرا کسانی که هنوز نوشته‌های پروتاگوراس را در اختیار داشتند، می‌گفتند که جمهوری شبیه آن نوشته‌هاست^۲. در خصوص نظریه لوکوفرون در باب پیمان [اجتماعی]، رجوع کنید به فصل ششم، یادداشتهای ۴۳ تا ۵۴ (بویژه ۴۶) و مطالب مربوط در متن.

۲۸. قوانین، ۶۹۰b. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۱۰ در همین فصل. افلاطون اصالت طبیعت پنداروس را در گودگیاس، ۴۸۴b، ۴۸۸b، و قوانین، ۷۱۴c، ۸۹۰a نیز مطرح می‌کند. در خصوص تقابل «اجبار و فشار بیرونی» با (الف) «عمل آزاد یا اختیاری» و (ب) «طبیعت»، رجوع کنید همچنین به جمهوری، ۶۰۳c و تیمائوس، ۶۴d. (نیز بسنجید با جمهوری، ۴۶۶c-d که در یادداشت ۳۰ در همین فصل نقل شده است).

۲۹. جمهوری، ۳۶۹b-c. این بخشی از نظریه پیمان اجتماعی است. قول بعدی، که نخستین بیان اصل طبیعی در دولت کامل است، از [جمهوری] ۳۷۰a/b-c، گرفته شده است. (اصالت طبیعت، اول بار در جمهوری، ۳۵۸e، به وسیله گلاوکن ذکر می‌شود؛ ولی این البته نظریه خود افلاطون راجع به اصالت طبیعت نیست).

(۱) برای آگاهی از بسط و تفصیل بیشتر اصل طبیعی تقسیم کار و سهم این اصل در نظریه افلاطون در باب عدالت، رجوع کنید بویژه به فصل ششم، مطالب مربوط به یادداشتهای ۶ و ۲۳ و ۴۰ در متن.

(۲) در خصوص صورت تندرو و امروزی اصل طبیعی، رجوع کنید به ضابطه مارکس برای جامعه اشتراکی یا کمونیست که می‌گوید: «از هر کس بر حسب توان و به هر کس بر حسب نیاز!» (بسنجید با فصل سیزدهم، یادداشت ۸؛ فصل سیزدهم، یادداشت ۳؛ و فصل بیست و چهارم، یادداشت ۴۸ و مطالب مربوط در متن).

۱. همان کتاب.

2. Diogenes Laertius, III, 37.

۳. بسنجید از جمله با:

E. Burns, *A Handbook of Marxism*, 1935, p. 752.

در مورد ریشه‌های تاریخی این «اصل اشتراکی»، رجوع کنید به دستور افلاطون: «دوستان در هر چه دارند با هم شریکند.» (رجوع کنید به فصل ششم، یادداشت ۳۶ و مطالب مربوط در متن. برای اطلاع از مذهب اشتراکی افلاطون، رجوع کنید همچنین به فصل ششم، یادداشت ۳۴، فصل چهارم، یادداشت ۳۵ و مطالب مربوط به هر دو یادداشت در متن). قطعه‌های ذکر شده را بسنجید با [عهد جدید]، «کتاب اعمال رسولان»: «و همه ايمانداران با هم می‌زیستند و در همه چیز شریک می‌بودند... و آنها را به هر کس به قدر احتیاجش تقسیم می‌کردند.» (باب دوم، ۴۴ و ۴۵). «زیرا هیچ کس از آن گروه محتاج نبود: زیرا... به هر یک به قدر احتیاجش تقسیم می‌نمودند.» (باب چهارم، ۳۴ و ۳۵).

۳۵. رجوع کنید به یادداشت ۲۳ و مطالب مربوط در متن. تمام نقل قولها در این بند از قوانین است: (۱) ۸۸۹a-d (بسنجید همچنین با قطعه‌ای بسیار مشابه در *ثای تئوس*، ۱۷۲b)؛ (۲) ۸۹۶c-e؛ (۳) ۸۹۱a-۸۹۰e.

درباره بند بعدی متن (یعنی این ادعای من که اصالت طبیعت افلاطون ناتوان از حل مسائل عملی است)، از باب مثال می‌توان مورد زیر را ذکر کرد. بسیاری از اصحاب اصالت طبیعت مدعی شده‌اند که مردان و زنان، چه از جهت جسمی و چه از نظر روحی، با هم تفاوت دارند و بنابراین باید در زندگی اجتماعی، وظایف مختلف بر عهده داشته باشند. افلاطون از همین استدلال مبتنی بر اصالت طبیعت برای اثبات عکس آن دعوی استفاده می‌کند و می‌پرسد آیا سگهائی از جنس نر و ماده نیستند که هم به کار پاسبانی می‌آیند و هم شکار؟ و در *جمهوری* (۴۶۶c-d) می‌نویسد: «آیا موافقی که زنان... نیز مانند سگها باید با مردان در نگهبانی و شکار مشارکت کنند... و اگر چنین کنند، آیا به شیوه‌ای بسیار مطلوب عمل نکرده‌اند زیرا این نه تنها مخالف طبیعت نیست بلکه موافق روابط طبیعی افراد دو جنس است؟» (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۸ در همین فصل؛ درباره سگ به عنوان کمال مطلوب در نگهبانی، رجوع کنید به فصل چهارم، بویژه یادداشت ۳۲ (۲) و مطالب مربوط به آن در متن).

۳۱. در فصل دهم، یادداشت ۷ و مطالب مربوط به آن در متن، انتقادی کوتاه از نظریه زیست‌مندی دولت آمده است.* در خصوص منشأ شرقی این نظریه، رجوع کنید به مقاله آیسلر^۱.

۳۲. برای آگاهی از برخی کاربردهای نظریه افلاطون درباره نفس و استنتاج‌هایی که از آن شده است، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشتهای ۵۸ و ۵۹ و مطالب مربوط در متن. در مورد تشبیه بنیادی شهر به فرد که از جهت روش‌شناسی بعمل آمده است، رجوع کنید به خصوص به جمهوری، ۳۶۸e، ۴۴۵c، ۵۷۷c. در باب نظریه سیاسی آلکمایون راجع به فرد آدمی یا فیزیولوژی انسانی، رجوع کنید به فصل ششم، یادداشت ۱۳.

۳۳. جمهوری، ۴۲۳b، ۴۲۳d.

۳۴. این عبارت و عبارت بعد از کتاب گروت^۲ نقل شده است. قطعه‌های عمده جمهوری عبارتند از: ۴۳۹c به بعد (حکایت لئونتیوس^۳)؛ ۵۷۱c به بعد (بخش حیوانی نفس در برابر بخش متعلقل)؛ ۵۸۸c (هیولا؛ بسنجید با [عهد جدید]، «مکاشفه یوحنا ی رسول» (باب سیزدهم، ۱۷ و ۱۸)، «وحشی» که دارای عدد افلاطونی است)؛ ۶۰۳d و ۶۰۴b (آدمی در جنگ با خویشستن). رجوع کنید همچنین به قوانین، ۶۸۹a-b، و فصل دهم، یادداشتهای ۵۸ و ۵۹.

۳۵. جمهوری، ۵۱۹e به بعد (بسنجید با فصل هشتم یادداشت ۱۰)؛ دو عبارت بعد از قوانین، ۹۰۳c، است (توالی عبارات را معکوس کرده‌ام). شایان تذکر است که مراد از «کل» در این دو عبارت (pan و holon) دولت نیست، جهان است؛ اما شک نیست که گرایش بنیادی در این اصالت کل کیهان‌شناختی، به سوی اصالت کل سیاسی است؛ بسنجید با قوانین، ۹۰۳d (که در آن پزشک و صنعتکار به دولتمرد تشبیه می‌شوند) و با این امر واقع که افلاطون غالباً واژه holon را (بویژه به صیغه جمع) برای افاده معنای «دولت» و «جهان» هر دو بکار می‌برد. بعلاوه، عبارت اول (به ترتیبی که من نقل کرده‌ام) صورت کوتاه‌تری

1. R. Eisler, *Revue de Synthèse Historique*, Vol. 41, p. 15.

2. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates* (1875), Vol. III, 124.

3. Leontius

است از آنچه در جمهوری، ۴۲۱c - ۴۲۰b، گفته شده است و عبارت دوم از آنچه در جمهوری، ۵۲۰ به بعد، آمده است. («ما ترا آفریده ایم هم به خاطر دولت و هم به خاطر خودت.») دیگر قطعه‌ها دربارهٔ اصالت کل یا اصالت جمع عبارتند از: جمهوری، ۴۲۴a، ۴۴۹a، ۴۶۲c، قوانین، ۷۱۵b، ۷۳۹c، ۸۷۵a به بعد، ۹۰۳a، ۹۲۳b، ۹۴۲a به بعد. (رجوع کنید همچنین به فصل ششم، یادداشت‌های ۳۱ و ۳۲). در مورد این ملاحظه که افلاطون از دولت همچون موجودی اندام‌وار سخن می‌گوید، رجوع کنید به جمهوری، ۴۶۲c، و قوانین، ۹۶۴e، که دولت در آن حتی با تن آدمی مقایسه شده است.

۳۶. بسنجید با چاپ ادام از جمهوری، ج ۲، ص ۳۰۳. رجوع کنید همچنین به فصل چهارم، یادداشت ۳ و مطالب مربوط در متن.
۳۷. این نکته در همان کتاب از ادام، در حاشیه ۵۴۶a و ۵۴۶b، و نیز در صفحه‌های ۲۸۸ و ۳۰۷ مورد تأکید قرار گرفته است. نقل قول بعدی از جمهوری، ۵۴۶a، است. بسنجید با جمهوری، ۴۸۵a/b، که در فصل سوم، یادداشت ۲۶ (۱) و در متن مربوط به یادداشت ۳۳، فصل هشتم، نقل شده است.

۳۸. نکته عمده‌ای که من در آن با تعبیر ادام اختلاف دارم همین است. من معتقدم که اشارهٔ افلاطون به شاه فیلسوف^۱ مورد بحث در

۱. philosopher king. نویسندگان و مترجمان ما اغلب این اصطلاح را که افلاطون در جمهوری بکار برده است، «حاکم حکیم» یا «حکیم حاکم» گفته‌اند. شاید جناس «حکمت» با «حکومت» و «حکیم» با «حاکم» و خوش‌آهنگی و تأثیر دلنشین این ترکیب در فارسی باعث تداول وسیع آن شده باشد. (گرچه باید افزود که فواد روحانی و محمد حسن لطفی، که هر دو با دقت و سلاست جمهوری را به فارسی برگردانیده‌اند، خوشبختانه از این قاعده مستثنا بوده‌اند.) مفهوم «شاه» و «شاهی» در تعبیر افلاطون وجود دارد و نمی‌توان از آن چشم پوشید. واژه «حاکم» ضعیف‌تر از آن است که معنای مراد افلاطون را بخوبی برساند. وانگهی، متفکری بی‌بدیل و نویسنده‌ای بی‌همتا مانند افلاطون اگر مقصودش «حاکم» بود دلیلی نداشت واژه‌ای دیگر به جای آن بنشانند. با در نظر گرفتن این ملاحظات و برای رعایت امانت، در این کتاب جناس و خوش‌آهنگی را کنار گذاشته‌ایم و همه جفا اصطلاح مورد نظر را «شاه فیلسوف» ترجمه کرده‌ایم. (مترجم)

کتابهای ششم و هفتم است که بیش از هر چیز به چیزهایی که راه تکوین نپیموده‌اند و راه انحطاط در پیش نمی‌گیرند، علاقه دارد (جمهوری، ۴۸۵b؛ رجوع کنید همچنین به آخرین یادداشت این فصل وقطعه‌هایی که بدانها ارجاع داده شده است) و با آموزشی که در ریاضیات و دیالکتیک دیده است، به شناخت عدد افلاطونی و متوقف ساختن انحطاط اجتماعی و جلوگیری از زوال دولت کامیاب می‌شود. رجوع کنید بویژه به متن مربوط به یادداشت ۳۹.

عباراتی که در این بند نقل شده بدین شرح است: «حفظ خلوص و پاکی نژاد نگهبانان»، جمهوری، ۴۶۰c و متن مربوط به یادداشت ۳۴، فصل چهارم، «شهری بدین گونه ساخته و پرداخته»، الخ، جمهوری، ۵۴۶a.

در خصوص تمیز گذاردن افلاطون، در زمینه ریاضیات و صوت‌شناسی و نجوم، بین شناخت عقلی و گمان وهمی مبتنی بر تجربه یا ادلاک [حسی]، رجوع کنید به جمهوری، ۵۲۳a به بعد، ۵۲۵ به بعد (که در آن مسأله «محاسبه» مورد بحث قرار می‌گیرد؛ رجوع کنید بویژه به ۵۲۶a)؛ جمهوری، ۵۲۷d به بعد، ۵۲۹b به بعد، ۵۳۱a به بعد (تا ۵۳۴a و ۵۳۷d)؛ همچنین رجوع کنید به ۵۱۱e - ۵۰۹d.

۳۹. * مرا نکوهش کرده‌اند که چرا این کلمات را («به سبب فقدان روشی صرفاً عقلی») که هرگز به صورت نقل قول نیآورده‌ام، از خود «افزوده‌ام». اما با توجه به جمهوری، ۵۲۳a تا ۵۳۷d، به نظر من آشکار می‌نماید که اشاره افلاطون به ادلاک [حسی]، دقیقاً مستلزم چنین تضادی است.*

عبارات نقل شده در این بند، از جمهوری، ۵۴۶b، است. توجه داشته باشید که در سراسر این قطعه، «موزه‌ها» از زبان «سقراط» سخن می‌گویند.

در تعبیری که از داستان هبوط و عدد عرضه داشته‌ام، مواظب بوده‌ام که از مسأله دشوار و فیصله‌نیافته و شاید فیصله‌نیافتنی احتساب خود عدد پرهیز کنم. (ممکن است مسأله بدین سبب فیصله‌نیافتنی باشد که

افلاطون رازی را که در دل داشته کاملاً آشکار نکرده است.) تعبیر من یکسره به قطعه‌های بلافاصله قبل و بعد از قطعه‌ای محدود است که در آن خود عدد توصیف شده است. مدلول قطعه‌های مذکور به عقیده من کاملاً روشن است. با اینهمه، تا جایی که می‌دانم، تعبیر من با کوشش‌هایی که سابقاً در این زمینه انجام یافته است اختلاف دارد.

(۱) عبارت مهم و حساسی که پایه تعبیر من قرار گرفته همان است که می‌گوید: الف) نگهبانان با «محاسبه‌ای به یادی ادراك [حسی]» کار می‌کنند. بعد از آن، از این عبارات استفاده کرده‌ام که (ب) نگهبانان «قصاداً به داهی برنخواهند خود (یعنی راه صحیح) که فرزندان خوب پیدا کنند؛ ج) «به داه سهو و خطا خواهند رفت و به شیوه غلط بچه پیدا خواهند کرد؛ و د) نگهبانان از چنین امور «مانند عدد» بیخبرند.»

در خصوص الف)، باید بر هر خواننده دقیق افلاطون آشکار باشد که مقصود از چنین اشاره‌ای به ادراك [حسی]، انتقاد از روش مورد بحث است. قطعه موضوع بررسی (یعنی ۵۴۶a به بعد) پس از ۵۳۷d - ۵۲۳a می‌آید (رجوع کنید به اواخر یادداشت پیشین) که در آن تقابل میان شناخت ناب عقلی و گمان مبتنی بر ادراك [حسی] یکی از مباحث اصلی است و اصطلاح «محاسبه» در متنی بکار می‌رود که بر تقابل بین شناخت عقلی و تجربه تکیه می‌کند در حالی که اصطلاح «ادراك [حسی]» (رجوع کنید همچنین به ۵۱۱c/d) به مفهومی فنی و تحقیری استعمال می‌شود. اینها همه مؤید عقیده‌ای است که درباره قطعه مورد نظر بیان کردیم. (رجوع کنید از جمله به الفاظی که پلوتارخوس در بحث از تقابل یاد شده بکار می‌برد^۱). از این رو، به گمان من - و این گمان با عنایت به زمینه بحث، بویژه (ب) و (ج) و (د)، تقویت می‌شود - گفتار افلاطون در مورد الف) مستلزم این معناست که «محاسبه مبتنی بر ادراك [حسی]» روش خوبی نیست و روش‌های بهتری وجود دارد - یعنی روش‌های ریاضی و دیالکتیک - که مؤدی به شناخت ناب و مجرد عقلی است. نکته‌ای که می‌کوشم بسط و تفصیل دهم چنان ساده و واضح است که اگر به واسطه آن نبود که حتی ادام هم دچار اشتباه شده است، اینقدر در باره‌اش به خود

1. Plutarch, *Life of Marcellus*, 306.

زحمت نمی‌دادم. در حاشیه‌ای که او به ۵۴۶a و ۵۴۶b نگاشته است، «محاسبه» را اشاره‌ای به تکلیف فرمانروایان تلقی می‌کند برای تعیین تعداد ازدواج‌هایی که باید اجازه دهند و «ادراك [حسی]» را به وسیله‌ای تعبیر می‌کند که از آن طریق «تصمیم بگیرند کدام زوجها باید با هم وصلت کنند و چه فرزندانی باید تربیت شوند و جز اینها». به سخن دیگر، ادام گفته افلاطون را بیانی وصفی می‌شمارد نه جدل برای نمایاندن ضعف روش تجربی و، از این رو، هیچ یک از دو قول (ج) و (د) را - که اولی می‌گوید فرمانروایان «به راه سهو و خطا خواهند رفت» و دومی دایر بر «بیخبری» آنهاست - به این امر واقع ربط نمی‌دهد که ایشان از روشهای تجربی استفاده می‌کنند. (بعلاوه، اگر از نظر ادام پیروی کنیم، (ب) که می‌گوید [نگهبانان] «تصادفاً» به روش درست «بر نخواهند خورد»، ترجمه نشده باقی خواهد ماند).

در تعبیر و تفسیر قطعه مورد بحث، باید در نظر داشته باشیم که در کتاب هشتم، بلافاصله پیش از این قطعه، افلاطون باز می‌گردد به مسأله نخستین شهر که در کتابهای دوم تا چهارم موضوع گفتگو بود. (رجوع کنید به حواشی ادام بر ۴۴۹a به بعد و ۵۴۳a به بعد). نگهبانان این شهر نه ریاضیدانند و نه در دیالکتیک دست دارند و به این جهت از روشهای صرفاً عقلی که در کتاب هفتم (۵۳۴ - ۵۲۵) اینقدر مورد تأکید است، هیچ گونه تصویری ندارند. وزن و اهمیت آنچه درباره ادراك [حسی] گفته شده است - یعنی راجع به فقر روشهای تجربی و، در نتیجه، بیخبری نگهبانان - طوری است که در این زمینه امکان اشتباه باقی نمی‌گذارد.

گفته (ب) دایر بر اینکه فرمانروایان «تصادفاً» به راه صحیح بر نخواهند خورد که یا فرزندان خوب پیدا کنند یا اصلاً پیدا نکنند، در تعبیر من کاملاً روشن است. فرمانروایان صرفاً روشهای تجربی در اختیار دارند؛ بنابراین، فقط از حسن تصادف است اگر به روشی بر بخورند که تعیین آن نیازمند روشهای ریاضی یا دیگر روشهای عقلی است. ادام (در حاشیه به ۵۴۶a و ۵۴۶b) می‌گوید این قسم هم می‌توان ترجمه کرد که: «به وسیله محاسبه همراه با ادراك نیز فرزندان خوب پیدا نخواهند کرد»، و فقط در پرتاز می‌افزاید: «یا به طور تحت لفظی: بر نخواهند خورد به

پیدا کردن...» تصور می‌کنم اینکه او نتوانسته از hit [= برخورد کردن] معنایی حاصل کند، نتیجه این است که به استلزامات (الف) پی نبرده‌است. تعبیری که بیان کردیم، (ج) و (د) هر دو را کاملاً قابل فهم می‌کند و با گفته افلاطون که این عدد «بر زایشهای بهتر و بدتر حاکم است» بخوبی سازگار است. شایان تذکر است که ادم درباره (د) - یعنی «بیخبری» - اظهار نظر نمی‌کند در صورتی که با توجه به نظریه خودش (حاشیه بر ۲۲ d ۵۴۶) دایر بر اینکه «عدد مورد بحث، عدد مربوط به زناشوئی نیست» و از نظر اصلاح نژاد هیچ گونه معنای فنی در بر ندارد، اظهار نظر بسیار ضرورت داشت.

اتفاقاً معنای عدد هم فنی است و هم به اصلاح نژاد ارتباط دارد. تصور می‌کنم این نکته روشن شود اگر در نظر بگیریم که قطعه‌ای که در آن از عدد گفتگو می‌شود، بین قطعه‌هایی که در آنها به علم اصلاح نژاد - یا به عبارت بهتر، به فقدان این علم - اشاره رفته گنجانیده شده‌است. بلافاصله پیش از بحث عدد، (الف) و (ب) و (ج) و بلافاصله پس از آن، (د) می‌آید و داستان عروس و دامادی که فرزندان منحط پیدا می‌کنند. بعلاوه، (ج) پیش از بحث عدد و (د) بعد از آن، به یکدیگر اشاره دارند، زیرا (ج) - یعنی «سهو و خطا» - مرتبط است با «شیوه غلط بچه پیدا کردن»، و (د) - یعنی «بیخبری» - پیوستگی دارد با اشاره‌ای دقیقاً مشابه، یعنی «وصلت دادن عروس و داماد به راه غلط». (رجوع کنید به یادداشت بعد). آخرین نکته‌ای که باید در زمینه آن از تعبیری که بدست داده‌ام دفاع کنم این ادعای من است که کسانی که عدد را می‌دانند از این راه قدرت و نفوذی پیدا می‌کنند بر «زایشهای بهتر یا بدتر». البته این از گفته افلاطون دایر بر اینکه خود عدد دارای چنین قدرتی است، نتیجه نمی‌شود، زیرا اگر تعبیر ادم درست باشد، عدد باید زایشها را تحت نظم و قاعده درآورد چون دوره‌ای تغییرناپذیر را که پس از آن حتماً انحطاط آغاز می‌شود، تعیین می‌کند. اما به ادعای من، اشاره‌های افلاطون به «ادراک [حسی]» و «سهو و خطا» و «بیخبری» به عنوان علل بلافصل خطاهای مربوط به اصلاح نژاد، تهی از معنا می‌شد اگر مقصود او این نبود که چنانچه نگهبانان دانش کافی از روشهای مناسب ریاضی و صرفاً عقلی می

داشتند، از سهو و خطا برکنار می‌ماندند. ولی در این صورت قهراً باید نتیجه گرفت که عدد دارای معنایی فنی در زمینه اصلاح نژاد است و علم به آن، کلید کسب قدرت برای متوقف ساختن انحطاط و تباهی است. (این همچنین به نظر من تنها استنتاجی است که با آنچه درباره این نوع خرافه می‌دانیم همساز است. فی‌المثل، سراسر علم احکام نجوم ظاهراً متضمن این تصور آکنده به تناقض است که آگاهی از سرنوشت به ما یاری می‌دهد که بتوانیم در آن تصرف کنیم).

تصور می‌کنم کوشش برای تبیین عدد به هر عنوانی جز به عنوان تابوئی سری در پرورش نسل، از این برمی‌خیزد که عده‌ای اکراه دارند چنین تصورات خامی را به افلاطون نسبت دهند ولو او خود بوضوح به بیان این گونه افکار پرداخته باشد. به عبارت دیگر، خاستگاه چنین کوششها گرایش به آرمانسازی از افلاطون است.

(۲) در این زمینه باید به مقاله‌ای زیر عنوان «زوال و سقوط دولت در کتاب هشتم جمهوری»، نوشته ای. ئی. تیلر^۱، ارجاع دهم. تیلر در این مقاله (به عقیده من نامنصفانه) به ادام می‌تازد و علیه او چنین استدلال می‌کند: «راست است که در ۵۴۶b صریحاً گفته می‌شود که انحطاط و تباهی دولت مثالی از هنگامی آغاز می‌گردد که طبقه حاکم 'خارج از موسم مناسب بچه پیدا می‌کند... ولی این لزومی ندارد بدان معنا باشد - و به عقیده من به این معنا نیست - که افلاطون در اینجا به مسائل بهداشت تولید مثل می‌پردازد. فکر اصلی کاملاً ساده و عبارت از این است که اگر دولت نیز، مانند هر چیز ساخته بشر، بذر از هم‌پاشیدگی خویش را در درون داشته باشد، البته دیر یا زود کسانی که زمام بالاترین قدرت را در دست دارند نسبت به اسلافشان اشخاص پستتری خواهند شد.» (ص ۲۵ به بعد). این تعبیر به نظر من نه تنها با عنایت به اظهارات بنسبت صریح افلاطون غیر قابل قبول است، بلکه نمونه‌ای است از کوششی که برای حذف عناصر شرم‌آور، از قبیل نژادپرستی یا خرافات، از نوشته‌های وی صورت می‌پذیرد. اول ادام شروع کرد و منکر شد که

1. A. E. Taylor, «The Decline and Fall of the State in *Republic*, VIII», (*Mind*, N. S. 48, 1939), pp. 23 ff.

عدد دارای ماهیت فنی و اصلاح نژادی است و مدعی شد که «مربوط به زناشوئی» نیست و صرفاً دوره‌ای کیهانی است. حال تیلر دنباله قضیه را می‌گیرد و انکار می‌کند که افلاطون در اینجا هیچ گونه توجهی به «مسائل بهداشت تولید مثل» دارد. ولی نوشته افلاطون در این قطعه پر است از کنایه به این مسائل و تیلر خود دو صفحه پیشتر (ص ۲۳) اذعان کرده است که «هیچ جا گفته نشده» که عدد «در تعیین چیزی مگر» زایشهای بهتر و بدتر «مداخلت دارد». وانگهی، نه تنها این قطعه، بلکه سراسر جمهوری (و به همین سان، هرد سیاسی، بخصوص ۳۱۰b و ۳۱۰e) آکنده از تأکید بر «مسائل بهداشت تولید مثل» است. نظریه تیلر دایر بر اینکه وقتی افلاطون از «مخلوق بشر» (یا، به اصطلاح تیلر، از «چیز تکوین داده شده به وسیله بشر») سخن می‌گوید، مقصودش دولت است، و اینکه افلاطون می‌خواهد به این امر واقع کنایه بزند که دولت آفریده قانونگذار بشری است، به نظر من هیچ جا در نص افلاطونی تأیید نمی‌شود. تمام قطعه مورد بحث با اشاره به چیزهای جهان محسوس در سیلان آغاز می‌شود و چیزهایی که تکوین می‌یابند و انحطاط می‌پذیرند (رجوع کنید به یادداشت‌های ۳۷ و ۳۸ در همین فصل)، بالاخص موجودات زنده، اعم از گیاهان یا جانوران، و مسائل نژادی مربوط به آنها. وانگهی، «چیز ساخته بشر» اگر در چنین متنی مورد تأکید افلاطون قرار می‌گرفت، به معنای چیز «مصنوع» می‌بود که مقام پستتری دارد زیرا «از حقیقت فاصله‌ای دو-چندان دارد». (بسنجید با متن مربوط یادداشت‌های ۲۵ تا ۲۳ در همین فصل و با سراسر کتاب دهم جمهوری تا پایان ۶۰۸b). افلاطون هرگز انتظار نداشت که کسی الفاظ «چیز ساخته بشر» را به معنای دولت کامل و «طبیعی» بگیرد؛ بعکس مسلماً متوقع بود که ذهن مردم متوجه چیزی بسیار پست شود (مانند شعر؛ بسنجید با فصل چهارم، یادداشت ۳۹). عبارتی که تیلر «چیز تکوین داده شده به وسیله بشر» ترجمه کرده است، معمولاً «مخلوق بشر» ترجمه می‌شود و این تمام دشواریها را رفع می‌کند. (۳) با فرض صحت تعبیر من از قطعه مورد بحث، حال ممکن است چنین گفت که اعتقاد افلاطون به انحطاط نژادی مرتبط است با توصیه‌های

مکرر وی به اینکه شمار اعضای طبقه حاکم را باید ثابت نگاهداشت (توصیه‌ای که نشان می‌دهد افلاطون جامعه‌شناس اثر ناآرامی‌برانگیز افزایش جمعیت را درک می‌کرده). طرز فکر افلاطون که در انتهای فصل کثونی توصیف شده است (بسنجید با متن مربوط به یادداشت ۴۵ و با یادداشت ۳۷، فصل هشتم) - بویژه نحوه‌ای که حکومت یک نفری پادشاهی و چند نفری جاه‌سالاری را در تقابل با کثرت قرار می‌دهد که چیزی جز انبوه اوباش نیست - ممکن است این اعتقاد را به او القاء کرده باشد که افزایش عده معادل است با کاستی کیفیت. (اتفاقاً چیزی کمابیش مشابه این معنا در قوانین، ۷۱۰d، گفته شده است.) اگر این فرضیه صحیح باشد، او امکان دارد باآسانی نتیجه گرفته باشد که افزایش جمعیت دادای وابستگی متقابل با انحطاط نژادی و حتی معلول آن است. از آنجا که افزایش جمعیت فی الواقع علت عمده بی‌ثباتی و از هم‌پاشیدگی جوامع قبیله‌ای کهن یونان بود (بسنجید با فصل دهم، یادداشت‌های ۶ و ۷ و ۳۴ و مطالب مربوط در متن)، این فرضیه تبیین می‌کند که چرا افلاطون (همانگ با نظریه‌های کلی خود درباره «طبیعت» و «تغییر») معتقد بود که علت «حقیقی»، انحطاط نژادی است.

۴۰. (۱) یا «در زمان غلط». ادام (در حاشیه به ۲۲ ۵۴۶d) اصرار می‌ورزد که نباید ترجمه کرد «در زمان غلط»، بلکه باید گفت «به‌طور نامناسب». همین قدر می‌توانیم بگوییم که تعبیر من مستقل از این مسأله است و با اینکه گفته شود «به‌طور نامناسب» یا «به‌طور غلط» یا «در زمان غلط» یا «خارج از موسم مناسب» به هیچ وجه منافات ندارد. (معنای عبارت مورد نظر در اصل چیزی است مانند «برخلاف اندازه یا میزان شایسته» و معمولاً معنا می‌دهد «در زمان غلط».)

* (۲) در خصوص گفته افلاطون درباره «اختلاط» و «امتزاج»، شایان توجه است که او بنظر نمی‌رسد قائل به نظریه‌ای باستانی و بدوی ولی مردم‌پسند بوده است (که هنوز هم بظاهر در میان پرورش‌دهندگان اسبان مسابقه رواج دارد) دایر بر اینکه فرزند مخلوط یا آمیزه‌ای است نیمانیمن از منشها یا «طبایع» پدر و مادر. منشها یا طبایع یا «فضیلت‌های» ایشان (از قبیل طاقت و سرعت و غیره، یا، به نوشته جمهودی و مرد سیاسی و قوانین،

نرم‌خوئی و درنده‌خوئی و جسارت و خویش‌داری و جز اینها) در او به نسبت تعداد نیاکان (یعنی جد و جد و جدبزرگ و غیرهم) که دارای چنین خصالی بوده‌اند، اختلاط پیدا می‌کند. پس، پرورش نسل، فن اختلاط یا آمیختن طبایع است به شیوه‌ای خردمندانه و علمی و ریاضی و هماهنگ. رجوع کنید بویژه به مرد سیاسی، قسمتی که در آن فن شاهانه کشورداری یا رمه‌داری، تشبیه می‌شود به صنعت‌باغدگی و گفته می‌شود که بافنده تاجدار باید جسارت و خویش‌داری را به هم درآمیزد. (رجوع کنید همچنین به جمهوری، ۳۷۵c-e و ۴۱۰c به بعد؛ قوانین، ۷۳۱b؛ و فصل چهارم، یادداشت ۳۴ به بعد و فصل هشتم، یادداشت ۱۳ و یادداشت ۳۹ به بعد و مطالب مربوط در متن.)*

۴۱. برای آگاهی از قانون افلاطون در باب انقلاب‌های اجتماعی، رجوع کنید بویژه به فصل چهارم، یادداشت ۲۶ و مطالب مربوط در متن.
۴۲. اصطلاح «متابولوژی» را جرج برنارد شا به این مفهوم - یعنی در دلالت بر قسمی مذهب و کیش - بکار برده است. (رجوع کنید به پیشگفتار بازگشت به متوشال^۱؛ رجوع کنید همچنین به فصل دوازدهم، یادداشت ۶۶.)

۴۳. حاشیهٔ ادام بر جمهوری، ۵۴۷a ۳.

۴۴. بسنجید با متن مربوط به یادداشت ۱۹ در فصل سیزدهم و همچنین فصل چهاردهم که در آن آنچه من «اصالت روانشناسی» در روش جامعه‌شناسی اصطلاح کرده‌ام، مورد انتقاد قرار گرفته و اصالت روانشناسی روش‌شناختی^۲ میل، موضوع بحث است.

۴۵. غالباً گفته شده است که اندیشهٔ افلاطون را نباید بزور در قالب هیچ «نظام» یا «دستگاهی»^۳ گنجانید. از این رو، کوشش من در این بند (و نه تنها در این بند) برای نمایاندن وحدت منظم اندیشهٔ افلاطون که بوضوح بر پایهٔ جدول فیثاغوری متقابلان استوار است، احتمالاً باعث انتقاد خواهد شد. اما به اعتقاد من این طرز نظام بخشیدن، آزمونی است که هر تعبیر باید در بوتۀ آن قرار گیرد.

1. G. B. Shaw, *Back to Methuselah*.

2. methodological psychologism

3. system

کسانی که معتقدند به تعبیر نیاز ندارند و می‌توانند فیلسوف یا آثار او را «بشناسند» و خود وی را «همان‌گونه که بوده» و آثارش را «چنانکه هست» بپذیرند، در اشتباهند، و چاره‌ای جز تعبیر و تاویل فیلسوف و آثارش ندارند. اما چون آگاه نیستند که به تعبیر می‌پردازند (و نمی‌دانند که نظریاتشان از سنتها و خلق و خویشان رنگ می‌گیرد)، تعبیرشان ضرورتاً خیام و عاری از نقد و سنجش است. (رجوع کنید به فصل دهم، یادداشتهای ۱ تا ۵ و ۵۶ و فصل بیست و پنجم.) تعبیر انتقادی باید به شکل بازآفرینی عقلانی باشد و در قالب نظام ریخته شود؛ باید اندیشه فیلسوف را همچون بنائی همساز بازسازی کند. چنانکه یونینگ درباره کانت گفته است: «... باید از این فرض شروع کنیم که احتمال ندارد يك فیلسوف بزرگ همیشه ضد و نقیض بگوید و، از این رو، هرگاه دو تعبیر وجود داشت که یکی گفته‌های کانت را همساز و دیگری ناهم‌ساز می‌کرد، باید، اگر انصافاً امکان داشته باشد، اولی را به دومی ترجیح دهیم.^۱» یقیناً این نه تنها در مورد افلاطون، بلکه کلاً درباره هر تعبیری صادق است.

1. A. C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 1938, p. 4.

برنامه سیاسی افلاطون

تحلیل جامعه‌شناسی افلاطون، معرفی برنامه سیاسی او را آسانتر می‌کند. خواسته‌های بنیادی وی را در یکی از این دو ضابطه می‌توان بیان کرد که یکی با نظریه اصالت تصویری [= ایده‌آلیستی] او در باب تغییر و سکون مطابق است و دیگری با اعتقادش به اصالت طبیعت. ضابطه اصالت تصویری می‌گوید: هر تغییر سیاسی را متوقف کنید! تغییر شر است و سکون، ایزدی [۱]. هرگونه تغییر را می‌توان متوقف کرد اگر دولت به سواد یا نسخه دقیق اصل - یعنی صودت یا مثال شهر - مبدل گردد. اگر کسی بپرسد چگونه این کار عملی است، با ضابطه اصالت طبیعی پاسخ می‌دهیم: بازگردید به طبیعت! بازگردید به وضع اصلی نیاکانمان، وضع بدوی یا اولیه‌ای که موافق طبیعت بشر بنیاد شده بود و بنابراین با ثبات و پایدار بود؛ بازگردید به پدرسالاری^۱ قبیله‌ای روزگار پیش از هبوط، به حکومت طبقاتی فرزندگان اندک‌شمار بر جاهلان بسیار.

به اعتقاد من، همه عناصر برنامه سیاسی افلاطون را می‌توان از این خواسته‌ها استنتاج کرد، و این عناصر، به نوبه خویش، بر اصالت تاریخ او استوارند و باید با آموزه‌های جامعه‌شناختی وی در باب شرایط لازم برای ثبات حکومت طبقاتی تلفیق شوند. عناصر عمده‌ای که در نظر دارم، بدین شرحند:

الف) بخش‌بندی اکید طبقات - یعنی طبقه حاکم مرکب از شبانان و سگان پاسبان باید بی‌کم و کاست از رمه انسانی جدا شود.

ب) یکی دانستن مقدرات دولت با مقدرات طبقه حاکم؛ حصر توجه به این طبقه و وحدت آن؛ و در خدمت این وحدت، قواعد خشک و نرمی ناپذیر در باب پرورش نسل و آموزش طبقه مذکور و نظارت اکید بر منافع اعضای آن و اشتراکی کردن این منافع.

از این عناصر اصلی می‌توان عناصر دیگری استنتاج کرد، از جمله اینکه:

ج) چیزهایی مانند فضایل رزمی و حق حمل سلاح و برخورداری از هر قسم تعلیم و تربیت در انحصار طبقه حاکم است؛ اما اعضای این طبقه از مشارکت در فعالیتهای اقتصادی، خصوصاً از پول درآوردن، محرومند.

د) بر کلیه فعالیتهای فکری و عقلی اعضای طبقه حاکم باید سانسور وجود داشته باشد و اذهانشان با تبلیغات مداوم شکل بگیرد و به صورت یکسان درآید. هرگونه نوآوری در تعلیم و تربیت و قانونگذاری و دین باید ممنوع و سرکوب شود.

ه) دولت باید خودبسنده باشد و خودبستگی اقتصادی را وجهه نظر قرار دهد و گرنه حکمرانان به تاجران وابستگی پیدا خواهند کرد یا خودشان تاجر خواهند شد. شق اول پایه‌های قدرتشان و شق دوم وحدت خودشان و ثبات دولت را سست خواهد کرد.

به نظر من، این برنامه را منصفانه می‌توان توتالیتر توصیف کرد. مسلم اینکه شالوده آن بر جامعه‌شناسی مبتنی بر اصالت تاریخ استوار است.

ولی همین؟ کار به همین جا ختم می‌شود؟ آیا هیچ سیمای دیگری در برنامه افلاطون نیست؟ عناصری که نه توتالیتر و نه مبتنی بر اصالت تاریخ باشند؟ پس شور و حرارت افلاطون در تمنای نیکی و زیبایی یا عشق او به فرزاندگی و راستی چه می‌شود؟ یا خواست او برای اینکه فرزاندگان و فیلسوفان فرمانروا باشند؟ یا امید وی به اینکه شهروندان دولت مطلوبش هم از فضیلت برخوردار باشند و هم از نیکبختی؟ یا طلب اینکه دولت بر پایه عدالت بنیاد شود؟ حتی نویسندگانی که از افلاطون انتقاد می‌کنند بر این باورند که آموزه سیاسی وی، بنا اینکه از برخی جهات شبیه توتالیترایسم

امروزی است، به سبب هدفهای او - یعنی نیکبختی شهروندان و حکومت عدل - بوضوح با آن فرق دارد. مثلاً کراسمن که موضع انتقادی وی را از این سخن می‌توان سنجید که «تاریخ حمله‌ای وحشیانه‌تر و ژرف‌تر از حمله فلسفه افلاطون به اندیشه‌های آزادیخواهانه [= لیبرال] نشان نمی‌دهد»^[۲]، با اینهمه بظاهر معتقد است که هدف افلاطون «ساختن دولت کاملی است که در آن هر شهروند برآستی خوشبخت باشد». مثال دیگر جود^۱ است که گرچه تشابهات میان برنامه افلاطون و برنامه فاشیسم را بتفصیل مورد بحث قرار می‌دهد، با این حال مدعی است که تفاوت‌هایی بنیادی نیز [بین این دو] وجود دارد زیرا در بهترین دولت افلاطون «فرد عادی... به آن سعادت‌ی که به طبیعتش تعلق می‌گیرد دست می‌یابد» و شالوده این دولت، تصور «نیکی مطلق و عدالت مطلق است».

به‌رغم اینگونه استدلال‌ها، به اعتقاد من برنامه سیاسی افلاطون نه تنها به هیچ رو بر توتالیترایسم برتری اخلاقی ندارد بلکه در اساس و بنیاد با آن یکی است. همچنین معتقدم که اعتراضاتی که به این نظر وارد می‌شود از پیشداوری دیرین و ریشه‌داری برای آرمان‌سازی از افلاطون مایه می‌گیرد. خود کراسمن در جلب توجه به این تمایل و برانداختن آن کوشش بسیار کرده‌است چنانکه از این گفته او می‌توان دید: «پیش از جنگ بزرگ...^۲ افلاطون... بندرت صاف و پوست‌کنده به عنوان مرتجع و مخالف سرسخت کلیه اصول مرام لیبرال محکوم می‌شد. به‌عوض، به مرتبه‌ای بالاتر ارتقا داده می‌شد... برکنار از هیاهوی زندگی عملی و در رؤیای يك مدینه الهی متعالی»^[۳]. اما کراسمن خود نیز از گرایشی که شخصاً با چنین وضوح بر ملا می‌کند، بری نیست. جالب‌خاطر اینکسه مدتهای مدید پس از تذکرات گروت و گومپرتس درباره خصلت ارتجاعی برخی از آموزه‌های جمهوری و قوانین، هنوز این گرایش پا بر جاست. البته این دو نیز به کلیه استلزامات آموزه‌های یادشده پی نبردند و هرگز شك نداشتند که افلاطون در اساس بشردوست است. با اینهمه، انتقاداتشان یا نادیده گرفته‌شد یا بر عجزشان از فهم و شناخت ارزش افلاطون حمل

1. C. E. M. Joad

۲. the Grear War. مراد جنگ جهانی اول است. (مترجم)

شد که مسیحیان می گفتند «پیش از مسیح، مسیحی بوده» و انقلابیون ادعا می کردند انقلابی است. این قسم ایمان کامل به افلاطون بیگمان هنوز حکمفرماست. مثلاً فیلد لازم می بیند به خوانندگان هشدار دهد که «اگر افلاطون را متفکری انقلابی تصور کنیم، بکلی او را سوءتعبیر کرده ایم.» این البته کاملاً درست است؛ ولی اگر گرایش به تبدیل افلاطون به متفکری انقلابی، یا دست کم ترقیخواه، نسبتاً شیوع نداشت، این تذکر بیمورد بود. خود فیلد نیز همین قسم به افلاطون ایمان می ورزد، زیرا وقتی در ادامه سخن می گوید «افلاطون سخت با گرایشهای جدید و خرابکارانه عصر خویش مخالف بود»، لابد شهادت افلاطون را دایر بر خرابکارانه بودن این گرایشهای جدید با سانسوی پذیرفته است. دشمنان آزادی همواره مدافعان آزادی را به خرابکاری متهم کرده اند و تقریباً همیشه در متقاعد ساختن افراد ساده و با حسن نیت موفق بوده اند.

آرمان سازی از آرمانخواه بزرگ نه تنها در تعبیر و تفاسیر نوشته های افلاطون بلکه در ترجمه ها نیز ساری و جاری است. هر سخن سخت و خشن افلاطون که با نظریات مترجم درباره آنچه انسانی بشر دوست باید بگوید سازگار نباشد، یا به لحنی ملایمتر بیان می شود و یا مورد سوءفهم قرار می گیرد. این گرایش، از ترجمه عنوان نوشته ای که نام آن را «جمهوری»^۱ گذاشته اند آغاز می گردد. وقتی این عنوان را می شنویم، آنچه اول به ذهن متبادر می شود این است که نویسنده اگر انقلابی هم نباشد، حتماً آزادیخواه است، در حالی که کلمه Republic فقط شکل انگلیسی ترجمه لاتین واژه ای یونانی است که به هیچ رو چنین معنایی را به ذهن تداعی نمی کرده است و ترجمه صحیح آن به انگلیسی چیزی است مانند «حکومت»^۲ یا «دولت شهر» یا «دولت». شك نیست که ترجمه آن به

1. Republic

۲. واژه constitution که ترجمه آن از لغت اروپائی اغلب در زبان ما ایجاد اشکال می کند، اصلاً مشتق از يك فعل لاتینی است (constituo) به معنای برپای داشتن، مقرر ساختن یا تأسیس و تسجیل کردن. در انگلیسی، هم به مفهوم مقررات یا دستور و فرمان است، هم بنیه و مزاج و هم ساخت و ترکیب. توسعاً، مراد نحوه ای است که جامعه یا دولت بر طبق آن سازمان می یابد یا طرز توزیع قدرت در دستگاه حاکم یا نوع حکومتی که در هر کشور —

Republic [= جمهوری]، که از قدیم مرسوم بوده، به اعتقاد عمومی بر اینکه افلاطون نمی‌توانسته مرتجع باشد، کمک کرده‌است.

با توجه به آنچه افلاطون دربارهٔ نیکی و عدالت و دیگر مثالهای^۲ یادشده می‌گوید، مدعای من دایر بر اینکه خواستهای سیاسی او صرفاً توتالیتزر و مخالف با بشردوستی است، به مدافعه نیاز دارد. برای اینکه به دفاع پردازم، تحلیل اصالت تاریخ را در چهار فصل آینده موقتاً متوقف خواهم کرد و بررسی انتقادی مثالهای اخلاقی مذکور و سهم آنها را در خواستهای سیاسی افلاطون و جهت نظر قرار خواهم داد. در فصل کنونی در مثال عدالت و در سه فصل بعد در باب این آموزه که فرزانه‌ترین و بهترین افراد باید فرمان برانند و همچنین در زمینهٔ مثل راستی و فرزانی و نیکی و زیبایی تحقیق خواهم کرد.

۱

وقتی از «عدالت» سخن می‌گوئیم، مقصودمان واقعاً چیست؟ تصور نمی‌کنم این قبیل مسایل لفظی اهمیت خاصی داشته باشند یا اصولاً پاسخ قطعی به آنها امکان‌پذیر باشد، زیرا چنین اصطلاحات همیشه به معانی مختلف بکار می‌روند. با این حال، فکر می‌کنم مراد اغلب ما از عدالت، بویژه کسانی که نظرگاه کلی بشردوستانه دارند، چیزی از این دست باشد: (الف) توزیع برابر بار شهروندی، یعنی آنگونه محدودیتها که در زندگی اجتماعی در مورد آزادی لازم است [۴]؛ (ب) سادوک مساوی با شهروندان در برابر قانون، البته به شرط آنکه (ج) قوانین خود ترجیح یا تبعیضی در مورد هیچ شهروند یا گروه یا طبقه‌ای قایل نگردند؛ (د) بیطرفی محاکم عدلیه؛ و (ه) برخورداری از سهم مساوی نه تنها از بار بلکه از مزایایی که هر شهروند به علت عضویت در یک کشور می‌تواند دریافت کند. اگر افلاطون

→ برقرار است (مثلاً پادشاهی یا جمهوری یا اشرافی و غیره). اگر معنا را باز هم گسترش بدهیم، می‌رسیم به آن دسته از قوانین بنیادی که اساس حکومت یا دولت را تشکیل می‌دهد و این همان قانون اساسی هر کشور است. در این کتاب، به تناسب معنا، این واژه را گاه (نوع) حکومت و گاه قانون اساسی ترجمه می‌کنیم. (مترجم)

چنین معنائی از «عدالت» اراده می‌کرد، ادعای من دایر بر اینکه برنامه او صرفاً توتالیتر است یقیناً صحت نمی‌داشت و حق با تمام کسانی بود که معتقدند سیاست در نظر افلاطون بر شالوده‌ای قابل قبول و بشر دوستانه پیریزی شده است. اما امر واقع این است که معنایی که او از «عدالت» اراده می‌کند، چیزی است بکلی متفاوت.

مقصود افلاطون از «عدالت» چیست؟ ادعای من این است که او در جمهوری، اصطلاح «عادل» یا «عادلان» را به معنایی مرادف با «آنچه به منفعت و مصلحت بهترین دولت است» بکار می‌برد. منفعت و مصلحت دولت چیست؟ این است که با حفظ تقسیمات خشک و اکید طبقاتی و حکومت طبقاتی، هر گونه تغییر را متوقف کند. اگر در این تعبیر حق با من باشد، آنگاه باید بگوئیم که افلاطون با طلب عدالت، برنامه سیاسی خویش را در حد توتالیترسیم رها می‌کند و باید نتیجه بگیریم که لازم است از اینکه صرفاً تحت تأثیر الفاظ واقع شویم، برحذر باشیم.

«عدالت» محور بحث در جمهوری است، کما اینکه از قدیم عنوان فرعی کتاب، «درباره عدالت» بوده است. در تحقیقاتی که افلاطون در باب طبیعت عدالت انجام می‌دهد، از روشی که در فصل گذشته ذکر آن گذشت [۵] استفاده می‌کند. نخست می‌کوشد این مثال را در دولت جستجو کند و بعد سعی می‌کند نتیجه را در مورد فرد بکار ببرد. نمی‌توان گفت سؤال افلاطون که می‌پرسد «عدالت چیست؟» سرعت پاسخ دریافت می‌کند زیرا تازه در کتاب چهارم جواب آن داده می‌شود. ملاحظاتی که به این پاسخ می‌انجامد، بعداً در این فصل بتفصیل مورد تحلیل قرار خواهد گرفت، ولی مطلب اجمالاً بدین قرار است.

بنیاد شهر بر طبیعت آدمی و نیازها و نارسائیهای آن استوار است [۶]. می‌نویسد: «قبلاً» گفتیم و، اگر بیاد بیاوری، بارها و بارها تکرار کردیم که در شهر ما هر کس تنها باید به یک کار پردازد و آن کاری است که سرشت او طبیعتاً و به بهترین وجه با آن متناسب است. از این مقدمه افلاطون نتیجه می‌گیرد که همه کس باید سرش به کار خودش باشد: نجار فقط باید نجاری کند و کفاش کفش بدوزد. البته شاید اگر دو کارگر جای طبیعی

خویش را با هم عوض کردند، چندان زیان نداشته باشد. «ولی اگر کسی که طبیعتاً کارگر (یا عضو طبقه کاسب) است... وارد طبقه جنگاوران شود، یا جنگاوری بدون داشتن شایستگی به طبقه نگهبانان درآید،... این قسم تغییر و توطئه گری پنهان به معنای سقوط شهر خواهد بود.» این بحث با اصل ناظر بر اینکه حمل سلاح امتیاز ویژه طبقاتی است رابطه نزدیک دارد و افلاطون را به این نتیجه نهایی می‌رساند که هرگونه تغییر و تداخل و آمیزش در درون طبقات سه گانه لزوماً بیعدالتی است و، بنابراین، ضد آن، باید عدالت محسوب شود. می‌گوید: «عدالت این است که هر طبقه در شهر - یعنی نه تنها طبقه کاسبکار، بلکه همچنین طبقه رزمیار و نگهبان - به کار خود مشغول باشد.» اندکی بعد، این استنتاج دوباره تأیید و به این صورت جمع‌بندی می‌شود: «شهر از عدالت برخوردار می‌شود... اگر هر یک از طبقات سه گانه به کار خود بپردازد.» اما معنای این گفته این است که افلاطون عدالت را با اصل حکومت طبقاتی و امتیاز طبقاتی یکی می‌داند. اصلی که بگوید هر طبقه باید به کار خود بپردازد، رکن و راست و به طور خلاصه به این معناست که وقتی عدالت در دولت برقرار است که حاکم حکومت کند و کادگر کاد کند و برده بردگی کند[۷].

همانگونه که دیده خواهد شد، مفهوم افلاطون از عدالت، از بنیاد با نظریات ما چنانکه پیشتر مورد تحلیل قرار گرفت، فرق دارد. افلاطون امتیازات ویژه طبقاتی را «عادلانه» می‌داند حال آنکه مقصود ما از «عدالت» معمولاً نبود چنین امتیازهاست. لیکن تفاوت از این هم فراتر می‌رود. مراد ما از عدالت، نوعی سلوك مساوی با افراد است در حالی که افلاطون عدالت را نه رابطه‌ای میان افراد، بلکه خاصیت تمام دولت می‌شمرد که باید بر رابطه بین طبقات استوار باشد. دولتی از عدالت برخوردار است که سالم و نیرومند و متحد و با ثبات باشد.

۲

ولی آیا می‌شود گفت حق با افلاطون بود؟ می‌شود گفت که شاید «عدالت» به معنایی است که او می‌گوید؟ من نمی‌خواهم وارد بحث در چنین مسأله‌ای شوم. اگر کسی قایل به این باشد که «عدالت» به معنایی

حکومت بی‌منازع یک طبقه است، پاسخ من بسادگی این خواهد بود که من بدون تردید طرفدار یعدالتیم. به عبارت دیگر، معتقدم هیچ چیز وابسته به الفاظ نیست و همه چیز وابسته به خواستهای عملی ما و وابسته به پیشنهادهایی است که برای شکل بخشیدن به سیاستهای ما داده می‌شود و ما تصمیم به اتخاذ آنها می‌گیریم. افلاطون در اساس خواستار یک حکومت توتالتر طبقاتی و مصمم به ایجاد چنین حکومتی است. این است آنچه در پس تعریف وی از عدالت نهفته است.

ولی آیا به مفهومی دیگر حق با او نبود؟ شاید تصور او از عدالت با شیوه‌ای که یونانیان این واژه را بکار می‌بردند مطابقت داشته‌است. شاید معنایی که یونانیان از «عدالت» اراده می‌کردند چیزی بوده مانند «سلامت دولت» که در آن کل، اصل بشمار می‌آمده‌است. پس در این صورت، آیا یکسره نامتصفانه و غیر تاریخی نخواهد بود اگر از افلاطون متوقع باشیم تصورات امروزی ما را درباره عدالت و تساوی شهروندان در برابر قانون پیش-بینی کرده باشد؟ البته به این پرسش پاسخ مثبت داده‌شده و ادعا گشته‌است که تصور افلاطون از «عدالت اجتماعی» که در آن کل، اصل محسوب می‌شود ویژگی نظرگاه مرسوم و «خلق و مشرب» یونان است که «برخلاف روم، خصوصیت حقوقی نداشت» بلکه «اختصاصاً مابعدالطبیعی» بود [۸]. ولی این ادعا قابل دفاع نیست. امر واقع این است که استعمال واژه «عدالت» نزد یونانیان بطرزی شگفت‌آور شبیه عرف لغوی خود ما بوده که در آن بنا بر اصالت فرد و تساوی طلبی است.

برای نشان دادن این امر، به خود افلاطون ارجاع می‌دهم که در رساله گودگیماس (که پیش از جمهوری نوشته شده‌است)، تشریح می‌کند که توده عظیم مردم معتقدند «عدالت به معنای برابری» است و این نظر نه تنها با «عرف» بلکه با «خود طبیعت» نیز وفق می‌دهد [۹]. همچنین می‌توانم از یکی دیگر از مخالفان تساوی طلبی، یعنی ارسطو، نقل قول کنم که تحت تأثیر اعتقاد افلاطون به اصالت طبیعت، ضمن مباحث دیگر به بسط و تفصیل این نظریه می‌پردازد که بعضی آدمیان طبیعتاً برده به دنیا می‌آیند. ارسطو کمترین علاقه‌ای به اشاعه تعبیری از «عدالت» که در آن اصالت فرد و تساوی طلبی مقصود باشد، نداشت. اما هنگامی که

به بحث درباره «قاضی» می‌پردازد و او را «تجسم آنچه عادلانه است» توصیف می‌کند، می‌گوید تکلیف قاضی «اعاده برابری» است. می‌گوید «مردمان همگی فکر می‌کنند که عدالت نوعی برابری است»، یعنی آن قسم برابری که «به اشخاص تعلق می‌گیرد.» ارسطو حتی بر این نظر است (البته به غلط) که واژه «عدالت» در زبان یونانی مشتق از ریشه‌ای به معنای «تقسیم برابر» است. (این نظر که «عدالت» به معنای نوعی «برابری در تقسیم غنائم و افتخارات بین شهروندان» است، با نظریات افلاطون در قوانین وفق می‌دهد که بر حسب آن دو قسم برابری در تقسیم غنائم و افتخارات تمیز داده می‌شود: یکی برابری «عددی»^۱ یا «حسابی»^۲ و دیگری برابری «متناسب»^۳. در قسم دوم، در نظر گرفته می‌شود که اشخاص تا چه درجه از فضیلت و ثروت و تربیت برخوردارند و گفته می‌شود که «عدالت سیاسی» عبارت از همین برابری متناسب است.) هنگام بحث درباره اصول دموکراسی، ارسطو می‌گوید «عدالت دموکراتیک عبارت از کاربرد اصل برابری حسابی (به تفکیک از برابری متناسب) است.» این سخنان یقیناً نه نظری شخصی است که ارسطو از معنای عدالت کسب کرده باشد و نه صرفاً وصف استعمال این لفظ به اقتباس از افلاطون و تحت تأثیر مطالب گودگیاس و قوانین، بلکه مبین عرف دیرین و عام استعمال واژه «عدالت» در میان مردم است [۱۵].

با در نظر گرفتن این شواهد، به نظر من باید گفت تعبیری که از عدالت در جمهوری بر پایه اصالت کل و تساوی ستیزی داده شده، نوآوری و ابداع خود افلاطون است و او کوشیده است حکومت طبقاتی را «عادلانه» معرفی کند، در حالی که مردم عموماً ضد این معنا را از «عدالت» اراده می‌کردند.

نتیجه‌ای که بدست می‌آید شگفت‌آور است و چند سؤال مطرح می‌کند. اگر در عرف عام، عدالت به معنای برابری بوده، چرا افلاطون در

1. numerical

۲. arithmetic. منظور علم حساب است یا آنچه ما «حساب مقدماتی» می‌خوانیم. (مترجم)

3. proportionate

جمهوری ادعا می‌کند که به معنای نابرابری است؟ تنها پاسخ احتمالاً درست به نظر من چنین می‌رسد که او خواسته با متقاعد ساختن مردم به «عادلانه» بودن دولت توتالیتیر خود، به سود این دولت تبلیغ کند. ولی با توجه به اینکه آنچه اهمیت دارد معنایی است که ما از الفاظ اراده می‌کنیم نه خود الفاظ، آیا چنین کوششی از نظر او ارزش داشته‌است؟ البته که ارزش داشته چنانکه می‌بینیم از آن زمان تا امروز افلاطون کاملاً موفق شده خوانندگان آثارش را قانع کند که صریحاً طرفدار و مدافع عدالت است، یعنی عدالتی که آنان برای بدست آوردنش تلاش می‌کرده‌اند. وانگهی، این واقعیتی است که او توانسته تساوی طلبان و اصحاب اصالت فرد را به شک و اشتباه بیندازد و وادارشان کند که تحت تأثیر مرجعیت و نفوذ کلام وی، از خود بپرسند که آیا تصور او از عدالت صحیحتر و بهتر از تصور خودشان نیست؟ از آنجا که کلمه «عدالت» در نزد ما نماد هدفی اینچنین پربهاست و از آنجا که اغلب ما حاضریم هر چیز را به خاطر آن تحمل کنیم و هرچه در توان داریم در راه تحقق آن انجام دهیم، بسیج چنین نیروهای بشردوست، یا دست کم فلج کردن پیروان تساوی طلبی، یقیناً هدفی شایان پیگیری از سوی فردی مؤمن به توتالیتاریسم بوده‌است. ولی آیا افلاطون می‌دانست که عدالت چنین قدر و معنایی برای مردم دارد؟ بلی، می‌دانست، زیرا در جمهوری می‌نویسد: «وقتی کسی مرتکب بیعدالتی شده‌است... آیا صحت ندارد که شجاعت در او برانگیخته نمی‌شود؟... اما هنگامی که عقیده دارد بر او بیعدالتی رفته‌است، آیا یکباره حمیت و خشم در او شعله نمی‌کشد؟ و آیا همچنین راست نیست که وقتی کسی به پشتیبانی از طرفی به جنگ می‌رود که به عقیده او عادل است، می‌تواند گرسنگی و سرما و هر نوع سختی را تحمل کند؟ و آیا تا هنگامی که پیروز شود تاب نمی‌آورد و تا زمانی که یا به هدف دست یابد یا بمیرد، در این حالت والا باقی نمی‌ماند؟» [۱۱].

با خواندن این قطعه نمی‌توان شک کرد که افلاطون به قدرت ایمان - و از همه مهمتر، ایمان به عدالت - آگاه بوده‌است. همچنین تردید نیست که جمهوری این ایمان را به انحراف می‌کشاند و ایمانی در قطب مخالف به جای آن می‌نشانند. با توجه به شواهد موجود، به نظر من به اغلب

احتمال افلاطون می‌دانست چه می‌کند. تساوی طلبی، دشمن شماره یک او بود و افلاطون کمر به نابودی آن بست. شک نیست که او صمیمانه معتقد بود تساوی طلبی شری بزرگ و خطری عظیم است. ولسی حمله وی به آن، حمله‌ای صادقانه نبود. افلاطون جرأت نداشت آشکارا با دشمن روبرو شود.

اکنون می‌پردازم به ارائه شواهد مؤید این ادعا.

۳

جمهوری احتمالاً "مفصلترین و مبسوطترین تئنگاری" در باره عدالت است که تاکنون نوشته شده است. در این کتاب، نظریات گوناگون در باب عدالت بررسی می‌شود و این کار بنحوی انجام می‌پذیرد که باور کنیم افلاطون هیچ‌یک از نظریه‌های مهم را که از آنها اطلاع داشته از قلم نینداخته است. حتی به تلویح روشن، گفته می‌شود [۱۲] که چون کوششهای وی برای یافتن عدالت در نظریات جاری پیهوده بوده و به جایی نرسیده است، اکنون جستجوی تازه‌ای ضروری است. با اینهمه، در بررسیها و بحثهای وی از نظریه‌های جاری، هرگز ذکری از این عقیده به میان نمی‌آید که عدالت، تساوی در برابر قانون (یا isonomy) است. این حذف و از قلم افتادگی را به دو راه می‌توان تبیین کرد: یا افلاطون از نظریه تساوی طلبی غفلت ورزیده [۱۳] و یا عمدتاً از آن احتراز کرده است. ولسی اگر در نظر بگیریم که جمهوری با چه دقتی تألیف شده است و چقدر تحلیل نظریه‌های مخالفان برای افلاطون ضرورت داشته تا او بتواند نظریه خود را با قدرت معرفی کند، امکان اول بنظر بسیار نامتعمل می‌رسد و حتی نامتعملتر می‌نماید اگر به مقبولیت وسیع نظریه تساوی طلبی توجه کنیم. ولی اصولاً به استدلالهای ظنی احتیاج نیست زیرا باسانی می‌توان نشان داد که افلاطون نه تنها با نظریه تساوی طلبی آشنایی داشته بلکه هنگام نوشتن جمهوری بخوبی از اهمیت آن آگاه بوده است. همانگونه که در قسمت ۲ این فصل گفتیم و چنانکه پائینتر در قسمت ۸ بتفصیل نشان خواهیم داد، در گودگیاس که نوشته‌ای قدیمتر است، تساوی طلبی سهمی

بسزا دارد و حتی از آن دفاع می‌شود. با اینکه محاسن و معایب تساوی طلبی هیچ جا در جمهوری بجد موضوع بحث قرار نگرفته است، افلاطون هرگز از نظری که درباره اهمیت آن داشته برنگشته است زیرا خود کتاب گواه مقبولیت آن است. کنایه‌هایی به تساوی طلبی به عنوان عقیده‌ای دموکراتیک و بسیار مردم‌پسند وجود دارد، ولی شیوه برخورد همیشه توأم با تحقیر و استهزا است و جز چند مورد تمسخر و زخم‌زبان چیزی در باره آن نمی‌شنویم [۱۴] و این کاملاً با تعرض توهین‌آمیزی که به دموکراسی آتن می‌شود سازگار است و در زمانی صورت می‌گیرد که اساساً عدالت موضوع بحث نیست. بنابراین، نه تنها امکان اینکه افلاطون از نظریه تساوی طلبانه عدالت غفلت کرده باشد بلکه این امکان نیز که متوجه ضرورت بحث در نظریه‌ای پر نفوذ و متضاد با نظریه خود نشده باشد، منتفی است. سکوت او در این باب تنها با چند فقره گفته‌های آمیخته به شوخی در جمهوری شکسته می‌شود (که ظاهراً به نظر خودش بقدری بجا بوده که نمی‌بایست ناگفته بماند [۱۵]). این واقعیت را فقط به عنوان امتناع عمدی و آگاهانه وی از ورود به بحث درباره تساوی طلبی می‌توان تبیین کرد. با توجه به آنچه گفتیم، نمی‌دانم چگونه می‌توان روش افلاطون را با معیارهای صداقت فکری آشتی داد در حالی که او می‌خواهد به خوانندگانش القا کند که همه نظریه‌های مهم را بررسی کرده است. البته باید افزود که این کوتاهی بیگمان از اخلاص و ارادت تام وی به آرمانی که به نیکی آن اعتقاد راسخ می‌ورزید سرچشمه گرفته است.

برای اینکه کاملاً به استلزامات سکوت تقریباً ناشکسته افلاطون درباره این مسأله پی ببریم، باید اول توجه کنیم که نهضت تساوی طلبی نمودار تمام چیزهایی بود که افلاطون نسبت به آنها نفرت و کینه می‌ورزید و نظریه وی در جمهوری و تمام آثار بعدی، بیشتر پاسخ و واکنشی است در برابر قدرت تساوی طلبی و بشردوستی. برای روشن شدن مطلب، اکنون به بحث در باره اصول نهضت بشردوستی خواهیم پرداخت و این اصول را با مبادی متناظر در توتالیتاریسم افلاطونی در تقابل قرار خواهیم داد.

نظریه بشردوستانه عدالت سه خواست یا پیشنهاد عمده دارد: (الف)

پیروی از اصل مساوات، یعنی پیشنهاد حذف امتیازات «طبیعی»؛ (ب) پیروی از اصل کلی اصالت فرد؛ و (ج) پیروی از این اصل که تکلیف و مقصود دولت باید حراست و پاسداری از آزادی شهروندان باشد. متناظر با هر یک از این خواستها یا پیشنهادهای اصلی نقطه مقابل آن در مکتب افلاطونی وجود دارد، به این شرح: (الف-۱) اصل امتیاز طبیعی؛ (ب-۱) اصل کلی اصالت کل یا اصالت جمع؛ و (ج-۱) این اصل که تکلیف و مقصود فرد باید حفظ و تحکیم ثبات دولت باشد. حال به ترتیب در این سه موضوع بحث خواهیم کرد و قسمتهای ۴ و ۵ و ۶ این فصل را به این منظور اختصاص خواهیم داد.

۴

تساوی طلبی به معنای اخص، خواستار سلوک بیطرفانه با شهروندان کشور است و می‌خواهد اصل و نسب و پیوندهای خانوادگی و ثروت در کسانی که قانون را در مورد شهروندان اجرا می‌کنند تأثیر نداشته باشد. به سخن دیگر، هیچگونه امتیاز «طبیعی» ویژه نمی‌شناسد هرچند این امکان را می‌پذیرد که برخی امتیازات ویژه از سوی شهروندان به کسانی که امین آنها محسوب می‌شوند اعطا گردد.

این اصل تساوی طلبی در یکی از خطابه‌های پریکلس که توکودیدس (توسیدید) ثبت کرده است، چند سال پیش از تولد افلاطون به شیوه‌ای ستودنی صورت‌بندی شده بود [۱۶]. در فصل دهم قطعه‌هایی بیشتر از این خطابه نقل خواهیم کرد، ولی چند جمله از آن را در اینجا می‌توان آورد. پریکلس می‌گوید: «قوانین ما همه را در دعاوی خصوصی به یکسان از عدالت برابر بهره‌مند می‌کند، ولی ما از حق که به فضل و برتری تعلق می‌گیرد غافل نیستیم. وقتی شهروندی برجستگی و لیاقت خویش را به ثبوت می‌رساند، نه از باب اینکه حق و امتیازی استثنایی به وی داده شود، بلکه به پاداش شایستگی، برای خدمت به دولت و مردم رجحان می‌یابد و فقر هیچ مانعی در این راه ایجاد نمی‌کند...» این عبارات گویای برخی از هدفهای بنیادین نهضت بزرگ تساوی طلبی است که، چنانکه دیدیم، حتی از حمله به برده‌داری نیز ابا نداشت. نمایندگان این نهضت در نسل پریکلس کسانی

بودند مانند ائوریپیدس و آنتیفون و هیپاس، که در فصل گذشته از ایشان سخنانی نقل شد، و همچنین هرودوت [۱۷]. در نسل افلاطون، آلکیداماس و لوکوفرون، که برخی از گفته‌هایشان پیشتر از نظر گذشت، طرفدار این نهضت بودند. پشتیبان دیگر نهضت، یکی از نزدیکترین یاران سقراط به نام آنتیس تنس بود.

بدیهی است اصلی که افلاطون در باب عدالت بدان اعتقاد داشت نقطه مقابل چنین معتقدات بود. افلاطون می‌خواست رهبران طبیعی از امتیازات طبیعی ویژه برخوردار باشند. اکنون باید دید که او چگونه با اصل تساوی طلبی به معارضه برخاست و چگونه خواستهای خود را به کرسی نشاند.

از آنچه در فصل گذشته گفته شد بیاد داریم که برخی از معروفترین صورت‌بندیهای مدعیات تساوی طلبان به زبان پرطمطراق و لسی مشکوک فلسفه «حقوق طبیعی»^۱ بیان می‌شد و بعضی از مدافعان برای اثبات این مدعیات، برابری «طبیعی» - یعنی زیست‌شناختی - آدمیان را شاهد می‌آوردند. ولی دیدیم که اینگونه استدلال بیربط است: مردمان از پاره‌ای جهات برابر و از جهات دیگر نابرابرند، و از این امر واقع، یا هر امر واقع دیگر، نمی‌توان هیچ‌گونه دستوری استنتاج کرد. بنابراین، جالب خاطر است که می‌بینیم برخی از تساوی طلبان از توسل به استدلالی که پایه آن بر اصالت طبیعت گذاشته شده باشد خودداری می‌کنند و پریکلس یکی از آنهاست که حتی کنایه‌ای هم به این امر نمی‌زند [۱۸].

افلاطون بسرعت پسی برد که اصالت طبیعت نقطه ضعف آموزه تساوی طلبی است و از این ضعف کمال استفاده را کرد. برای مردم از لحاظ عاطفی دلپذیر است که بشنوند همه با هم برابرند؛ و لسی دلپذیرتر خواهد بود وقتی در تبلیغات بشنوند که از دیگران برترند و دیگران پستتر از ایشانند. آیا شما با خدمتگاران، با بردگانتان با آن کارگر یدی که از حیوان بالاتر نیست، طبیعتاً برابرید؟ حتی سؤالش هم مضحک است! افلاطون ظاهراً نخستین کسی بود که به امکانات نهفته در اینگونه واکنش پی برد و با سلاح تحقیر و استهزا به مصاف ادعای برابری طبیعی رفت.

این امر تبیین می‌کند که چرا او می‌خواست حتی به آن دسته از مخالفانش که از استدلال مبتنی بر اصالت طبیعت استفاده نمی‌کردند، چنین استدلالی را نسبت دهد. در رسالهٔ هنکسنوس، که هزلیه‌ای است بر خطابهٔ پریکلس، اصرار دارد که خواست تساوی در برابر قانون را با ادعای برابری طبیعی پیوند دهد و به طنز می‌گوید: «پایهٔ قانون اساسی ما برابری اصل و نسب است. ما همه برادر و فرزندان یک مادریم؛... و برابری طبیعی اصل و نسب، ما را بر آن می‌دارد که برای رسیدن به تساوی در برابر قانون تلاش کنیم» [۱۹].

بعدها در رسالهٔ قوانین، افلاطون پاسخ خویش به تساوی‌طلبی را در این ضابطه جمع‌بندی کرد که: «سلوک برابر با نابرابران لزوماً بیعدالتی‌بار می‌آورد» [۲۰]. ارسطو این معنا را با ضابطه‌ای دیگر بدین عبارت پرورانید که: «برابری برای برابریان، نابرابری برای نابرابریان». در این ضابطه، آنچه می‌توان گفت اعتراض متعارف به تساوی‌طلبی است، بیان می‌شود. اعتراض این است که اگر افراد برابر بودند، برابری بسیار عالی بود؛ ولی این بوضوح محال است زیرا افراد برابر نیستند و نمی‌توان با یکدیگر برابرشان کرد. این اعتراض بظاهر واقع‌بینانه است ولی در حقیقت به متهاجره با واقع‌بینی مغایرت دارد زیرا پایهٔ امتیازات سیاسی هرگز تفاوت‌های طبیعی در خوی و منش نبوده‌است. افلاطون هم ظاهراً هنگام نگارش جمهوری چندان اعتمادی به این اعتراض نداشته‌است زیرا صرفاً از آن برای نیشخند زدن به دموکراسی استفاده می‌کند و می‌گوید [دموکراسی] «برابری را یکسان در میان برابریان و نابرابریان توزیع می‌کند» [۲۱]. ولی سوای این گفته، ترجیح می‌دهد به جای دلیل آوردن در رد تساوی‌طلبی، صرفاً آن را به فراموشی بسپارد.

خلاصهٔ بحث اینکه می‌توان گفت افلاطون با توجه به اینکه مردی چون پریکلس پشتیبان نظریهٔ تساوی‌طلبی بوده، هرگز اهمیت این نظریه را دست کم نگرفته‌است؛ لیکن در جمهوری به هیچ رو آن را مورد بحث و فحص قرار نداده بلکه هدف حمله ساخته‌است، آن هم نه بطرزی منصفانه و علنی.

اکنون باید دید افلاطون چگونه مخالفت خود با تساوی‌طلبی -

یعنی اصل امتیازات طبیعی - را به کرسی نشاندده است. در جمهوری سه استدلال مختلف عرضه می‌کند، هرچند دو فقره از آن میان، واقعاً شایسته نام استدلال نیست. اولی [۲۲]، عبارت از این گفته شگفت‌آور است که چون هر سه فضیلت دولت را بررسی کرده‌ایم، لازم می‌آید که فضیلت چهارم - یعنی اینکه «هرکس به کار خود مشغول باشد» - همانا «عدالت» باشد. من از اینکه باور کنم چنین گفته‌ای به قصد استدلال عرضه شده اکسراه دارم، اما لاجرم باید چنین باشد، زیرا سخنگوی اصلی، یعنی «سقراط»، با این پرسش آن را وارد بحث می‌کند که: «می‌دانی چگونه به این نتیجه رسیدیم؟» استدلال دوم حتی جالب نظرتر است، چون [افلاطون] می‌خواهد نشان دهد که تساوی‌ستیزی را می‌توان از این عقیده متعارف (یعنی تساوی طلبانه) که عدالت عبارت از بیطرفی است استنتاج کرد. حال قطعه مورد نظر را به طور کامل نقل می‌کنم. «سقراط» با اشاره به اینکه فرمانروایان در عین حال قضاوت شهر نیز خواهند بود، می‌گوید [۲۳]: «و آیا هدفشان از قضاوت این نخواهد بود که هیچ‌کس چیزی را که متعلق به دیگری است نبرد و از آنچه مال خودش است محروم نشود؟» مخاطب وی، «گلاوکن»، پاسخ می‌دهد: «آری، غرضشان همین خواهد بود.» «سقراط» می‌پرسد: «زیرا چنین چیزی عادلانه است؟» «گلاوکن» جواب می‌دهد: «بلی.» «سقراط» می‌گوید: «پس عموماً در این باره توافق وجود خواهد داشت که عدالت یعنی نگاه داشتن چیزی که متعلق به ما و مال خود ماست و عمل کردن به آن.» بدین ترتیب ثابت می‌شود که، مطابق تصورات عادی ما از عدالت، «نگاه داشتن و عمل کردن به چیزی که مال خود شخص است»، اصل قضاوت عادلانه است. در اینجا استدلال دوم پایان می‌رسد و راه را برای سومین استدلال باز می‌کند که پائینتر تحلیل خواهد شد و به این نتیجه می‌انجامد که عدالت عبارت از این است که هر کس در مقام خود بماند یا جای خود را حفظ کند (یا به کار خود بپردازد)، که منظور، جا یا مقام (یا کار) خود شخص یا طبقه یا «کاست» اوست.

تنها مقصود از استدلال دوم تفهیم این نکته به خواننده است که «عدالت» به مفهوم عادی کلمه، اقتضا دارد که همه در مقام خود بمانیم، زیرا همیشه باید چیزی را که متعلق به ماست حفظ کنیم. به عبارت دیگر،

افلاطون می‌خواهد خواننده چنین استنتاج کند که: «عادلانه این است که من چیزی را که مال خودم است نگه‌دارم. جا یا مقام من (یا کار من) مال خودم است. پس عادلانه این است که در مقام خود بمانم (یا به کار خود بپردازم)». این همانقدر درست است که استدلال کنیم: «عادلانه این است که هر کس چیزی را که مال اوست نگه‌دارد و به آن عمل کند. نقشه دزدیدن پول شما مال من است. پس برای من عادلانه است که نقشه خود را حفظ کنم و به آن عمل کنم، یعنی پول شما را بدزدم.» روشن است که نتیجه‌ای که افلاطون می‌خواهد برای ما حاصل شود چیزی نیست جز شعبده‌بازی ناشیانه‌ای با معنای اصطلاح «مال خود». (مسأله این است که آیا عدالت اقتضا می‌کند که ما هر چه را به هر معنا «مال خودمان» باشد - مثلاً طبقه «خودمان» - نه تنها به چشم ملک، بلکه ملک ناگرفتنی خویش بنگریم؟ ولی چنین اصلی را حتی خود افلاطون هم باور ندارد زیرا این امر گذر به مذهب اشتراکی [= کمونیسم] را غیرممکن می‌سازد. وانگهی، در مورد نگه‌داشتن فرزندان خود چه می‌توان گفت؟) با این شعبده لفظی خام افلاطون می‌خواهد چیزی را مسجل کند که ادام آن را «نقطه تماسی بین نظر خودش درباره عدالت و معنای مردم‌پسند و عمومی آن کلمه» می‌نامد. به این روش، بزرگترین فیلسوف قرون و اعصار می‌کوشد ما را قانع کند که طبیعت راستین عدالت را کشف کرده‌است.

سومین و آخرین استدلال بمراتب مهم‌تر و عبارت از توسل به مبادی اصالت کل یا اصالت جمع است و با این اصل ارتباط دارد که هدف فرد حفظ ثبات دولت است. این استدلال در قسمتهای ۵ و ۶ این فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

اما قبل از پرداختن به این نکات، می‌خواهم توجه خوانندگان را به «دیباچه»‌ای جلب کنم که افلاطون پیش از تشریح «کشف» خود که در اینجا مورد بررسی است، می‌آورد و باید با عنایت به ملاحظاتی که تاکنون ایراد کرده‌ایم در نظر گرفته شود. وقتی آن بخش - یا به قول افلاطون «دیباچه دراز» - را در پرتو این ملاحظات می‌سنجیم، می‌بینیم کوششی زیرکانه است برای متقاعد کردن خواننده به اینکه استدلالی در جریان است و، در نتیجه، آماده ساختن وی برای «کشف عدالت»، در حالی که

آنچه فی الواقع خواننده با آن روبروست چیزی نیست جز مشتی ترفندهای نمایشی به قصد کند کردن قوای نقاد او.

پس از آنکه «سقراط» کشف می‌کند که فضیلت در خور نگهبانان فرزانی است و فضیلت شایسته رزمیاران شجاعت، آنگاه قصد خویش را برای واپسین کوشش به منظور کشف [معنای] عدالت اعلام می‌دارد. می‌گوید [۲۴]: «اکنون دو چیز می‌ماند که باید در شهرمان کشف کنیم: خویشنداری^۱ و سرانجام آن چیز دیگری که هدف عمده همه تحقیقاتمان بوده است، یعنی عدالت.» «گلاوکن» می‌گوید: «دقیقاً.» «سقراط» پیشنهاد می‌کند که خویشنداری را کنار بگذارند. ولی «گلاوکن» زبان به اعتراض می‌گشاید و «سقراط» تسلیم می‌شود و می‌گوید: «اگر سر باز بزنم خلاف شرط صداقت است.» این مناقشه کوچک خواننده را برای طرح مجدد مسأله عدالت آماده می‌سازد و به وی القا می‌کند که سقراط وسایل «کشف» آن را در اختیار دارد و او را خاطر جمع می‌کند که گلاوکن بدقت مواظب صداقت فکری افلاطون در اقامه دلایل است و، بنابراین، مواظبت از جانب خواننده به هیچ رو لازم نیست [۲۵].

سقراط به بحث در باره خویشنداری می‌پردازد و کشف می‌کند که تنها این فضیلت در خور کارگران است. (این نکته نیز گفتنی است که مسأله فرق میان «خویشنداری» و «عدالت» در آثار افلاطون، که اینهمه بر سر آن مباحثه بوده، پاسخش ساده است. عدالت یعنی دد جای خود ماندن؛ خویشنداری یعنی جای خود را دانستن، یا به عبارت دیگر و به بیان دقیقتر، قانع بودن به جا و مقام خویش. مگر فضیلت دیگری هم می‌تواند در خور کارگرانی باشد که مانند چارپایان شکمهایشان را پر می‌کنند؟ پس از کشف خویشنداری، سقراط می‌پرسد: «حال درباره آخرین اصل چه باید گفت؟ روشن است که این همان عدالت است.» گلاوکن پاسخ می‌دهد: «البته.»

سپس سقراط می‌گوید: «اکنون، گلاوکن عزیز، باید مانند شکارچیان

۱. temperance. که ضمناً به معنای «اندازه‌نگه داشتن» و «میان‌روی» نیز هست. (مترجم)

لانه‌اش را محاصره کنیم و از نزدیک مراقب باشیم و نگذاریم بگیریزد و از چنگمان فرار کند، زیرا عدالت مسلماً جایی همین نزدیکی‌هاست. تو بهتر است مواظب باشی و جستجو کنی. و اگر اول به چشم تو خورد، فریاد بزن و مرا هم خبر کن!» گلاوکن هم البته، مانند خواننده، به هیچ وجه قادر به دیدن چنین چیزی نیست و از این رو به سقراط التماس می‌کند که جلو بیفتد. سقراط می‌گوید: «پس با من دعا کن و دنبالم بیا.» اما حتی سقراط هم پیمودن آن زمین را دشوار می‌یابد «زیرا پوشیده از بوته‌ها و تاریک و پوئیدنش دشوار است...» با این حال، می‌گوید: «ولی باید ادامه دهیم.» گلاوکن به جای اینکه اعتراض کند «چه چیز را ادامه بدهیم؟ جستجویمان را؟ استدلالمان را؟ ولی ما هنوز قدم اول را هم برنداشته‌ایم؛ ذره‌ای معنا در آنچه تا کنون گفته‌ای وجود نداشته‌است»، سربزیر و شکمیا، همانند هر خواننده خام و ساده‌دل دیگر، پاسخ می‌دهد: «آری، باید ادامه بدهیم.» در اینجا سقراط خبر می‌دهد که چشمش به چیزی خورده‌است (ما که چیزی ندیده‌ایم)، و هیجانزده فریاد برمی‌دارد: «هورا! هورا! گلاوکن، مثل اینکه اینجا رد پای به چشم می‌خورد! فکر می‌کنم دیگر شکار نمی‌تواند از چنگمان فرار کند!» گلاوکن جواب می‌دهد: «این خبر بسیار خوشی است.» سقراط می‌گوید: «راستی عجب ما خودمان را دست انداخته بودیم. یار در خانه و ما گرد جهان می‌گردیم!» و مدتی به تکرار همین گونه گفته‌ها و فریادهای شادی و شگفتی ادامه می‌دهد تا اینکه گلاوکن از زبان خواننده می‌پرسد چه چیز را پیدا کرده‌است؟ سقراط فقط می‌گوید: «ما در تمام این مدت درباره‌اش حرف می‌زدیم و بدون آنکه متوجه باشیم مشغول توصیفش هستیم.» گلاوکن، که او هم مثل خواننده کاسه صبرش لبریز شده‌است، می‌گوید: «این دیباچه قدری دراز شد؛ یادت باشد که من می‌خواهم بشنوم موضوع از چه قرار است.» و تازه آن وقت، افلاطون به ارائه دو «استدلالی» که بالاتر به اجمال ذکر کردم، می‌پردازد.

۱. در متن اصلی آمده‌است: «آنچه در جاهای دور می‌جستیم، تمام مدت همین جا جلو پایمان بوده‌است و آن را ندیده‌ایم.» (مترجم)

آخرین گفته گلاوکن نشانه این است که افلاطون می‌دانست در این «دیباچه دراز» چه می‌کند. من نمی‌توانم این کار را به چیز دیگری حمل کنم مگر کوششی - و کوششی، چنانکه بعدها به اثبات رسید، بسیار کامیاب - برای اینکه قوای نقاد خواننده را گند کند و توجه او را با ترفندهای لفظی نمایشی، از فقر [محتوای] فکری و عقلی این گفت و شنود استادانه منحرف سازد. انسان به این اندیشه می‌رود که افلاطون خود به ضعف آن آگاه بوده و می‌دانسته‌است چگونه آن را پنهان کند.

۵

مسئله اصالت فرد و اصالت جمع با مسئله برابری و نابرابری رابطه نزدیکی دارد. ولی پیش از این بحث، بیان چند ملاحظه در باره مصطلحات لازم بنظر می‌رسد.

اصطلاح «اصالت فرد» را (به نوشته فرهنگ آکسفورد) می‌توان به دو شیوه مختلف استعمال کرد: (الف) در تقابل با اصالت جمع و (ب) در مقابل «دیگرخواهی»^۱. برای بیان معنای اول لفظ دیگری نیست؛ اما برای ادای معنای دوم چند واژه مترادف هست مانند «خودخواهی»^۲ یا «خودپسندی»^۳. بدین سبب، در آنچه بدنبال خواهد آمد، اصطلاح «اصالت فرد» را منحصر به مفهوم (الف) استعمال خواهیم کرد و اگر مراد مفهوم (ب) باشد، الفاظی از قبیل «خودخواهی» یا «خودپسندی» را بکار خواهیم برد. شاید جدول کوچکی سودمند باشد:

(الف) اصالت فرد در مقابل (الف - ۱) اصالت جمع

(ب) خودخواهی در مقابل (ب - ۱) دیگرخواهی

این چهار اصطلاح، برخی موضوعها یا نگرشها یا خواستها یا تصمیمها یا پیشنهادها را معین را نسبت به قوانین دستوری بیان می‌کنند و گرچه لزوماً مبهمند، به عقیده من، می‌توان از نظر مقصودی که اکنون در پیش داریم، با شاهد و مثال به حد کافی معنایشان را روشن کرد. از اصالت جمع آغاز می‌کنیم [۲۶] زیرا با بحثهایی که درباره اصالت کل در افلاطون داشته‌ایم، با این نگرش بهتر آشنا شده‌ایم. در فصل گذشته، با نقل پاره‌ای قطعه‌ها،

1. altruism

2. egoism

3. selfishness

شواهدی از خواست او دایر بر اینکه فرد باید تابع و در خدمت کل باشد ذکر کردیم - خواه این کل، کائنات باشد، خواه شهر، خواه قبیله، خواه نژاد و خواه هر جمع دیگر. یکی از این قطعه‌ها را اکنون به طور کاملتر نقل می‌کنیم که می‌گوید [۲۷]: «جزء به خاطر کل وجود دارد، ولی وجود کل به خاطر جزء نیست... شما به خاطر کل آفریده شده‌اید نه کل به خاطر شما.» عباراتی که نقل شد شواهدی است از اصالت کل و اصالت جمع و، بعلاوه، همانگونه که از مقدمه قطعه منقول می‌توان دید، مقبولیت و کشش عاطفی آن می‌رساند که افلاطون بدین نکته آگاه بوده است. احساسات مختلف در دایره این کشش قرار می‌گیرند، از جمله آرزوی تعلق به گروه یا قبیله. یکی از عوامل در این امر، کشش اخلاقی به سوی دیگرخواهی و به دور از خودپسندی و خودخواهی است. افلاطون می‌خواهد بگوید اگر شما نتوانید منافع خویش را به خاطر کل فدا کنید، شخص خودپسندی هستید.

اما با يك نگاه به جدول کوچکی که دادیم می‌توان دید که چنین نیست. اصالت جمع نه ضد خودخواهی است و نه همان دیگرخواهی یا عدم خودپسندی. افلاطون بخوبی می‌دانست [۲۸] که فی‌المثل خودخواهی جمعی یا گروهی امری بسیار عادی است و این بوضوح نشان می‌دهد که اصالت جمع فی‌حد ذاته ضد خودپسندی نیست. از سوی دیگر، کسی ممکن است مخالف با اصالت جمع یعنی پیرو اصالت فرد باشد و، در عین حال، دیگرخواه نیز باشد و برای فداکاری در راه یابوری به دیگران آمادگی نشان دهد. یکی از بهترین نمونه‌های این موضع در دیکنز^۱ مشاهده می‌شود. آسان نمی‌توان گفت که کدام يك از این دو احساس در او قویتر است: نفرت پرشور از خودپسندی یا علاقهٔ پرحرارت به فرد با تمام ضعفهای انسانی وی. آمیخته با این موضع، از سویی بیزاری دیکنز است از آنچه ما جمع می‌نامیم [۲۹] و از سوی دیگر، رویگردانی وی از دیگرخواهی حتی براستی مخلصانه اگر این احساس به جای افراد مشخص، متوجه گروههای

۱. Charles Dickens (۱۸۱۲-۷۵). نویسنده نامدار انگلیسی که خوانندگان فارسی زبان سالهاست با رمانهای او مانوسند. (مترجم)

تهی از هویت باشد. (به یاد بیاوریم خانم جلیبی^۱ را در رمان خانه قانونزده^۲ - «بانویی وقف وظایف اجتماعی»). به نظر من، این مثالها به قدر کافی معنای چهار اصطلاح ما را روشن می کنند و نشان می دهند که هر یک از آنها می تواند به هر کدام از دو اصطلاح همدیاف در خط دیگر جدول پیوندد. (بدین ترتیب، جمعاً چهار ترکیب بدست می آید.^۳)

اما جالب نظر اینکه در نزد افلاطون و اکثر افلاطونیان امکان اصالت فرد دیگرخواهانه (مانند آنچه در دیکنز دیده شد) وجود ندارد. مطابق رأی افلاطون، تنها شق دیگر در برابر اصالت جمع، خودخواهی است. او هرگونه دیگرخواهی را با اصالت جمع و هرگونه اصالت فرد را با خودخواهی یکی می داند. مسأله صرفاً مسأله مصطلحات و بحث الفاظ نیست. افلاطون به جای چهار ترکیبی که ذکر شد، دو امکان بیشتر نمی شناسد و این از آن زمان تاکنون سرچشمه بسیاری اشتباهها و آشفتگیها در مباحث نظری درباره امور اخلاقی بوده است.

یکی دانستن اصالت فرد با خودخواهی، حربه ای نیرومند برای دفاع از اصالت جمع و حمله بر اصالت فرد به دست افلاطون می دهد. در مدافعه از اصالت جمع، افلاطون به احساس بشردوستانه از خودگذشتگی ما متوسل می شود و در حمله ای که می کند، به همه اصحاب اصالت فرد داغ می زند که خودپسندند و به هیچ چیز جز خودشان نمی توانند اخلاص بورزند. با اینکه آماج حمله افلاطون اصالت فرد به مفهومی است که ما اراده می کنیم، یعنی حقوق انسانی افراد، ولی لبه اعتراض به هدفی بسیار متفاوت یعنی خودخواهی می رسد. افلاطون و بیشتر افلاطونیان این تفاوت را پیوسته نادیده می گیرند.

چرا افلاطون به اصالت فرد حمله می برد؟ تصور می کنم هنگامی که افلاطون این موضع را به باد حمله می گرفت بخوبی می دانست چه می کند زیرا اصالت فرد احياناً حتی بیش از تساوی طلبی در حکم دژی برای

1. Mrs Jellyby 2. Bleak House

۳. یعنی: اصالت فرد + خودخواهی، اصالت فرد + دیگرخواهی، اصالت جمع + خودخواهی، اصالت جمع + دیگرخواهی. رجوع شود به جدول. (مترجم)

مدافعان مرام تازه بشردوستی بود. انقلاب روحی بزرگی که به فروریختن قبیله‌پرستی و برآمدن دموکراسی انجامیده بود چیزی جز همان رهائی فرد نبود. شهود جامعه‌شناختی خسار القاده افلاطون در این نمایان است که همواره به محض برخورد با دشمن، می‌داند با چه کسی طرف است.

اصالت فرد از قدیم بخشی از تصور شهودی عدالت بود. بیاد بیاوریم که وقتی ارسطو می‌گوید [۴۰]: «عدالت چیزی است که به اشخاص تعلق می‌گیرد»، بر این تأکید می‌ورزد که، بر خلاف تصور افلاطون، عدالت عبارت از سلامت و هماهنگی در دولت نیست بلکه راه و روش معینی در سلوك با افراد است. این عامل فردی پیشتر در نسل پریکلس مورد تأکید بود. پریکلس بوضوح می‌گفت که قانون باید به یکسان ضامن عدالت برابر «برای همگان در دعاوی خصوصی آنان باشد»، اما حتی از این هم فراتر می‌رفت. این گفته از اوست که: «اگر همسایه ما بخواهد به راه خود برود، ما نیازی برای خرده‌گیری به او نمی‌بینیم.» (بسنجید این گفته را با سخن افلاطون [۴۱] که می‌گوید دولت افراد را بوجود نمی‌آورد «بدان منظور که به حال خویش رهایشان کند تا هرکس به راه خود برود...») پریکلس اصرار دارد که این اصالت فرد باید با دیگرخواهی پیوند بیابد: «به ما آموخته‌شده... که هرگز آزرده‌گان و گزندیده‌گان را فراموش نکنیم»، و خطابه او با شرحی درباره جوانان آتن به اوج می‌رسد که وقتی بزرگ می‌شوند «جامع‌الاطراف [یعنی دارای توان عمومی در رشته‌های گوناگون] و متکی بنفس» بار می‌آیند.

این اصالت فرد توأم با دیگرخواهی، به صورت شالوده تمدن ما در غرب درآمده و هسته مرکزی تمام نظریات اخلاقی برآمده از تمدن ما و برانگیزاننده آن تمدن و آموزه محوری دین مسیح است. (کتاب مقدس می‌گوید «همسایه خود را دوست بدار» نه «قبیله خود را»). همان معنائی است که، فی‌المثل، در آموزه محوری حکمت اخلاقی کانت گنجانیده شده است. کانت می‌گوید: «همیشه بدان که افراد انسان [هریک فی‌نفسه] غایتند و از ایشان صرفاً همچون وسیله‌ای برای رسیدن به غایات خویش استفاده مکن.» هیچ اندیشه دیگری نیست که در رشد اخلاقی آدمی از چنین قدرتی برخوردار شده باشد.

افلاطون حق داشت که این آموزه را دشمن دولت مبتنی بر نظام «کاست» می‌دید و از آن بیش از هر آموزه «خراپکارانه» دیگر عصر خویش نفرت داشت. برای اینکه موضوع را حتی از این هم روشنتر نشان داده باشم، اکنون دو قطعه از قوانین نقل می‌کنم [۲۲] که تصور می‌کنم خصومت و عناد شکفت‌آور نهفته در آنها نسبت به فرد تا کنون به قدر کافی درک نشده است. شهرت قطعه اول به سبب اشاره به جمهوری است و مسأله «اشترک زنان و فرزندان و اموال» را که در کتاب اخیر آمده، مورد بحث قرار می‌دهد. افلاطون ضمن توصیف طرز حکومت جمهوری به عنوان «بالاترین شکل دولت»، می‌گوید که در این دولت اعلا «مالکیت زوجه و فرزندان و ااث و اموال [منقول]۱ مشترک است. هر کوشش ممکن بعمل آمده است تا همه جا و به هر وجه، هر چیز خصوصی و فردی از زندگانی ما حذف شود. تا جایی که امکان داشته، حتی آن چیزهایی که خود طبیعت آنها را خصوصی و فردی قرار داده، بنحوی از انحصار ملك مشترك همگان شده است. حتی چشمها و گوشها و دستهای ما بنظر می‌رسد بطرزی عمل می‌کنند که گویی نه به افراد بلکه به جماعت تعلق دارند. جمیع مردمان در قالبی شکل گرفته‌اند تا در ستایش و نكوهش به منتها درجه متفق‌الرأی باشند و همه درباره يك چیز و در يك زمان شادمان و غمناك شوند. تمام قوانین بدین منظور پرداخته و تکمیل شده‌اند تا در شهر حداکثر یگانگی را ایجاد کنند.» افلاطون سپس در ادامه سخن می‌گوید که «هیچ‌کس نمی‌تواند معیاری بهتر از اصولی که هم‌اکنون تشریح شد برای بالاترین درجه فضل و کمال دولت بیابد» و چنین دولتی را «الاهی» می‌نامد و «سرمشق» یا «الکو» یا «اصل»، یعنی صودت یا مثالی، دولت وصف می‌کند. این نظر خود افلاطون است در باره جمهوری در زمانی که از متحقق ساختن آرمان سیاسی خویش با همه شکوه و جلال آن، ناامید شده بود.

قطعه دوم نیز از قوانین است و شاید بتوان گفت از قطعه اول هم بی‌پرده‌تر است. باید تأکید کرد که این قطعه بیشتر با لشکرکشی و انضباط نظامی سر و کار دارد ولی افلاطون جای شبهه باقی نمی‌گذارد که

عین همین اصول میلیتاریستی، نه تنها در جنگ، بلکه «در صلح و از نخستین روزگار کودکی» نیز باید رعایت شود. افلاطون هم مانند دیگر میلیتاریستهای توتالیتر و ستایشگران اسپارت، مصرانه خواهان آن است که مقتضیات خطیر انضباط نظامی حتی در ایام صلح در صدر همه چیز قرار گیرد و تعیین کننده کلیه شؤون زندگی جمیع شهروندان باشد، زیرا نه تنها شهروندان تمام عیار (که همه باید سرباز باشند) و کودکان، بلکه چارپایان نیز لازم است عمر خویش را یکسره در حالت بسیج دائم و تام بگذرانند [۳۲]. می نویسد: «بزرگترین اصل این است که هیچ کس، چه مرد و چه زن، بدون رهبر نباشد. یا ذهن کسی بدین خوی نگیرد که، خواه به انگیزه حمیت و غیرت و خواه از سر شوخی و بازی، بگذارد شخص به کاری به ابتکار خود دست بزند. بلکه در جنگ و در صلح مکلف است چشم به رهبر خود داشته باشد و با وفاداری از او پیروی کند. و حتی در کوچکترین امور نیز تحت رهبری او باشد. فی المثل، تنها بشرطی باید برخیزد یا بچنبد یا شستشو کند یا غذا بخورد [۳۳]... که به او گفته شده باشد که چنین کند... در يك کلمه، باید به عادت طولانی، نفس خویش را آموزش دهد که هرگز در خواب هم نبیند که مستقل عمل می کند و از بیخ و بن از انجام چنین چیزی ناتوان شود. بدینگونه، عمر همگان تماماً به طرز مشترک [یا جمعی] سپری خواهد شد. هیچ قانونی نیست، و هرگز در آینده هم نخواهد بود، که برتر از این باشد یا پیروزی در جنگ و رستگاری را به وجهی بهتر و مؤثرتر تضمین کند. و در ایام صلح و از نخستین «دگاد کودکی»، این عادت فرمان راندن بر دیگران و فرمان بردن از سایرین بایست پرورش داده شود. و همه آثار بی بند و باری [یا بیفرمانی]^۱ باید بکلی از سراسر زندگی جمیع افراد زدوده شود، حتی از زندگی جانورانی که تابع آدمیانند.»

بیان محکم و خشنی است. هیچ گاه کسی جدیتر از این نسبت به فرد عناد نورزیده است. این نفرت و کینه ورزی، در ثنویت بنیادی فلسفه افلاطون ریشه های ژرف دارد. او همانگونه که از تجربه های جزئی متنوع و از تنوع و تلون جهان متغیر چیزهای محسوس متفر بود، از فرد و آزادی وی نیز نفرت داشت. در عرصه سیاست، فرد در چشم افلاطون، خود

شیطان است.

آرمانسازی از این موضع ضدبشر دوستی و ضدمسیحی پیوسته ادامه داشته است. بعضی آن را به مروت و آدمیت و برخی به از خودگذشتگی و عده‌ای به دیگرخواهی تعبیر کرده‌اند و جماعتی آن را منطبق با مسیحیت دانسته‌اند. فی‌المثل، اینکلند نخستین قطعه نقل شده از قوانین را «تبیح شدید خودپسندی» معرفی می‌کند [۳۵]. نظیر این عبارات را بارکر نیز ضمن بحث از نظریه افلاطون درباره عدالت بکار می‌برد و می‌گوید هدف افلاطون این بود که «هماهنگی و وفاق را جانشین خودپسندی و نفاق در میان شهروندان کند» و می‌افزاید «بدین‌سان، در تعالیم افلاطون هماهنگی دیرین بین مصالح دولت و منافع فرد بازمی‌گردد ولی در سطحی جدید و بالاتر اعاده می‌شود زیرا اکنون آگاهانه به حس هماهنگی مبدل گشته و ارتقاء یافته‌است.» اینگونه سخنان و دیگر گفته‌های بیشمار مانند آن را می‌توانیم باسانی تبیین کنیم به شرط آنکه بیاد بیاوریم افلاطون اصالت فرد را با خودخواهی یکی می‌داند. همه افلاطونیان معتقدند که ضدیت با اصالت فرد همان از خودگذشتگی است. این شاهدهی است بر مدعای من که می‌گویم یکی دانستن [اصالت فرد با خودخواهی] اثری شبیه تبلیغات ضدبشر دوستی داشته و از آن زمان تا کنون سرچشمه بسیاری اشتباهات و آشفتگیها در مباحث نظری درباره امور اخلاقی بوده‌است. اما باید بدانیم کسانی که فریب این همانندبینی و الفاظ پر طمطراق را می‌خورند و با تمجید از افلاطون، شهرت وی را به عنوان معلم اخلاق بالا می‌برند و به دنیا اعلام می‌کنند که حکمت اخلاقی او نزدیکترین مشابهت را با مسیحیت در ایام پیش از مسیح داشته‌است، راه را برای توتالیتاریسم و بویژه برای برداشتی توتالیترو ضدمسیحی از مسیحیت هموار می‌سازند. و این کاری خطرناک است زیرا در گذشته ایامی بوده که مسیحیت تحت سلطه افکار توتالیترو قرار گرفته‌است. زمانی بساط تفتیش عقاید بود و هنوز هم ممکن است به صورتی دیگر ظهور کند.

بنابراین، شایسته است به ذکر برخی دلایل دیگر نیز پرداخت و نشان داد که چگونه مردمان خام و ساده‌دل به خود پذیرانده‌اند که نیت افلاطون منطبق با انسانیت و مروت بوده‌است. یکی از دلایل این است که

افلاطون هنگامی که به زمینه‌سازی برای طرح نظریات خویش و هواداری از اصالت جمع می‌پردازد، معمولاً بحث را با کلام قصار یا ضرب‌المثلی آغاز می‌کند. مثلاً می‌گوید: «دوستان در هر چه دارند شریکند» [۲۶] - کلامی که بنظر می‌رسد منشأ فیثاغوری داشته باشد. شک نیست که این فکری والا و به دور از خودپسندی و عالی است. چه کسی می‌تواند ظن ببرد که استدلالی از چنین مقدمه پسندیده‌ای آغاز شود و به نتیجه‌ای یکسره ضدبشردوستی بینجامد؟ نکته دیگر و مهمتر اینکه در رسایی که افلاطون پیش از جمهوری نگاشته - یعنی هنگامی که هنوز تحت تأثیر سقراط بوده است - بسیاری عواطف و اندیشه‌های براستی بشردوستانه و انسانی بیان کرده است. در این زمینه باید مخصوصاً از آموزه سقراط در گودگیاس یاد کرد دایر بر اینکه ستم کردن بدتر از ستم دیدن است. پیداست که این آموزه نه تنها دیگرخواهانه بلکه ناشی از اعتقاد به اصالت فرد است، زیرا در نظریه‌ای در باب عدالت مانند نظریه‌ای که در جمهوری بیان می‌شود و پایه آن اصالت جمع است، بیعدالتی عملی است که علیه دولت انجام گیرد نه علیه فردی خاص. گرچه ممکن است فرد مرتکب بیعدالتی شود، جمع است که از آن لطمه می‌بیند. لیکن در گودگیاس چنین چیزی نمی‌یابیم. [در این رساله]، نظریه‌ای که در باب عدالت مطرح می‌گردد، نظریه‌ای است کاملاً عادی، و «سقراط» (که احتمالاً در اینجا تا حد زیادی همان سقراط حقیقی است) مثالهایی از بیعدالتی می‌دهد از قبیل مشت به صورت کسی زدن یا او را آسیب‌رساندن یا کشتن. تعالیم سقراط دایر بر اینکه تحمل اینگونه اعمال بهتر از ارتکاب آنهاست در حقیقت بسیار شبیه تعالیم دین مسیح است و آموزه وی در باب عدالت بسیار خوب با روح پریکلس وفق می‌دهد. (در فصل دهم، کوششی برای تعبیر و تفسیر این امر بعمل خواهد آمده.)

اما در جمهوری آموزه جدیدی درباره عدالت پرورانده می‌شود که نه تنها ناسازگار با اینگونه اصالت فرد، بلکه بکلی معارض با آن است. با این حال، خواننده ممکن است بآسانی باور کند که افلاطون آموزه‌ای را که در گودگیاس بیان داشته بود هنوز محکم حفظ کرده است. این بدان سبب است که در جمهوری، افلاطون غالباً به این آموزه اشاره می‌کند که

بیعدالتی دیدن بهتر از بیعدالتی کردن است در حالی که با توجه به نظریه مبتنی بر اصالت جمع که در این کتاب درباره عدالت عرضه شده، چنین آموزه‌ای مهم و بیمعناست. وانگهی، در جمهوری می بینیم مخالفان «سقراط» نظریه‌ای ضد این می آورند مشعر بر اینکه بیعدالتی کردن، خوب و خوشایند و بیعدالتی دیدن، بد و ناگوار است. البته هر فرد بشردوستی از اینگونه بسی ایمانی و پشت پا به اصول بیزار می شود و وقتی افلاطون هدفهای خویش را از زبان سقراط بیان می کند که می گوید: «من از این می ترسم که مرتکب گناه شده باشم اگر اجازه دهم چنین سخنان شرارت آمیزی درباره عدالت در حضور من گفته شود بی آنکه تا سر حد توان از آن دفاع کنم.» [۲۷]، آنگاه خواننده خوش‌باور نسبت به حسن نیت افلاطون متقاعد می شود و آمادگی پیدا می کند که هر جا او رفت، به دنبالش برود. اطمینان خاطری که افلاطون می دهد بدین سبب بیشتر اثر می گذارد که پس از سخنان آمیخته با بسی ایمانی و خودپسندانه تراسوماخوس [۲۸] می آید و در مقابل آن گفته‌ها قرار می گیرد. تراسوماخوس به صورت بدترین نوع جانی سیاسی تصویر می شود و خواننده در جهتی سوق داده می شود که اصالت فرد را با نظریات او یکی ببیند و فکر کند که پیکار افلاطون با آن نظریات، پیکار با تمام گرایشهای خرابکارانه و هیچ‌انگارانه زمان اوست. لیکن ما نباید بگذاریم که مترسکی پیرو اصالت فرد مانند تراسوماخوس در دلمان هراس بیفکند و به پذیرفتن بربریتی دیگر و ادارمان سازد که واقعیت و خطرناکتر، زیرا از نظر پنهانتر است. (تصویری که افلاطون از تراسوماخوس رسم می کند بسیار شبیه مترسک امروزی پیرو اصالت جمع یعنی «بلشویسم» است.) افلاطون به جای نظریه تراسوماخوس که می گوید حق با زورمند است، نظریه‌ای دیگر و همان اندازه ناشی از بربریت می آورد دایر بر اینکه حق هر آن چیزی است که ثبات و زور دولت را افزایش دهد.

خلاصه بحث اینکه افلاطون به سبب اعتقاد افراطی به اصالت جمع، به مسائلی که مردم معمولاً مسائل عدالت می خوانند - یعنی سنجش بیطرفانه ادعاهای متعارض افراد - توجه و علاقه‌ای ندارد. حتی علاقه ندارد که خواستهای فرد را با خواستهای دولت سازگار کند. می

گوید: «من قانون می‌گذارم با عنایت به اینکه برای کل دولت چه از همه بهتر است... زیرا ارزش منافع فرد را بحق در سطحی پائینتر قرار می‌دهم» [۲۹]. افلاطون فقط نگران کل جامع است و عدالت در نظر او سلامت و وحدت و ثبات جمع است و بس.

۶

تا اینجا ملاحظه کردیم که اخلاق بشردوستی، خواهان تعبیری تساوی طلبانه و مبتنی بر اصالت فرد از عدالت است؛ اما هنوز خطوط اصلی موضع بشردوستی نسبت به دولت را ترسیم نکرده‌ایم. از سوی دیگر، دیدیم که افلاطون به نظریه‌ای توتالیتیر در باب دولت قائل است؛ ولی هنوز کاربرد این نظریه را درباره اخلاق فردی بیان نکرده‌ایم. اکنون به این دو کار می‌پردازیم و از دومی شروع می‌کنیم. نخست، سومین استدلال افلاطون را که در ضمن «کشف» عدالت می‌آید و پیشتر تنها باجمال بیان شد مورد تحلیل قرار می‌دهیم. استدلال سوم افلاطون به شرح زیر است [۴۰]:

سقراط می‌گوید: «اکنون ببین آیا می‌توانی با من موافق باشی یا نه. آیا فکر می‌کنی به شهر لطمه بزرگی خواهد رسید اگر نجار شروع به کفاشی کند و کفاش به نجاری بپردازد؟» «نه خیلی.» «ولی اگر کسی که طبیعتاً کارگر یا یکی از اعضای طبقه کاسب^۱ است... وارد طبقه جنگاور شود، یا یکی از جنگاوران بدون آنکه شایستگی داشته باشد به طبقه نگهبان راه بیابد، آیا این نوع تغییر و اینگونه اسباب‌چینی زیر جلی به معنای سقوط شهر نخواهد بود؟» «حتماً خواهد بود.» «ما در شهرمان سه طبقه داریم، آیا می‌توان فرض کرد که هرگونه توطئه از این قبیل یا رفتن از یک طبقه به طبقه دیگر جنایتی بزرگ نسبت به شهر است و باید حقاً به عنوان بالاترین شرارت و بدمنشی تقبیح شود؟» «یقیناً.» «ولی آیا تو نخواهی گفت که ارتکاب شرارت و بدمنشی نسبت به شهر خویش، بیعدالتی

۱. منظور طبقه مولد یا قشری است که پول درمی‌آورد، نه اختصاصاً صنف تاجر و دکاندار. (مترجم)

است؟» «قطعاً.» «پس این همان بیعدالتی است و، بعکس، خواهیم گفت که وقتی هر طبقه در شهر - یعنی طبقه کاسبکاران و رزمیاران و نگهبانان - به کار خود پردازد، این عدالت است.»

حال اگر به این استدلال بنگریم، برمی‌خوریم به: (الف) این فرض جامعه‌شناختی که هرگونه تخفیف در نظام سخت و نرمی‌ناپذیر «کاستها» باید به سقوط شهر بینجامد؛ (ب) تأکید و تکرار دایم این استدلال که آنچه به شهر آسیب می‌رساند بیعدالتی است؛ و (ج) استنتاج اینکه عکس این امر عدالت است. فرض جامعه‌شناختی (الف) را ممکن است تصدیق کنیم زیرا آرمان افلاطون متوقف کردن تغییر اجتماعی و مرادش از «آسیب»، هر چیزی است که احیاناً به تغییر بینجامد و احتمالاً شاید راست باشد که تغییر اجتماعی را تنها می‌توان با نظام سخت و نرمی‌ناپذیر «کاست» متوقف ساخت. همچنین ممکن است استنتاج (ج) را هم تصدیق کنیم که عکس بیعدالتی، عدالت است. مسأله جالب توجه‌تر (ب) است. با یک نگاه به استدلال افلاطون می‌توان دید که تمام روند فکری او تحت تأثیر این پرسش است که: آیا این امر به شهر آسیب می‌رساند یا نه؟ و آیا اندکی آسیب می‌رساند یا زیاده؟ او دائماً تکرار و تأکید می‌کند که آنچه شهر را در معرض آسیب قرار می‌دهد، اخلاقاً شرارت‌آمیز و خلاف عدالت است.

پس می‌بینیم که افلاطون یک شاخص نهایی برای [سنجش] مصلحت دولت بیشتر نمی‌شناسد. هر چیز که [مصلح دولت] را پیش برد خوب و توأم با فضیلت و عدالت است و هر چیز که آن را تهدید کند بد و شرارت‌آمیز و خلاف عدالت است. اعمالی که به آن خدمت کند اخلاقی است و اعمالی که آن را به خطر بیندازد خلاف اخلاق. به عبارت دیگر، آئین اخلاقی افلاطون کاملاً مبتنی بر اصالت سودمندی است؛ آئینی است بر پایه اصالت سود جمعی یا سیاسی. معیار اخلاق، مصلحت دولت است. اخلاق چیزی نیست مگر بهداشت سیاسی.

این یعنی نظریه جمعی یا قبیله‌ای یا توتالیتیر در خصوص اخلاقیات: «خوب آن چیزی است که به منفعت یا مصلحت گروه من یا قبیله من یا دولت من باشد.» آسان می‌توان دید که این اخلاق از لحاظ روابط بین‌المللی

به چه معناست: دولت تا هنگامی که نیرومند باشد، ذاتاً هرگز ممکن نیست در هیچ يك از اعمال و افعالش به خطا برود یا محق نباشد؛ دولت حق دارد شهروندانش را مورد تجاوز و خشونتگری قرار دهد مشروط بر آنکه با این کار نیرومندتر و مستحکمتر شود؛ دولت حق دارد به دولتهای دیگر نیز حمله کند به شرط آنکه بدون تضعیف خویش بدین کار دست بزند. (این استنتاج - یعنی تصدیق صریح آزادبودن دولت از قید اصول اخلاق و، در نتیجه، دفاع از هیچ انکاری اخلاقی در روابط بین‌المللی - به وسیله هگل انجام گرفت.)

از نظر اخلاق توتالیتزر، از لحاظ سود جمعی، نظریه افلاطون در باب عدالت کاملاً درست است. مقام خویش را نگاه داشتن یا در جای خود ماندن، فضیلت است - فضیلتی است مدنی یا غیرنظامی دقیقاً همتای فضیلت نظامی انضباط؛ فضیلتی است دقیقاً دارای همان نقشی که «عدالت» در نظام قضایل افلاطونی ایفا می‌کند. مهره‌های دستگاه ساعت‌وار دولت، به دو راه می‌توانند «فضیلت» از خویش نشان دهند. نخست اینکه باید به برکت اندازه و شکل و استحکامشان برای کاری که برعهده دارند در خور و مناسب باشند؛ دوم اینکه باید هر کدام به محل صحیح خود بخورند و همان جا بمانند. فضیلت نوع اول - یعنی تناسب و شایستگی برای هر کار معین - بر حسب کار خاص هر مهره، به افتراق و تمایز منتهی می‌شود. بعضی از مهره‌ها تنها در صورتی دارای فضیلت، یعنی در خور و شایسته، محسوب می‌شوند که (بالطبع) بزرگ باشند، برخی به شرط آنکه محکم باشند و پاره‌ای چنانچه صاف و صیقلی باشند. اما فضیلت حفظ جا و مقام، در میان همه مشترك است و در عین حال فضیلتی است برای کلی [دستگاه] که عبارت باشد از جاافتادگی صحیح و هماهنگ بودن. افلاطون این فضیلت عام را «عدالت» می‌نامد. این روش، کاملاً همساز و خالی از تناقض و از نظر اخلاق توتالیتزر، تماماً موجه است. اگر فرد مهره‌ای بیش نباشد، اخلاق هم چیزی نیست مگر مطالعه درباره چگونگی خوراندن یا جای دادن او در درون کل.

باید روشن کنم که من به صمیمیت و صداقت افلاطون در ایمان به توتالیتاریسم اعتقاد دارم. راست است که او سرسخانه خواهان

چیرگی بلامنازع يك طبقه بر بقیه است؛ ولی آرمان وی حداکثر بهره‌کشی طبقه بالاتر از طبقه کارگر نیست؛ ثبات کل [دستگاه] است. دلیلی که برای لزوم محدود ساختن بهره‌کشی اقامه می‌کند در اینجا هم باز صرفاً بر اصالت سودمندی پی‌ریزی شده و در جهت تثبیت حکمرانی طبقاتی است. او استدلال می‌کند که اگر نگهبانان آتش حرص و طمع را تیز کنند، در آخر کار هیچ نخواهند داشت. می‌گوید: «اگر به زندگی توأم با ثبات و ایمنی قناعت نکنند... و با قدرتی که دارند وسوسه شوند که تمام ثروت شهر را برای خود بردارند، حتمی است که روزی به فرزانی هسیودوس پی‌خواهندبرد که گفت نصف پیش از کل است. [۴۱]» البته باید متوجه بود که حتی این گرایش به محدود کردن سوء استفاده از امتیازات طبقاتی نیز عنصری نسبتاً عادی در توتالیتاریسم است. چنین نیست که توتالیتاریسم بکلی از قید اصول اخلاقی آزاد و فاقد اخلاق باشد. توتالیتاریسم، اخلاق جامعه بسته یعنی گروه یا قبیله است. توتالیتاریسم، خودپسندی فردی نیست؛ خودپسندی جمعی است.

استدلال سوم افلاطون همساز و خالی از تناقض و سر راست است. از این رو، این پرسش به میان می‌آید که چرا او به آن «دیباچه دراز» و دو استدلال پیشین نیازمند بوده است؟ چرا اینهمه ناآسودگی و تشویش خاطر؟ (البته افلاطون با پاسخ خواهند داد که ناآسودگی صرفاً زائیده خیال من است. ممکن است چنین باشد. ولی کیفیت غیرعقلانی این قطعه‌ها را نمی‌توان با دلیل تراشی دست کم گرفت و کم اهمیت قلمداد کرد.) پاسخ مسأله به عقیده من این است که اگر دستگاه جمعی و ساعت‌وار افلاطون با آن کیفیت بی‌حاصل و بیمعنا به خوانندگان عرضه می‌شد، مورد پسندشان قرار نمی‌گرفت. افلاطون مشوش بود زیرا از صلابت اخلاقی و پسندیدگی نیروهایی که در صدد خرد کردنشان بود آگاهی داشت و می‌ترسید. او جرأت نمی‌کرد به مصاف آن نیروها برود ولی در عوض می‌کوشید برای تأمین نیت خویش به سوی خود جلبشان کند. ما هرگز بتحقیق نخواهیم دانست که آیا افلاطون در نوشته‌هایش با قصد و آگاهی به اصول پشت پا زده است و برای سوء استفاده از عواطف جدید بشردوستانه به سود مقاصد خود جهد می‌کند یا به تلاشی غم‌انگیز مشغول است تا مفاسد و بدیهای

اصالت فرد را به وجدان [اخلاقی] خویش بپذیراند. احساس شخصی من این است که شق اول درست است و راز دل‌پسندی سحرآمیز افلاطون همین تعارض درونی است. به گمان من، اندیشه‌های نو و خصوصاً شهادت سقراط، آن پیرو بزرگ اصالت فرد، افلاطون را تا اعماق روحش تکان داد. و باز تصور می‌کنم که او با تمام نیروی هوش و عقل بمانند خویش در برابر تأثیر و نفوذ این امر برخوردش و بر دیگران می‌جنگید، هر چند این پیکار همیشه آشکار انجام نمی‌گرفت. این ملاحظه تبیین می‌کند که چرا گاهی حتی در بحبوحه توتالیتاریسم، باز در افلاطون به برخی معانی و اندیشه‌های بشردوستانه برمی‌خوریم و چگونه فلاسفه امکان یافته‌اند که او را بشردوست جلوه بدهند.

دلیل قوی مؤید این تعبیر، شیوه برخورد - یا به عبارت بهتر، سوء برخورد - افلاطون با نظریه عقلانی و بشردوستانه‌ای است که در نسل خود وی درباره دولت پرورانده شده بود.

برای ارائه این نظریه به طور روشن، باید از زبان خواستها یا پیشنهادهای سیاسی استفاده کنیم (رجوع کنید به فصل پنجم، قسمت ۳) - به عبارت دیگر، نباید در صدد پاسخ گفتن به این پرسش اصحاب اصالت ماهیت برآئیم که: دولت چیست؟ طبیعت راستین آن چیست؟ معنای حقیقی آن چیست؟ همچنین نباید سعی کنیم به این سؤال اصحاب اصالت تاریخ جواب دهیم که: دولت چگونه منشأ گرفته است و سرچشمه تعهدات سیاسی چیست؟ در عوض، باید سؤال را اینگونه مطرح کنیم که: ما از دولت چه می‌خواهیم؟ و چه چیز را می‌خواهیم هدف مشروع فعالیت دولت بدانیم؟ برای اینکه بفهمیم خواسته‌های سیاسی بنیادی ما چیست، باید بپرسیم: چرا به جای اینکه بدون دولت - یعنی در حالت بی‌بند و باری یا بی‌فرمانی - زندگی کنیم، ترجیح می‌دهیم در لوای دولتی منظم و مرتب بسر ببریم؟ این شیوه عقلانی طرح مسأله است. سؤالی است که يك تکنولوژیست باید بکوشد به آن پاسخ دهد پیش از آنکه بتواند در صدد ساختن یا بازسازی هر نهاد سیاسی برآید، زیرا تنها در صورتی خواهد توانست بیقین بگوید که آیا يك نهاد با وظیفه‌ای که برای آن معین شده سازگار است یا نه، که اول بدانند چه می‌خواهد.

حال اگر سؤالمان را بدین نحو مطرح کنیم، فرد بشردوست پاسخ خواهد داد: چیزی که من از دولت می‌خواهم حفاظت و حمایت^۱ است - نه تنها برای خودم بلکه همچنین برای دیگران. می‌خواهم آزادی خودم و مردم حفظ شود. نمی‌خواهم هرکس که مشتهای قویتر یا هفت‌تیر بزرگتر دارد بتواند هرچه خواست با من بکند. به عبارت دیگر، می‌خواهم در برابر تجاوز دیگران محافظت و حمایت شوم. می‌خواهم فرق بین تجاوز و تدافع شناخته باشد و قدرت سازمان‌یافته دولت، از دفاع پشتیبانی کند. (دفاع یعنی دفاع از وضع موجود و اصل پیشنهادشده بدین معناست که وضع موجود تنها باید به موجب قانون، با مصالحه یا داوری، تغییر کند نه با زور و خشونت، مگر هنگامی که هیچ‌گونه ترتیب قانونی برای تجدیدنظر در آن موجود نباشد.) چون می‌دانم که بعضی محدودیتها در مورد آزادی من ضروری است، هیچ حرفی ندارم که آزادی عملم تا اندازه‌ای به وسیله دولت محدود شود مشروط بر آنکه بتوانم برای بقیه آن آزادی کسب حمایت کنم. مثلاً می‌دانم که اگر بخواهم دولت پشتیبان دفاع در برابر هرگونه حمله باشد، باید از «آزادی» خود برای حمله دست بشویم. ولی طالب آنم که غرض اساسی از [ایجاد] دولت - یعنی حفظ آن قسم آزادی که به دیگر شهروندان آسیب نمی‌رساند - از نظر محو نشود. پس آنچه طلب می‌کنم این است که دولت تا حد امکان آزادی شهروندان را بتساوی محدود کند و فراتر از آنچه برای تحدید مساوی آزادی ضروری است، گام بر ندارد.

خواست يك انسان بشردوست یا تساوی طلب یا پیرو اصالت فرد چیزی است شبیه آنچه گفته شد. خواستی است که به تکنولوژیست اجتماعی اجازه می‌دهد با مسائل سیاسی به طریق عقلانی - یعنی از نظرگاه هدفی نسبتاً روشن و معین - برخورد کند.

در برابر این مدعا که چنین هدفی را می‌توان به نحو روشن و مشخص صورت‌بندی کرد، بسیاری اعتراضها علم شده‌است. گفته شده‌است که همینکه تصدیق کنیم آزادی باید محدود شود، اصل آزادی یکسره فرومی‌ریزد و به این سؤال که کدام محدودیتها ضروری و

کدام بلهوسانه و بیجهت است نمی‌توان به شیوه عقلانی پاسخ قطعی داد بلکه باید به گفته مراجع و ثقات متکی شد. اما اعتراض مذکور ناشی از آشفته فکری است زیرا این مسأله بنیادی را که ما از دولت چه می‌خواهیم، با برخی مشکلات مهم تکنولوژیک که در راه تحقق هدفهای ما وجود دارد خلط می‌کند. یقیناً مشکل است بدقت تعیین کرد که تا چه درجه می‌توان برای شهروندان آزادی باقی گذاشت بدون بخطر انداختن آزادیهای که دولت مکلف به حفظ و حمایت آنهاست. لیکن تجربه - یعنی وجود دولتهای دموکرات - ثابت می‌کند که دست کم تعیین تقریبی درجه آزادی مورد نظر ممکن است. در واقع، یکی از تکالیف عمده قانونگذاری در هر دموکراسی، همین جریان تعیین تقریبی است. البته جریان دشواری است، ولی مشکلات آن مسلماً چنان نیست که ما را مجبور به تغییر خواستههای بنیادیمان بکند. خواستههای مذکور باختصار عبارت از این است که دولت باید انجمنی^۱ برای جلوگیری از بزهکاری - یعنی تجاوز - محسوب شود. پاسخ این اعتراض که مشکل است دانست کجا آزادی پایان می‌رسد و بزهکاری آغاز می‌گردد، در اساس با داستان معروف آن ولگرد آشوبگر داده‌می‌شود که در دادگاه مدعی بود به عنوان یک شهروند آزاد می‌تواند مشت گره‌کرده‌اش را به هر طرف که دلش خواست تکان بدهد. قاضی دانا به او پاسخ داد: «آزادی حرکت مشت شما با موقعیت بینی فرد کنار دستتان محدود می‌شود.»

این نظر درباره دولت را که در اینجا باجمال بیان کردم، می‌توان «حمایتگری»^۲ نام داد. اصطلاح «حمایتگری» را غالباً در وصف گرایشهای متضاد با آزادی بکار برده‌اند. مثلاً مقصود اقتصاددانان از حمایتگری، سیاستی است در حمایت از بعضی منافع صنعتی در مقابل رقابت از سوی دیگران؛ و معنایی که یک اخلاق‌پرداز از آن اراده می‌کند استقرار قیومت و سرپرستی اخلاقی مقامات دولتی است بر مردم کشور. گرچه این نظریه سیاسی که من حمایتگری می‌نامم ربطی به هیچ یک از گرایشهای مذکور ندارد و در اساس نظریه‌ای آزادیخواهانه [یا لیبرال] است، اما تصور می‌کنم می‌توان نشان داد که با سیاست

1. society

2. protectionism

عدم مداخله اکید (که اغلب ولی نه کاملاً^۱ بصواب، آزادی عمل یا آزادگذاری^۲ نامیده می‌شود) نیز کاملاً^۳ نامرتبط است. لیبرالیسم و مداخله دولت با یکدیگر تضاد ندارند. بعکس، واضح است که هیچ قسم آزادی امکان‌پذیر نیست مگر آنکه به وسیله دولت تضمین شود [۴۲]. فرض کنیم می‌خواهیم نوجوانان از گزند غفلت محفوظ بمانند تا بتوانند [در آینده] از آزادی خویش دفاع کنند. در این صورت، نظارت دولت در امر آموزش و پرورش تا اندازه‌ای ضروری است و دولت باید مراقبت کند که تمام تسهیلات آموزشی در دسترس همه قرار بگیرد. ولی نظارت بیش از حد دولت در تعلیم و تربیت خطری مرگبار برای آزادی است زیرا ناگزیر به تلقین و تبلیغ می‌انجامد. چنانکه قبلاً^۴ نیز اشاره شد، مسأله مهم و دشوار تعیین حدود آزادی را نمی‌توان با ضابطه‌ای ساخته و آماده حل کرد. اتفاقاً باید از این امر واقع که همیشه حالت‌های نامشخص و بینابین وجود دارد استقبال کرد زیرا بدون محرکی که به وسیله این قسم مشکلات و تلاش‌های سیاسی فراهم می‌گردد، دیری نخواهد گذشت که آمادگی شهروندان برای جنگیدن به خاطر آزادی و همراه با آن، خود آزادی، ناپدید خواهد شد. (وقتی به موضوع از این دریچه بنگریم، معلوم خواهد شد که تعارض ادعائی بین آزادی و امنیت، یعنی امنیت تضمین شده به وسیله دولت، خیال واهی و پوچی بیش نیست، زیرا هیچ‌گونه آزادی وجود ندارد مگر آنکه به وسیله دولت تأمین شود و، بعکس، فقط دولتی که تحت نظارت شهروندان آزاد باشد می‌تواند ایشان را از امنیت معقول برخوردار سازد.)

نظریه حمایتگری دولت وقتی به این شیوه بیان شود، خالصی از هر عنصر اصالت تاریخی و اصالت ماهوی است، زیرا نمی‌گوید که دولت از اجتماع و همگروهی^۵ افراد با هدف حمایتگری سرچشمه گرفته است یا هیچ کشوری واقعاً در تاریخ وجود داشته است که آگاهانه مطابق این هدف بر آن فرمان رانده شده است. نظریه حمایتگری همچنین درباره طبیعت ذاتی دولت یا در باب حق طبیعی و فطری نسبت به آزادی ساکت است و چیزی راجع به نحوه کارکرد واقعی دولتها نمی‌گوید. فقط یک خواست سیاسی، یا به عبارت

1. laissez faire

2. association

دقیقت، پیشنهادی برای اتخاذ يك سیاست خاص را صورت‌بندی می‌کند. به گمان من، بسیاری از اصحاب اصالت عرف که شرح داده‌اند چگونه دولت از همگروهی افراد برای حفظ و حمایت اعضای گروه سرچشمه گرفته‌است، در واقع قصد داشته‌اند عین همین خواست را مطرح کنند ولی بیانشان به زبانی نارضا و گمراه کننده - یعنی زبان اصالت تاریخ - انجام یافته‌است. شیوه مشابه و گمراه کننده دیگر برای بیان این خواست آن است که بگویند وظیفه دولت در اساس حفظ و حمایت افراد کشور است یا ادعا کنند که دولت باید به عنوان همگروهی افراد برای حمایت از یکدیگر تعریف شود. پیش از اینکه بتوان درباره این نظریات بعد بحث کرد، باید همه را، باصطلاح، به زبان خواست و پیشنهاد اقدام سیاسی برگردانید، و گرنه مباحثات لفظی محض و بی‌پایان اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

نمونه‌ای از اینگونه برگردان [به زبانی دیگر] چنین است. ارسطو انتقادی بر آنچه من حمایت‌گری خوانده‌ام وارد کرده‌است [۴۳] که به وسیله برک^۱ و بسیاری از افلاطونیان جدید تکرار شده‌است. در این انتقاد، ادعا می‌شود که حمایت‌گری، تکالیف دولت را حقیر و دست‌کم می‌گیرد - دولتی که (به گفته برک) «می‌بایست به دیسده احترامی دیگر نگریسته شود زیرا [هدفش] غیر از انبازی محض در امور تابع هستی پست و موقت و زوال‌پذیر حیوانی است.» به سخن دیگر، گفته می‌شود که دولت چیززی بالاتر یا والاتر از نوعی همگروهی با غایاتی عقلانی است و باید پرستیده‌شود. دولت تکالیفی بالاتر از حفظ و حمایت موجودات انسانی و حقوق آنها بر عهده دارد. تکالیفش اخلاقی است. به گفته ارسطو: «دولتی که براسستی شایسته این نام باشد، کارش مراقبت از فضیلت است.» اگر این انتقاد را به زبان خواستهای سیاسی برگردانیم، می‌بینیم منتقدان حمایت‌گری دو چیز می‌خواهند. نخست می‌خواهند دولت پست و معبود باشد. از نظرگاه ما، ایرادی بر این خواست نیست. مسأله، مسأله‌ای است

۱. Edmund Burke (۱۷۲۹-۹۷). دولتمرد و متفکر سیاسی انگلیسی، صاحب کتاب معروف تأملاتی درباره انقلاب فرانسه. برک معمولاً واضح ایده‌ولوژی حزب محافظه‌کار انگلستان محسوب می‌شود. (مترجم)

دینی و دولت‌پرستان خود باید این مشکل را برای خویش حل کنند که چگونه این مرام را با معتقدات دینی دیگرشان - مثلاً "حکم اول" - آشتی دهند. خواست دوم سیاسی و در عمل بدین معناست که مأموران دولت باید مواظب اخلاقیات شهروندان باشند و قدرتشان را بیش از آنکه در راه حفظ و حمایت از آزادی شهروندان بکار اندازند، برای نظارت بر حیات اخلاقی ایشان مورد استفاده قرار دهند. به عبارت دیگر، خواستی است که به موجب آن قلمرو قانون - یعنی دستورهایی که به وسیله دولت به موقع اجرا گذاشته می‌شوند - باید به قیمت [محدود شدن] قلمرو اخلاق به مفهوم اخص - یعنی دستورهایی که نه به وسیله دولت بلکه با اتکا به تصمیمهای اخلاقی خود ما یا وجدان ما به مرحله اجرا در می‌آیند - گسترش یابد. چنین خواست یا پیشنهادی را می‌توان به طرز عقلانی مورد بحث قرار داد. چیزی که در رد آن می‌توان گفت این است که کسانی که اینگونه خواستها را علم می‌کنند ظاهراً نمی‌بینند که این امر به منزله خاتمه مسئولیت اخلاقی فرد خواهد بود و اخلاق را به جای بهبود بخشیدن، نابود خواهد کرد و تابوهای قبیله‌پرستانه و عدم مسئولیت فردی را که در حکومت‌های توتالیتیر رایج است جانشین مسئولیت شخصی خواهد ساخت. در برابر این موضع و نگرش، پیروان اصالت فرد باید پاسخ دهند که اخلاق دولتها (اگر اصولاً چنین چیزی وجود داشته باشد) معمولاً به طور قابل ملاحظه پائینتر از اخلاق يك شهروند عادی است و بنابراین بسیار مطلوبتر است که اخلاق دولت تحت نظارت شهروندان قرار گیرد تا بعکس. چیزی که ما به آن محتاجیم و می‌خواهیم این است که به سیاست چهره اخلاقی دهیم نه اینکه اخلاقیات را در قالب سیاست بریزیم.

باید یادآور شد که از نظرگاه حمایت‌گری، دولتهای دموکرات موجود گرچه هنوز تا کمال راهی دراز در پیش دارند، ولی در زمینه نوع صحیح مهندسی اجتماعی، کامیابیهای بسیار قابل ملاحظه بدست آورده‌اند.

۱. The First Commandment. نخستین فرمان یا حکم اول از احکام دهگانه الاهی که در منع شرك است و در کوه سینا بر موسی نازل شد (عهد عتیق، سفر خروج، باب بیستم) و در آن خدا می‌فرماید: «ترا خدایان دیگر غیر از من نباشد.» (مترجم)

بسیاری از صور بزهکاری، شامل انواع مختلف تعدی به حقوق افراد از سوی دیگران، تقریباً یا متوقف‌شده یا بسیار کاهش یافته‌است و دادگاهها در موارد دشوار تعارض منافع، نسبتاً با موفقیت به اجرای عدالت می‌پردازند. بسیاری کسان فکر می‌کنند که تعمیم این روشها به جرایم و تعارضات بین‌المللی، رؤیایی ناکجاآبادی بیش نیست [۴۴]. ولی هنوز دیری از آن زمان نمی‌گذرد که در کشورهایی که هم‌اکنون در آنها آرامش در میان شهروندان بخوبی حفظ می‌شود، کسانی که در معرض خطر تجاوز بزهکاران و جانیان بودند، ایجاد قوه اجرایی مؤثر برای حفظ آرامش مدنی را رؤیائی ناکجاآبادی می‌پنداشتند. تصور نمی‌کنم مهار کردن جنایات بین‌المللی، اگر درست با آن روبرو شویم، از نظر مسائل مهندسی واقعاً چندان دشوار باشد. اگر مطلب بوضوح مطرح شود، جلب موافقت مردم در مورد لزوم نهادهای مسؤول حفظ و حمایت، چه در مقیاس منطقه‌ای و چه در سطح بین‌المللی، دشوار نخواهد بود. بگذارید دولت‌پرستان به پرستش دولت ادامه دهند ولی در عین حال بخواهند که به تکنولوژیست نهادها اجازه داده‌شود که نه تنها ساز و کار درونی دولت را بهبود بخشند، بلکه سازمانی نیز برای جلوگیری از جنایات بین‌المللی بنا کنند.

۷

باز می‌گردیم به تاریخ این جنبشها. بنظر می‌رسد نخستین کسی که نظریه‌ای مبتنی بر حمایتگری در باب دولت عرضه کرد، لوکوفرون سوفسطایی، شاگرد گورگیاس بود. قبلاً گفتیم که او نیز مانند یکی دیگر از شاگردان گورگیاس به نام آلکیداماس، از اولین کسانی بود که نظریه امتیازات طبیعی را مورد حمله قرار داد. به نوشتهٔ ارسطو، لوکوفرون قایل به همان نظریه‌ای بود که در اینجا من آن را «حمایتگری» نامیده‌ام. از سخنان ارسطو چنین برمی‌آید که لوکوفرون واضع این نظریه بوده‌است. از همین منبع همچنین مطلع می‌شویم که لوکوفرون چنان بروشنی و وضوح این نظریه را صورت‌بندی کرده‌بود که هیچ يك از جانشینانش نتوانست با او برابری کند.

ارسطو می‌گوید که لوکوفرون قانون دولت را «میثاقی»^۱ می‌شمرد که «بدان وسیله افراد یکدیگر را از [وجود] عدالت مطمئن می‌ساختند» (ولی [این میثاق] قدرت آن را نداشت که شهروندان را صالح و عادل کند). او همچنین می‌گوید [۴۵] که لوکوفرون دولت را به دیده وسیله‌ای برای حفظ و حمایت شهروندان در برابر اعمال خلاف عدالت می‌نگریست (و نیز به عنوان ابزاری که به ایشان اجازه آمیزش و مراوده و بویژه مبادله بدهد)، و خواستار آن بود که دولت «همگروهی یا اجتماعی تعاونی به منظور پیش‌گیری از بزه‌کاری» باشد. جالب توجه اینکه در گزارش ارسطو هیچ نشانی از این نیست که لوکوفرون نظریه‌اش را در قالب اصالت تاریخ - یعنی به صورت نظریه‌ای که منشأ تاریخی دولت را پیمان اجتماعی معرفی کند - بیان کرده باشد. بعکس، از فحوای کلام ارسطو بوضوح چنین برمی‌آید که نظریه لوکوفرون صرفاً متوجه هدف و غایت دولت بوده است، زیرا ارسطو می‌گوید لوکوفرون نمی‌دید که غایت ذاتی دولت این است که شهروندان را با فضیلت [تربیت] کند. این نشان می‌دهد که لوکوفرون غایت یادشده را به نحو عقلانی، یعنی از نظرگاه تکنولوژیک، تعبیر می‌کرد و خواسته‌های ناشی از تساوی طلبی و اعتقاد به اصالت فرد و حمایت‌گری را در نظر می‌گرفت. نظریه لوکوفرون به این صورت کاملاً^۲ مصون از ایراداتی است که نظریه مآثور اصالت تاریخی در باب پیمان اجتماعی در معرض آن قرار دارد. فی‌المثل غالباً، از جمله به وسیله بارکر، گفته شده است [۴۶] که متفکران جدید، به نظریه پیمان [اجتماعی] «نکته به نکته پاسخ گفته‌اند.» شاید چنین باشد؛ ولی بررسی نکات مطرح‌شده از سوی بارکر نشان می‌دهد که مسلماً از عهده پاسخ‌گویی به نظریه لوکوفرون برنیامده‌اند - یعنی کسی که بارکر او را واضع احتمالی قدیمترین صورت نظریه‌ای می‌داند که بعدها نظریه پیمان [اجتماعی] نام گرفت (و در این نکته من با بارکر همداستانم). نکاتی را که بارکر مطرح می‌کند می‌توان از این قرار فهرست کرد: (الف) از لحاظ تاریخی، هرگز پیمانی وجود نداشته است؛ (ب) از نظر تاریخی، دولت هرگز «تأسیس» نشده است؛ (ج) قوانین، عرفی یا قراردادی

1. covenant

نیستند بلکه از سنت و برتری قوا و شاید غریزه و امثال آن برمی‌خیزند و پیش از آنکه مدون شوند، جنبهٔ آداب و رسوم دارند؛ (د) صلابت و قوت قوانین ناشی از ضمانات اجرایی و قدرت حافظ و حمایتگر دولتی که آن قوانین را به اجرا درمی‌آورد نیست؛ از آمادگی فرد برای اطاعت از قوانین سرچشمه می‌گیرد، یعنی ناشی از ارادهٔ اخلاقی فرد است.

گرچه باید اذعان کرد که ایرادهای (الف) و (ب) و (ج) در حد خود بالنسبه صحیح است (هر چند در برخی موارد، پیمان وجود داشته‌است)، ولی فقط به نظریهٔ [پیمان اجتماعی] به شکل اصالت تاریخی آن ارتباط پیدا می‌کند نه به صورتی که لوکوفرون آن را عرضه کرده‌است. بنابراین، پرداختن به آنها به هیچ رو لازم نیست. اما ایراد (د) شایسته است به نحو دقیقتر بررسی شود. معنای آن چه می‌تواند باشد؟ نظریهٔ مورد اعتراض بیش از هر نظریهٔ دیگر به «اراده» یا، بهتر بگوییم، تصمیم فرد تکیه می‌کند. در واقع، خود لفظ «پیمان» حاکی از توافقی است که به اختیار و از روی «ارادهٔ آزاد» حاصل شده‌باشد و شاید بیش از هر نظریهٔ دیگر حکایت از این دارد که صلابت و استواری قوانین در آمادگی فرد برای پذیرفتن و اطاعت از آنهاست. بنابراین، چگونه (د) می‌تواند ایرادی به نظریهٔ پیمان باشد؟ تنها توضیح، ظاهرآ این است که بارکر فکر می‌کند پیمان از اراده‌ای خودپسندانه منبعت می‌شود نه از «ارادهٔ اخلاقی» فرد. چیزی که این تعبیر را محتملتر می‌کند مطابقت آن با انتقاد افلاطون است. اما شخص لازم نیست خودپسند باشد تا از حمایتگری طرفداری کند. حمایت لازم نیست به معنای حمایت و صیانت از خویش باشد. بسیاری کسان خود را بیمه عمر می‌کنند به منظور حفظ و نگه‌داری دیگران نه خودشان و به همین وجه ممکن است خواستار حمایت از سوی دولت شوند بیشتر برای دیگران و کمتر (یا به هیچ رو) برای خودشان. فکر اساسی در حمایتگری این است که ضعیفان در برابر تعدی و آزار زورمندان حفظ و حمایت شوند. این خواست نه تنها از سوی ضعیفان بلکه غالباً از طرف اقویا نیز مطرح شده‌است و قلمداد کردن آن به عنوان خواستی خودپسندانه یا خلاف اخلاق، لااقل گمراه‌کننده‌است.

من تصور نمی‌کنم نظریهٔ حمایتگری لوکوفرون در معرض هیچیک

از این اعتراضها باشد. نظریه‌ای است که به شایسته‌ترین وجه نمودار نهضت بشردوستی و تساوی طلبی عصر پریکلس است؛ و با اینهمه، ما از آن محروم شده‌ایم زیرا بصورتی تحریف‌شده به نسلهای بعد رسیده است: یعنی به عنوان نظریه‌ای اصالت تاریخی که می‌گوید دولت از يك پیمان اجتماعی منشأ می‌گیرد، یا به شکل نظریه‌ای مبتنی بر اصالت ماهیت که ادعا دارد طبیعت راستین دولت همان طبیعت عرف و قرارداد است، یا همچون نظریه‌ای در باب خودپسندی که فرض می‌کند طبیعت آدمی از بیخ و بن غیراخلاقی است. اینها همه معلول نفوذ و تأثیر چیره‌گر مرجعیت و حجیت افلاطون است.

۸

تقریباً شك نیست که افلاطون بخوبی از نظریه لوکوفرون اطلاع داشت، زیرا (به ظن بسیار قوی) یکی از معاصران جوانتر وی بود. بآسانی می‌توان دید که این نظریه همان نظریه‌ای است که نخست در گودگیاس و سپس در جمهوری ذکر می‌شود. (در هیچک از دو جا، افلاطون نامی از مبدع نظریه نمی‌برد و این روشی است که غالباً وقتی حریف هنوز در قید حیات است پیش می‌گیرد.) در کتاب گودگیاس، شخصی به نام کالیکلس^۱ که، مانند تراسوماخوس در رساله جمهوری، از پیروان هیچ‌انگاری اخلاقی است نظریه مذکور را شرح و بسط می‌دهد و در جمهوری، یکی از شرکت کنندگان در مکالمه موسوم به گلاوکن. اما در هیچ کدام از دو مورد، کسی که نظریه را عرضه می‌دارد، خود را قایل به آن معرفی نمی‌کند.

دو قطعه مورد بحث از بسیاری جهات متناوب‌اند و نظریه یادشده را در قالب اصالت تاریخ - یعنی به عنوان نظریه‌ای در باب اصل و منشأ «عدالت» - ارائه می‌دهند. هر دو آن را بنحوی می‌شناسانند که گویی مقدمات منطقی آن بضرورت خودپسندی و حتی هیچ‌انگاری است، یا، به بیان دیگر، گویی فقط کسانی به نظریه حمایتگری دولت قایلند که دوست دادند بعدالتی کنند ولی ضعیفتر از آنند که به این کار دست بزنند و بنابراین می‌خواهند که زورمندان نیز چنین نکنند. این نحوه معرفی و

ارائه مطلب مسلماً منصفانه نیست زیرا تنها مقدمه ضروری نظریه این است که بزهکاری یا بیعدالتی ممنوع و موقوف شود.

تا اینجا، دو قطعه موصوف در گودگیاس و جمهوری به موازات یکدیگر پیش می‌روند و این توازی غالباً موضوع تفسیر و اظهار نظر بوده است. ولی اختلاف عظیمی نیز بین آنها وجود دارد که، تا جایی که من اطلاع دارم، مفسران به آن توجه نکرده‌اند. اختلاف، عبارت از این است که در گودگیاس، کالیکلس نظریه را به عنوان عقیده‌ای که خود با آن مخالف است معرفی می‌کند و چون با سقراط هم مخالف است، این مستلزم دفاع افلاطون از حمایتگری می‌شود نه حمله بر آن. در واقع نیز چون درست می‌نگریم می‌بینیم که سقراط از بعضی از خصایص نظریه در برابر هیچ‌انگاری کالیکلس دفاع می‌کند. اما در جمهوری گلاوکن همین نظریه را به عنوان صورت مبسوط و پرورش‌یافته عقاید تراسوماخوس - یعنی مرد هیچ‌انگار دیگری که اکنون جای کالیکلس را گرفته - ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر، نظریه مورد بحث به عنوان نظریه‌ای مبتنی بر هیچ‌انگاری مطرح می‌گردد و سقراط همچون پهلوانی معرفی می‌شود که این آموزه شیطانی در باب خودپسندی را پیروزمندانه نابود می‌کند.

پس، دو قطعه‌ای که به نظر بیشتر مفسران شاهد مشابهت‌های گودگیاس و جمهوری است، در واقع نشان می‌دهد که جبهه بکلی تغییر کرده است. با وجود شیوه خصمانه‌ای که کالیکلس برای ارائه مطلب بکار می‌گیرد، گرایش گودگیاس مساعد با حمایتگری است حال آنکه جمهوری سخت با آن سر مخالفت دارد.

نمونه‌ای از سخنان کالیکلس در گودگیاس چنین است [۴۷]: «قوانین را توده عظیم مردم وضع می‌کنند که بیشترشان افراد ضعیفند. ایشان این قوانین را برای حفظ خود و منافعشان وضع می‌کنند تا بدین‌سان جلو افراد قویتر... و همه کسانی را که ممکن است بر آنان تفوق بیابند، بگیرند... و مقصودشان از لفظ 'بیعدالتی' مساعی کسی است که می‌خواهد بر دیگری فائق شود و چون [توده مردم] از کتتری خویش آگاهند، اگر بتوانند به برابری دست‌یابند بسیار خوشوقت می

شوند.» اگر بدین مطالب بنگریم و آنچه را ناشی از اهانت و استهزا و خصومت علنی کالیکلس است کنار بگذاریم، تمام عناصر نظریه لوکوفرون - یعنی تساوی طلبی و اصالت فرد و حمایت در برابر بیعدالتی - را در آن می بینیم. حتی اشاره به «اقویا» و «ضعفا» - ضعفایی که از کهنتری خویش آگاهند - با نظریه حمایتگری بسیار خوب سازگار است به شرط آنکه عامل هجو و تمسخر نیز در نظر گرفته شود. به هیچ رو نامحتمل نیست که در آموزه لوکوفرون، خواست حمایت دولت از ضعفا نیز مطرح شده باشد - خواستی که ابداً پست و حقیر نیست. (امید آنکه روزی این خواست جامعه عمل بپوشد در این تعلیم دین مسیح بیان شده است که می گوید: «حلیمان وارث زمین خواهند شد.»)

کالیکلس شخصاً حمایتگری را دوست ندارد و با حقوق «طبیعی» اقویا موافق است. بسیار پرمعناست که سقراط در استدلال علیه کالیکلس، به دفاع از حمایتگری می پردازد زیرا آن نظریه را به مدعای محوری خویش دایر بر اینکه بیعدالتی دیدن بهتر از بیعدالتی کردن است، ربط می دهد. فی المثل می گوید [۴۸]: «آیا جماعت بر این عقیده نیستند که، چنانکه تو خود هم اکنون می گفتی، عدالت عبارت از برابری است و بیعدالتی کردن شرم آورتر از بیعدالتی دیدن است؟» و باز در جایی پس از آن می گوید: «... نه تنها عرف، بلکه خود طبیعت نیز مبین این است که بیعدالتی کردن شرم آورتر از بیعدالتی دیدن و عدالت عبارت از برابری است.» (با اینهمه، به رغم گرایش به اصالت فرد و تساوی طلبی، مطالب گودگیاس نمایانگر برخی تمایلات قوی ضد دموکراتیک نیز هست. توضیح مطلب ممکن است این باشد که افلاطون هنگام نگارش گودگیاس، هنوز نظریه های توتالیتار خویش را نپروانده بود و گرچه از همان ایام تمایلات ضد دموکراتیک داشت، هنوز تحت تأثیر سقراط بود. با توجه به این امر، نمی فهمم چگونه کسی ممکن است فکر کند که گودگیاس و جمهوری هر دو می توانند در آن واحد مبین عقاید سقراط باشند.)

اکنون برویم بر سر جمهوری. در این کتاب، گلاوکن حمایتگری را

صورت دیگری از عقاید هیچ انگارانه تراسوماخوس معرفی می‌کند که از لحاظ منطقی محکمتر است، ولی از جهت اخلاقی تفاوتی با آن ندارد. گلاوکن می‌گوید [۴۹]: «موضوع [سخن] من منشأ عدالت است و اینکه عدالت حقیقتاً چگونه چیزی است. به نظر بعضی، بیعدالتی کردن بر حسب طبیعت کار بسیار خوبی است و بیعدالتی دیدن کاری بسیار بد. این افراد بر این عقیده‌اند که بدی بیعدالتی دیدن بمراتب بیش از خوبی بیعدالتی کردن است. پس، آدمیان تا مدتی به بیعدالتی کردن نسبت به یکدیگر و البته بیعدالتی دیدن ادامه می‌دهند تا مزه هر دو را خوب بچشند. اما سرانجام کسانی که به حد کافی برای دفع بیعدالتی یا لذت بردن از استثمار قوی نیستند به این نتیجه می‌رسند که سودمندتر است پیمانی با هم ببندند و متقابلاً یکدیگر را مطمئن سازند که هیچ کس نباید نه بیعدالتی بکند و نه بیعدالتی ببیند. قانون از این راه برقرار شد... و بر طبق نظریه مذکور، طبیعت و منشأ عدالت همین است.»

از حیث مضمون عقلی، این توضوح همان نظریه است و جزئیات شیوه ارائه مطلب نیز به گفتار کالیکلس در گودگیاس شباهت دارد [۵۰]. با اینهمه، افلاطون بکلی تغییر جبهه داده است. دیگر از نظریه حمایتگری در برابر این ادعا دفاع نمی‌شود که پایه آن خودخواهی آمیخته با بی‌ایمانی است. بعکس، از عواطف بشردوستانه و رنجش اخلاقی ما که در اثر هیچ انگاری تراسوماخوس تحریک شده است، برای برانگیختن عداوتمان با حمایتگری استفاده می‌شود. همان نظریه‌ای که خصیت بشردوستانه آن در گودگیاس نموده شد، اکنون به دست افلاطون بصورتی جلوه داده می‌شود که ضد بشر دوستی بنظر برسد و حتی به شکلی پیامد آن آموزه نفرت‌انگیز و نامقنع نمایان گردد که می‌گوید بیعدالتی چیز بسیار خوبی است - البته برای کسانی که بتوانند از عواقب آن ایمن بمانند. افلاطون در تکرار و فہساندن نکته اخیر تردید به خود راه نمی‌دهد. قطعاً نقل شده دنباله مفصلی دارد که گلاوکن در آن با ذکر جزئیات به شرح و بسط فرضها یا مقدمات ادعایی قضیه حمایتگری می‌پردازد و از جمله این عقیده را ذکر می‌کند که بیعدالتی «بهترین چیزهاست» [۵۱] و عدالت تنها بدین سبب برقرار شده است که بسیاری از

افراد ضعیفتر از آنند که مرتکب بزهکاری شوند و برای هر شهروند بالانفراد، پر سودترین زندگی آن است که به بزهکاری بگذرد و «سقراط» - یعنی خود افلاطون - صریحاً صحت و اعتبار تعبیر گلاوکن از نظریه ارائه شده را تصدیق و تضمین می‌کند [۵۲]. چنین می‌نماید که افلاطون با این روش توانسته است بیشتر خوانندگان - یا به هر حال همه افلاطونیان - را قانع کند که نظریه حمایتگری بصورتی که در اینجا پرورانده شده، عیناً همان خودپسندی بیرحمانه و توأم با بی‌ایمانی تراسوماخوس است [۵۳] و از آن مهمتر اینکه کلیه صور مختلف اصالت فرد نیز به همان جا یعنی به خودپسندی می‌انجامد. جالب توجه اینکه افلاطون نه تنها دوستداران و ستاینندگان بلکه دشمنان خویش، بویژه پیروان نظریه پیمان را نیز توانست قانع کند. این گروه - از کارنئادس^۱ تا هابز - نه فقط شرح اصالت تاریخی سرنوشت‌سازی را که او عرضه نموده بود، بلکه گفته‌های تردیدزدای وی را نیز پذیرفتند و قبول کردند که شالوده نظریه‌ای که بدان قایلند، هیچ‌انگاری اخلاقی است.

باید متوجه بود که ادعای اینکه خودپسندی شالوده حمایتگری است و تفصیل این معنا، تنها دلیل افلاطون علیه حمایتگری است و با در نظر گرفتن طول کلام در این شرح و بسط، به‌طور معقول می‌توان فرض کرد که کم‌گویی افلاطون مانع از اقامه دلایل بهتر نبوده بلکه او دلیل دیگری نداشته است. پس، حمایتگری می‌بایست با توسل به عواطف اخلاقی ما و به عنوان توهینی به تصور عدالت و مخالف با حس عفاف و پاک‌خویی ما رد شود.

این است روش افلاطون در رسیدگی به نظریه‌ای که نه تنها رقیب خطرناک آموزه خود او بلکه نماینده مرام جدید بشر دوستی و اصالت فرد بشمار می‌رفت - یعنی دشمن شماره یک هر آنچه در نزد وی عزیز بود. روش، روشی زیرکانه است و موفقیت شگرفی که کسب کرد برهان این مدعاست. ولی از انصاف دور خواهد بود اگر فاش نگوییم که

۱. Carneades (۱۲۹-۲۱۴ ق.م.). فیلسوف شکاک یونانی که همه چیز را

نسبی می‌دانست. (مترجم)

روش افلاطون در نظر من خلاف شرط صداقت است. نظریه‌ای که هدف حمله قرار گرفته نیازمند هیچ فرض دیگری نیست جز آنکه بگویند بیعدالتی بد و از زمره مفاسد است و باید از آن پرهیز کرد و در مهار کردنش کوشید. افلاطون خوب می‌دانست که پایه این نظریه، خودپسندی نیست. راست است که در جمهوری آن را از نظریه‌ای هیچ‌انگارانه «استنتاج» می‌کند؛ ولی قبلاً در گودگپاس، هیچ‌انگاری را ضد آن معرفی کرده بود.

خلاصه بحث اینکه نظریه افلاطون در باب عدالت به صورتی که در جمهوری و آثار بعدی عرضه شده، کوششی است آگاهانه برای غلبه بر گرایشهای ناشی از تساوی‌طلبی و اصالت فرد و حمایتگری و به منظور بر کرسی نشاندن مدعیات قبیله‌پرستانه از طریق پروراندن یک نظریه اخلاقی توتالیتزر. در عین حال او سخت توجهش به اخلاقیات جدید بشردوستی جلب شده‌است. اما به جای آنکه با حربه استدلال به جنگ تساوی‌طلبی برود، حتی از ورود به بحث در باره آن نیز اجتناب می‌کند و، در عوض، عواطف بشردوستی را که از قدرت آن بخوبی آگاه است، در راه آرمان حکومت طبقاتی و توتالیتزر یک نژاد فطرتاً سرور، به خدمت می‌گیرد.

او ادعا دارد که این امتیازات طبقاتی برای حفظ ثبات دولت ضروری است و، بنابراین، مقوم ماهیت عدالت است. این ادعا نهایتاً بر این استدلال پایه‌گذاری شده که عدالت از نظر قدرت و سلامت و ثبات دولت مفید است - استدلالی بسیار مشابه تعریف امروزی مبتنی بر توتالیتاریسم دایر بر اینکه حق آن چیزی است که به حال قدرت ملت من یا طبقه من یا حزب من سودمند باشد.

ولی این پایان داستان نیست. نظریه افلاطونی عدالت با تکیه بر امتیازات طبقاتی، این مسأله را که «چه کس باید حکومت کند؟» محور نظریه سیاسی قرار می‌دهد. پاسخ افلاطون این است که فرزانه‌ترین و بهترین مردمان باید حکومت کنند. ولی آیا این پاسخ بسیار نغز، خصلت نظریه وی را تغییر نمی‌دهد؟



اصل رهبری

فرزانتان باید پیشوایی و حکومت کنند و نادانان پیروی.

- افلاطون

برخی اعتراضها[۱] به تعبیر ما از برنامه سیاسی افلاطون ناچار ما را به تحقیق درباره نقشی کشانید که بعضی معانی اخلاقی مانند عدالت و نیکی و زیبایی و فرزاندگی و داستی و خوشی یا خوشبختی در این برنامه ایفا می کنند. این فصل و دو فصل آینده مصروف ادامه این تحلیل خواهد شد و پس از آن، به نقش فرزاندگی در فلسفه سیاسی افلاطون خواهیم پرداخت.

دیدیم که تصور افلاطون درباره عدالت در اساس مقتضی آن است که کسانی که فطرتاً حاکمند، فرمان برانند و آنانکه طبیعتاً برده هستند، بردگی کنند. اصالت تاریخ از بعضی جهات اقتضا دارد که دولت برای متوقف ساختن هر گونه تغییر، نسخه ای از مثال یا «طبیعت» راستین خود باشد. این نظریه در باب عدالت بوضوح نشان می دهد که افلاطون مشکل بنیادی سیاست را در این سؤال می دید که چه کسی باید بر کشور حکومت کند؟

۱

اعتقاد راسخ من این است که افلاطون با طرح مسأله سیاست به صورت اینکه «چه کس باید حکومت کند؟» یا «اراده چه کسی باید از همه برتر باشد؟» و مانند آن، آشفته فکری و خلطی پایدار در فلسفه سیاسی

وجود آورد مشابه خلطی که با یکی دانستن اصالت جمع و دیگرخواهی در فلسفه اخلاق ایجاد کرد و در فصل گذشته مورد بحث قرار گرفت. روشن است که همینکه پرسیده شود «چه کس باید حکومت کند؟» دشوار می‌توان از دادن پاسخی از این قبیل خودداری کرد که «بهترین اشخاص» یا «فرزانه‌ترین افراد» یا «کسی که فرمانروا بدنیآ آمده باشد» یا «آن کس که مسلط بر فن حکمرانی باشد» (یا شاید «اراده کلى» یا «نژاد سرور» یا «کارگران صنعتی» یا «مردم»). اما من سعی خواهم کرد نشان دهم که اینگونه جواب با اینکه ممکن است مقنع بنظر برسد - زیرا کیست که طرفدار حکومت «بدترین» یا «احمقترین» یا «برده مادرزاد» باشد؟ - بیهوده و بیفایده است.

اولاً، چنین پاسخی احتمال دارد ما را قانع کند که یکی از مشکلات اساسی نظریه سیاسی حل شده است. ولی اگر با نظریه سیاسی از زاویه‌ای دیگر برخورد کنیم خواهیم دید که نه تنها هیچ مشکل اساسی را حل نکرده‌ایم بلکه مفروض و مسلم شمرده‌ایم که مسأله «چه کس باید حکومت کند؟» مسأله‌ای بنیادی است و، به این طریق، از مشکلات اساسی بدون بذل توجه گذشته‌ایم. حتی کسانی که در این فرض با افلاطون شریکند، اذعان دارند که حکمرانان سیاسی همیشه به حد کافی «خوب» یا «فرزانه» نیستند (فعلاً لازم نیست درباره معنای دقیق این الفاظ نگران باشیم) و تصدیق می‌کنند که بدست آوردن حکومتی که بیچون و چرا بتوان بر خوبی و فرزاندگی آن تکیه کرد به هیچ رو آسان نیست. تازه اگر چنین فرضی هم بکنیم، باز باید پرسیم که آیا نباید در تفکر سیاسی از اول امکان حکومت بد هم در نظر گرفته شود؟ و آیا نباید در عین حال که به داشتن بهترین رهبران امید بسته‌ایم، برای بدترین نیز آماده باشیم؟ ولی این امر ما را به شیوه برخورد دیگری با مشکل سیاست راهنمون می‌شود و ناگزیرمان می‌کند به جای این سؤال که چه کس باید حکومت کند؟ پرسش تازه‌ای [۲] بدین عبارت مطرح کنیم که: چگونه ممکن است نهادهای سیاسی را بنحوی سازمان دهیم که بتوانیم از اینکه حکمرانان بد یا نالایق بیش از حد آسیب برسانند، جلوگیری کنیم؟

کسانی که معتقدند آن سؤال قدیمتر جنبه بنیادی دارد تلویحاً فرض

را بر این قرار می‌دهند که قدرت سیاسی «ذاتاً» مهارنشدنی است. این افراد چنین فرض می‌کنند که کسی قدرت را در دست دارد (مثلاً یک فرد یا جمعی از افراد از قبیل یکی از طبقات) و باز مسلم می‌شمرند که کسی که صاحب قدرت است می‌تواند تقریباً هر چه اراده کرد انجام دهد و بویژه می‌تواند با تحکیم قدرت خویش، هر چه بیشتر آن را به پایه قدرت نامحدود یا مهار نشده برساند و سرانجام چنین فرض می‌کنند که قدرت سیاسی ذاتاً دارای حق حاکمیت^۱ است. اگر فرض بر این قرار گیرد، آنگاه برآستی باید گفت که سؤال «چه کسی باید حق حاکمیت داشته باشد؟» تنها مسأله مهمی است که باقی می‌ماند.

این فرض را من نظریه حاکمیت (مهارنشده) خواهم نامید. مصداق این حکم هیچ یک از نظریه‌های خاصی که بویژه به وسیله افرادی مانند بودن^۲ و روسو و هگل درباره حاکمیت^۳ ارائه شده، نیست. منظور فرض کلیتری است که می‌گوید قدرت سیاسی عملاً مهار نمی‌شود یا کسانی که می‌گویند قدرت سیاسی نباید مهار شود و به طور ضمنی و استلزامی مقصودشان این است که عمده مسأله باقی مانده، سپردن قدرت به دست بهترین افراد است. این نظریه درباره حاکمیت، در شیوه برخورد افلاطون بتلویح مفروض شمرده شده است و از آن زمان تاکنون همچنان به ایفای نقش ادامه می‌دهد و مثلاً به وسیله آن دسته از نویسندگان جدید نیز به طور ضمنی مسلم دانسته می‌شود که معتقدند مشکل عمده عبارت از این است که چه کسی باید فرمان دهد؟ سرمایه‌داران یا کارگران؟

بدون آنکه بخواهم وارد انتقاد از جزئیات شوم، همین قدر می‌گویم که پذیرش شتابزده و نسنجیده و بیچون و چرای این نظریه در معرض ایرادهای جدی است. قدر و ارزش نظری آن هر چه باشد، مسلماً فرض واقع‌بینانه‌ای نیست. هیچ قدرت سیاسی هرگز مهار نشده نبوده است و تا هنگامی که

1. sovereign

۲. Jean Bodin (۱۵۳۰-۹۶). نویسنده و متفکر سیاسی فرانسوی که در زمینه نظریه حاکمیت، صاحب آثاری معروف و پرنفوذ است. (مترجم)

3. sovereignty

آدمیان انسان بمانند (یعنی مادام که «جهان جسور جوان» هنوز به حقیقت نپیوسته است) قدرت سیاسی مطلق و لگام گسیخته امکان پذیر نیست. تا زمانی که يك تن بتهایی نتواند آنقدر قدرت مادی بیندوزد که بر دیگران همگی سلطه پیدا کند، هنوز باید به یاوران خویش وابسته بماند. حتی پر قدرت ترین جباران نیز وابسته به پلیس مخفی و دستیاران و دژخیمان خویش است. این وابستگی بدان معناست که قدرت چنین شخصی، هر قدر هم زیاد باشد، مهار نشده نیست و او ناگزیر از دادن برخی امتیازها و ایجاد همچشمی در میان گروههاست؛ بدان معناست که نیروهای سیاسی و قدرتهای دیگری سوای قدرت خود وی نیز وجود دارند و او تنها بشرطی می تواند فرمان براند که آنها را بکار بگیرد و آرام کند. این نشان می دهد که حتی در بالاترین حد حاکمیت نیز هیچ موردی از حالت حاکمیت محض نیست - هرگز حالتی نیست که در آن اراده یا منافع يك تن (یا، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، اراده یا منافع يك گروه) بتهایی بتواند مستقیماً به هدف دست یابد بدون آنکه از بخشی از هدف به منظور جلب قدرتهایی که تسخیرشان امکان پذیر نیست، دست بشوید. و در اکثریت وسیع موارد، حدود قدرت، حتی از این هم تنگتر است.

بر این نکات تجربی تأکید گذاردم نه از آن رو که بخواهم از آنها به عنوان دلیل استفاده کنم، بلکه از این جهت که از اعتراض به دور باشم. ادعای من این است که هر نظریه ای در باب حاکمیت از مواجهه با يك سؤال بنیادی غفلت می ورزد - سؤال این است آیا ما نباید بکوشیم تا فرمانروایان را از طریق نهادها و با ایجاد توازن بین قدرت ایشان و دیگر قدرتها تحت نظارت بیاوریم؟ حداقل این است که این نظریه نظادات و توازن، شایسته بررسی و سنجش دقیق است. تا جایی که من می بینم، تنها دو اعتراض

۱. Brave New World. اصل عبارت از شکسپیر است. نویسنده نامدار معاصر، آلدوس هاکسلی، داستان تخیلی مشهوری با این عنوان نگاشته است. در این کتاب، نویسنده جهان توتالیتار مخوفی را تصویر می کند که در آن حکمرانان به یاری وسایل علمی و روانی بر همه شؤون زندگی مردم دنیا مسلط شده اند. (مترجم)

ممکن است به این ادعا وارد شود: (الف) اینگونه نظارت عملاً محال و (ب) ماهیتاً تصورناپذیر است زیرا قدرت سیاسی ذاتاً دارای حق حاکمیت است [۳]. لیکن، به اعتقاد من، این اعتراضها هر دو جزئی^۱ است و با استناد به امور واقع رد می‌شود و با ابطال آنها، چند عقیده و رأی پر نفوذ دیگر نیز قلم بطلان می‌خورد (از جمله این نظریه که می‌گوید تنها شق در برابر دیکتاتوری هر طبقه، دیکتاتوری طبقه‌ای دیگر است).

برای طرح مسأله نظارت بر فرمانروایان از طریق نهادها، به تنها فرضی که نیازمندیم این است که حکومتها همیشه خوب و فرزانه نیستند. اما چون چند کلمه‌ای نیز دربارهٔ امور واقع تاریخی سخن گفته‌ام، تصور می‌کنم باید اعتراف کنم که میل دارم اندکی فراتر از این فرض بروم. من به این فکر متماخیم که فرمانروایان چه از لحاظ اخلاقی و چه از نظر عقلی، بندرت بالاتر از متوسط و اغلب حتی پائینتر از آن حد بوده‌اند. تصور می‌کنم راه معقول در سیاست اتخاذ این اصل است که تا جایی که می‌توانیم برای بدترین وضع آماده شویم و در همان حال برای رسیدن به بهترین حالت نیز از کوشش باز نایستیم. به نظر من دیوانگی است که تمام مساعی سیاسی خویش را بر این امید ضعیف پی‌ریزی کنیم که در بدست آوردن فرمانروایان عالی و حتی لایق و صاحب صلاحیت، کامیاب خواهیم شد. مع‌هذا، با همهٔ حساسیتی که نسبت به این امر دارم، باید تسکید کنم که انتقاد از نظریهٔ حاکمیت، قائم به چنین عقاید شخصی نیست.

سواى این عقاید شخصی و صرف‌نظر از دلایل تجربی ذکر شده علیه نظریهٔ کلی حاکمیت، قسمی استدلال منطقی نیز وجود دارد که می‌توان از آن در نمایاندن ناهمسازی هر يك از صورتهای خاص نظریهٔ مذکور استفاده کرد. به بیان دقیقتر، به این استدلال منطقی می‌توان صوری متفاوت و در عین حال قابل قیاس با یکدیگر داد برای جنگیدن با این نظریه که می‌گوید فرمانروایی باید از آن فرزانه‌ترین کس باشد یا نظریه‌هایی که می‌گویند بهترین فرد یا قانون یا اکثریت باید حکومت کند. یکی از صور خاص این استدلال منطقی، متوجه نوع خام لیبرالیسم و دموکراسی و اصل قائل به حکومت اکثریت است و تا اندازه‌ای به باطل‌نمای^۲ معروف آزادی

1. dogmatic

2. paradox

شباهت دارد که نخستین بار با موفقیت به وسیله افلاطون بکار برده شد. افلاطون در انتقاد از دموکراسی و در حکایت ظهور حاکم جبار، به طور ضمنی این پرسش را مطرح می کند که: چه باید کرد اگر اراده مردم بر این تعلق بگیرد که به جای خودشان، یک جبار حکومت کند؟ فحوای کلام او این است که یک انسان آزاد می تواند آزادی مطلق خویش را به این طریق اعمال کند که نخست از قوانین سرپیچید و نهایتاً با مطالبه یک حاکم جبار، در برابر خود آزادی قد علم کند [۴]. این امر صرفاً یک امکان بعید نیست؛ بارها اتفاق افتاده است و هر دفعه جمیع دموکراتها را در موضع فکری یأس آوری قرار داده است - دموکراتهایی که قائل به این بوده اند که شالوده نهائی مرامشان در سیاست، اصل حکومت اکثریت یا صورت مشابه دیگری از اصل حاکمیت است. از سوئی، اصلی که اتخاذ کرده اند مقتضی آن بوده که با هر اصلی جز اصل حکومت اکثریت و، بنابراین، حکومت جبار جدید مخالفت ورزند، و از سوی دیگر، همان اصل از ایشان خواسته است که هر تصمیم اکثریت و، بنابراین، حکومت جبار جدید را بپذیرند. نظریه ای که بدان قائل بوده اند دچار تناقض می شود و قدرت عمل را از آنان سلب می کند [۵]. پس، آن گروه از میان ما دموکراتها که می خواهند مردم تحت حکومت، از طریق نهادها بر حکمرانان نظارت داشته باشند و بویژه حق برکنار کردن حکومت با رأی اکثریت را طلب می کنند، باید این خواسته را بر شالوده ای بهتر از نظریه ای دچار تناقض ذاتی درباره حاکمیت استوار سازند. (در قسمت آینده این فصل باختصار نشان خواهیم داد که این کار امکان پذیر است.)

چنانکه دیدیم، افلاطون به کشف باطل نمای آزادی و دموکراسی نزدیک شد. ولی آنچه او و پیروانش از آن غافل ماندند این بود که کلیه صور دیگر نظریه حاکمیت نیز به همین سان به ناهمسازی و تناقض منجر می شوند. هر نظریه ای درباره حاکمیت، باطل نماست. فی المثل، ممکن است «فرزانه ترین و حکیمترین» فرد یا «بهترین» شخص را به حکومت برگزیده باشیم. «حکیمترین» فرد امکان دارد با حکمت بالغه خود به این نتیجه برسد که «بهترین» شخص باید حکومت کند و «بهترین» شخص ممکن است از فرط خوبی این فکر برایش حاصل شود که «اکثریت» باید فرمان

براند. توجه به این نکته حایز اهمیت است که همین اعتراض به آن صورت از نظریه حاکمیت که «سلطنت قانون» را می‌طلبد نیز وارد است. اتفاقاً این امر از ایام بسیار قدیم مورد توجه بوده است کما اینکه هراکلیتوس می‌گوید [۶]: «قانون همچنین می‌تواند بخواهد که از اراده يك تن تبعیت شود.»

خلاصه این انتقاد کوتاه، اینکه - به اعتقاد من - می‌توان گفت نظریه حاکمیت، چه از جهت تجربی و چه از نظر منطقی، در موضعی سست و ضعیف است. کمترین چیزی که بتوان خواست این است که نظریه مذکور پیش از بررسی و سنجش دقیق دیگر امکانات، اختیار نشود.

۲

بدون دشواری می‌توان نشان داد که ممکن است نظریه‌ای درباره نظارت به شیوه دموکراتیک پرورانید که از باطل نمای حاکمیت بری باشد. نظریه منظور نظر من از اعتقاد به پستی و فرومایگی حکومت جابرانه نتیجه می‌شود نه از ایمان به نیکی یا حقانیت حکومت اکثریت و، به عبارت دقیقتر، مبتنی بر تصمیم یا پیشنهادی است برای احتراز از حکومت جابرانه و ایستادگی در برابر آن.

به‌طور کلی می‌توان دو نوع عمده حکومت تمیز داد. نوع اول عبارت از حکومت‌هایی است که می‌توان بدون خونریزی از شرشان خلاص شد، مثلاً از طریق انتخابات عمومی. به عبارت دیگر، نهادهای اجتماعی و سایلی فراهم می‌آورند که به یاری آنها مردم تحت حکومت می‌توانند حکمرانان را برکنار کنند و سنتهای اجتماعی [۷] اطمینان می‌دهند که این نهادها به دست مصادر قدرت بآسانی نابود نخواهند شد. نوع دوم عبارت از حکومت‌هایی است که جز با کامیابی در انقلاب، رهایی از چنگشان امکان‌پذیر نیست، و این هم در بیشتر موارد، ناشدنی است. اصطلاح «دموکراسی» را به عنوان برچسبی اختصاری برای نوع اول حکومت و اصطلاح «حکومت جابرانه» یا «دیکتاتوری» را برای نوع دوم پیشنهاد می‌کنم. این نامگذاری، به عقیده من، با عرف لغت مطابقت نزدیک دارد، ولی باید روشن کنم که هیچ بخشی از استدلال من وابسته به انتخاب

این برچسبها نیست. اگر کسی استعمال این الفاظ را معکوس کند (چنانکه امروزه غالباً می‌کنند)، آنگاه خواهیم گفت که من موافق آن چیزی هستم که او «حکومت جابرانه» می‌خواند و معترض به آنچه او «دموکراسی» نامیده است و هرگونه کوشش برای کشف اینکه «دموکراسی» «حقیقتاً» یا «ذاتاً» به چه معناست - مثلاً ترجمه «دموکراسی» به «حکومت مردم» - به سبب خارج از موضوع بودن، از نظر من مردود است.^۱ (زیرا مردم ممکن است با تهدید به عزل و برکناری، در اعمال حکمرانانشان تأثیر بگذارند ولی به هیچ مفهوم مشخص و عملی هرگز بر خود حکومت نمی‌کنند.)

اگر دو برچسب توصیه شده را بکار ببریم، خواهیم توانست مبدأ طریقه دموکراتیک را پیشنهادی توصیف کنیم به منظور ایجاد و پرورش و حفظ نهادهای سیاسی مانع از حکومت جابرانه. این اصل مستلزم آن نیست که ما هرگز بتوانیم نهادهایی از این قسم بوجود آوریم و پیرویم که بی‌عیب و نقص و گزندناپذیر باشند یا این مقصود را تأمین کنند که سیاستهای اخذ شده به وسیله حکومتی دموکراتیک همواره به حق و خوب و حکیمانه، یا حتی لزوماً بهتر و حکیمانه‌تر از سیاستهای یک جبار نیکخواه و خیراندیش باشند. (چون هیچگونه ادعایی از این قبیل صورت نمی‌گیرد، از باطل‌نمای دموکراسی نیز احتراز می‌شود.) اما آنچه استلزاماً در اتخاذ اصل دموکراتیک وجود دارد اعتقاد راسخ به این است که تا هنگامی که هنوز تلاش برای تغییرات مسالمت‌آمیز مقدور باشد، حتی پذیرش سیاستی غلط در یک دموکراسی به تسلیم در برابر یک حاکم جبار، هر قدر هم فرزانه و نیکخواه باشد، مرجح است. اگر به نظریه دموکراسی در پرتو این ملاحظات بنگریم، می‌بینیم بر این اصل استوار نیست که اکثریت باید حکومت کند. با توجه به بی‌اعتمادی گسترده‌ای که از قدیم نسبت به حکومت جابرانه وجود داشته است، روشهای تساوی‌طلبانه نظارت به شیوه دموکراتیک، مانند انتخابات عمومی و حکومت انتخابی، نباید چیزی بیش از ضمانتهای مجرب و نسبتاً مؤثری در برابر جبر و زور

۱. قطعاً کوشش برخی از فضلاء خوش‌ذوق ما برای ترجمه «دموکراسی» به «مردمسالاری» نیز در همین ردیف قرار می‌گیرد! (مترجم)

بشمار آیند که از طریق نهادها به اجرا گذاشته می‌شوند و نه تنها همیشه قابل اصلاحند بلکه خود روش اصلاح خویش را بدست می‌دهند.

بنابراین، کسی که اصل دموکراسی را به این مفهوم می‌پذیرد، مقید به این نیست که نتیجه رأی‌گیری به‌شیوه دموکراتیک را نمودار موثق آنچه درست و بحق است بپندارد. چنین کسی گرچه تصمیم اکثریت را به خاطر ادامه کارکرد نهادهای دموکراتیک می‌پذیرد، ولی خود را آزاد احساس می‌کند که به‌وسایل دموکراتیک به جنگ آن تصمیم برود و برای تجدیدنظر در آن زحمت بکشد؛ و اگر روزی ببیند که رأی اکثریت، نهادهای دموکراتیک را نابود می‌کند، از این تجربه غم‌انگیز فقط پند خواهد گرفت که هیچ روش گزندناپذیری برای احتراز از حکومت جابرانه وجود ندارد. اما این تجربه در عزم او به پیکار با جبر و زور خلل وارد نخواهد ساخت و نظریه‌ای را که بدان قایل بوده‌است متناقض و ناهمساز جلوه نخواهد داد.

۳

باز می‌گردیم به بحث درباره افلاطون و می‌بینیم با تأکیدی که او بر مسأله «چه‌کس باید حکومت کند» گذاشته، به‌طور ضمنی نظریه کلی حاکمیت را مفروض و مسلم شمرده‌است. مسأله نظارت بر فرمانروایان و متوازن ساختن قدرتشان از طریق نهادها، بدین ترتیب بی‌آنکه هرگز مطرح شود، حذف شده‌است. توجه و علاقه، از نهادها به مسأله افراد جلب شده است و عاجلترین مشکل اکنون انتخاب رهبران طبیعی و تعلیم آنان برای رهبری است.

با عنایت به این نکته، بعضی تصور می‌کنند که در نظریه افلاطون، به‌روزی دولت نهایتاً امری اخلاقی و روحانی است و به افراد و مسؤولیت فردی وابستگی دارد نه به ساختن نهادهای غیرفردی و خالی از خصوصیات شخصی. به عقیده من، این نظر درباره مذهب افلاطونی سطحی است. هر سیاست دداذ مدت از طریق نهادها عمل می‌کند. هیچ گریزی از این امر صورت‌پذیر نیست، حتی برای افلاطون. اصل رهبری، مسایل فردی را جانشین مسایل نهادی نمی‌کند؛ فقط مشکلات نهادی تازه می

آفرینند؛ و چنانکه خواهیم دید، تکلیفی به نهادها تحمیل می‌کند بیش از آنچه به طور معقول می‌توان از یک نهاد محض انتظار داشت، یعنی تکلیف گزینش «هبران آینده». بنابراین، اشتباه است اگر تصور کنیم که تقابل بین نظریه توازن و نظریه حاکمیت، همتای تقابلی است که میان نهادگرایی^۱ و شخصیت‌گرایی وجود دارد. اصلی که افلاطون درباره رهبری بدان قایل است بسیار از شخصیت‌گرایی محض فاصله دارد زیرا متضمن عملکرد نهادهاست. در واقع باید گفت که نهادگرایی محض نیز محال است. نه فقط ساختن نهادها متضمن تصمیمهای مهم شخصی است، بلکه کارکرد حتی بهترین نهادها (از قبیل نظارت و توازن به‌شیوه دموکراتیک) نیز همیشه تا حدی قابل ملاحظه وابسته به اشخاص ذی‌ربط است. نهاد مانند دژ نظامی است که هم باید درست طرح‌ریزی شده باشد و هم افراد صحیح در آن کار کنند.

فرق بین عنصر شخصی و عنصر نهادی در یک موقعیت اجتماعی، نکته‌ای است که منتقدان دموکراسی غالباً از آن غفلت می‌کنند. بیشتر آنان از نهادهای دموکراتیک ناخرسندند زیرا می‌بینند این نهادها لزوماً مانع از این نمی‌شوند که فلان دولت یا سیاست در سنجش با فلان ملاک اخلاقی نارسا باشد یا از برآوردن فلان خواست عاجل و پسندیده سیاسی عجز نشان دهد. اما این منتقدان، هدف حمله را غلط انتخاب می‌کنند و نمی‌فهمند که از نهادهای دموکراتیک چه می‌توان انتظار داشت و شق دیگر در برابر چنین نهادها چه خواهد بود. دموکراسی (اگر این برچسب را به مفهوم پیشنهادشده در بالا بکار ببریم) چارچوبی نهادی برای اصلاح نهادها فراهم می‌آورد. امکان اصلاح آنها را بدون توسل به خشونتگری و، از این راه، امکان استفاده از عقل را در طراحی نهادهای جدید و تعدیل نهادهای قدیمتر بدست می‌دهد. ولی نمی‌تواند عقل فراهم کند. مسأله ملاک عقلی و فکری و اخلاقی شهروندان یک کشور دموکراتیک، بیشتر مشکلی شخصی است. (به عقیده من، این تصور خطاست که مشکل یادشده را می‌توان با قسمی «اصلاح‌نژاد» نهادها^۲ و نظارت بر تعلیم و تربیت حل کرد. بعضی از دلایل در تأیید این عقیده، در ذیل ارائه خواهد شد.) غلط است که دموکراسی

را به خاطر نارساییها و کمبودهای سیاسی يك دولت دموكراتيك سرزنش كنيم. بايد خودمان، يعنى شهروندان كشور دموكراتيك، را سرزنش كنيم. در يك كشور غيردموكراتيك، تنها راه دستيابی به اصلاحات معقول، سرنگونی خشونت‌آمیز حكومت و ایجاد يك چارچوب دموكراتيك است. کسانی که دموكراسی را به جهات «اخلاقی» مورد انتقاد قرار می‌دهند، میان مشكلات شخصی و نهادی تمیز نمی‌گذارند. بر ماست که امور را بهبود بخشیم. نهادهای دموكراتيك نمی‌توانند خود بخود بهبود پیدا کنند. مشکل بهبود بخشیدن به آنها همیشه مشکلی است بر عهده اشخاص نه نهادها. ولی اگر طالب بهبود هستیم، بايد روشن كنيم که می‌خواهیم کدام نهادها بهبود پیدا کنند.

فرق دیگری نیز در عرصه مشكلات سیاسی، همتای فرق میان اشخاص و نهادها، وجود دارد و آن تفكيك مشكلات روز از مشكلات آینده است. مشكلات روز بیشتر شخصی است؛ آینده‌سازی بضرورت مشکلی نهادی است. اگر شیوه برخورد با مشکل سیاست این باشد که «چه کس بايد حكومت کند» و اگر اصل افلاطون درباره رهبری - يعنى این اصل که بهترین افراد بايد فرمان برانند - مبنای کار قرار گیرد، آنگاه مشکل آینده بايد به صورت مشکل طرح‌ریزی نهادهایی برای گزینش رهبران آینده درآید.

این یکی از مهمترین اشکالات نظریه افلاطون در باب تعلیم و تربیت است. در برخورد با آن، بايد بی‌ترديد بگویم که افلاطون امر آموزش و پرورش را، چه در عمل و چه در عالم نظر، یکسره به فساد کشانید و مغشوش کرد، زیرا این موضوع را با نظریه خویش درباره رهبری پیوند داد. شاید بتوان گفت لطمه‌ای که از این راه وارد آمد حتی از آسیبی که با یکی دانستن اصالت جمع و دیگرخواهی بر فلسفه اخلاق وارد شد نیز بزرگتر بود و همچنین از ضرری که به نظریه سیاسی با آوردن اصل حاکمیت زده شد. فرض افلاطون که تکلیف تعلیم و تربیت (یا، به عبارت دقیقتر، تکلیف مؤسسات آموزشی) بايد گزینش رهبران آینده و آموزش آنان برای رهبری باشد، هنوز غالباً مسلم شمرده می‌شود. افلاطون تکلیفی به این مؤسسات تحمیل کرد که یقیناً از حد توان هر مؤسسه یا نهاد فراتر

می رود و به این جهت مسؤول وضع اسفانگیز آنهاست. اما پیش از ورود به بحث درباره تکلیف آموزش و پرورش، می خواهیم نظریه او را جمع به رهبری و رهبری فرزنانگان را مفصلتر بسط دهیم.

۴

در نظریه افلاطون چند عامل وجود دارد که به اغلب احتمال ناشی از نفوذ و تأثیر سقراط است. من بر این باورم که یکی از اصول بنیادی در مورد سقراط، خردورزی^۱ وی در زمینه اخلاق بود. مفهومی که من از این اصطلاح اراده می کنم چنین است: (الف) سقراط نیکی و فرزاندگی را یکی می دانست و قائل به این نظریه بود که هیچ کس اگر شناخت بهتر داشته باشد برخلاف آن عمل نمی کند و تمام خطاهای اخلاقی ناشی از نادانی است؛ (ب) او همچنین پیرو این نظریه بود که فضل و برتری اخلاقی را می توان تعلیم داد و این امر نیازمند هیچ گونه قوه اخلاقی خاصی بجز شعور عمومی انسان نیست.

سقراط، حکیمی اخلاقی و ملهم از عالم غیب^۲ بود. از آن گونه مردانی بود که از هر شکل حکومت به جهت کمبودهایش انتقاد می کنند (و چنین انتقاد البته برای هر حکومتی سودمند و لازم است هرچند تنها در يك دموکراسی صورت امکان می پذیرد). مع هذا، او به اهمیت وفاداری به قوانین دولت نیز آگاه بود. اتفاقاً بیشتر عمر خویش را تحت حکومتی دموکراتیک گذرانید و، چون فردی براستی دموکرات منش بود، وظیفه خود می دانست که بی لیاقتی و لاف و گزافهای برخی از رهبران دموکرات

1. intellectualism

۲. enthusiast [از یونانی theos = خدا]. در تداول، این واژه به معنای شخصی است که نسبت به عقیده ای شور و شوق شدید نشان می دهد. اما در لغت به مفهوم کسی است که به او الهام می شود یا قدرت الهی و غیبی بر او مستولی است. چون در رسایل افلاطونی در توصیف شخصیت سقراط بارها به وجوه مختلف به این معنا یعنی الهامات و حالت جذبه و بیخودی او اشاره شده است، مفهوم اخیر را برگزیدیم. ولی، به هر حال، این مباین با مفهوم متداول کلمه نیست. (مترجم)

زمان را بر ملا کند. در عین حال، با جبر و زور به هر شکل مخالفت می ورزید و اگر رفتار دلیرانه اش را در عصر سی تن جبار در نظر بگیریم، هیچ دلیلی نخواهیم داشت که فرض کنیم انتقاد او از رهبران دموکرات، ملهم از گرایشهای ضد دموکراتیک بود[۸]. نامحتمل نیست که او نیز مانند افلاطون می خواست بهترین افراد حکومت کنند که در نظر وی می بایست به معنای فرزانه ترین باشد یا کسانی که چیزی از عدالت می دانستند. اما باید بیاد بیاوریم که «عدالت» در نزد وی به معنای عدالت مبتنی بر مساوات بود (چنانکه در قطعه نقل شده از گودگیاس در فصل پیش دیده شد) و او نه تنها مردی تساوی طلب بلکه از اصحاب اصالت فرد و شاید بزرگترین قائل این مکتب در حکمت اخلاقی هر عصر و زمانی بود. همچنین باید متوجه باشیم که گرچه او خواستار حکومت فرزانه ترین افراد بود، ولی بوضوح تأکید می کرد که مقصودش دانشمندترین مردان زمانه نیست و، در واقع، نسبت به هر گونه دانشوری حرفه ای شک داشت، خواه مربوط به فیلسوفان گذشته باشد و خواه از ان دانشوران نسل خودش، یعنی سوفسطائیان^۱. فرزاندگی و حکمتی که او در نظر داشت، از قسمی دیگر بود. پی بردن به این امر بود که: چقدر آنچه می دانم اندک است! بر طبق تعالیم وی، آنان که این مطلب را نمی دانستند، هیچ نمی دانستند. (این همان روح حقیقی علمی است. بعضی از مردم هنوز در این تصورند - همانگونه که افلاطون پس از استوار کردن شهرت خویش به عنوان دانا و حکیمی فیثاغوری[۹] در این تصور بود - که علت موضع لادری سقراط، عدم موفقیت علوم^۲ در روزگار وی بوده است. ولی این فقط نشان می دهد که ایشان روح علمی را درک نمی کنند و هنوز نگرش جادویی پیش از سقراط نسبت به علوم و اصحاب علوم بر آنها مستولی است و دانشمند^۳ را نوعی شمن و الاشان و فرزانه ای دانا و واقف به اسرار می شمارند و درباره او بر حسب محفوظاتش داوری می کنند به جای اینکه، مانند سقراط، آگاهی

۱. دو واژه «فیلسوف» و «سوفسطایی» معرب الفاظی یونانی هستند که ریشه آنها، «سوفیا»، در آن زبان به معنای دانش و حکمت و فرزاندگی است. (مترجم)

وی را از آنچه نمی‌داند مقیاس پایگاه علمی و صداقت فکریش قرار دهند.)
 توجه به این نکته حائز اهمیت است که خردورزی سقراط، تساوی طلبانه است. او بر این باور بود که همه کس را می‌توان تعلیم داد. در رسالهٔ *هنون* می‌بینیم مشغول یاددادن صورتی [۱۵] از قضیهٔ معروف به قضیهٔ فیثاغورس به برده‌ای جوان است تا ثابت کند که هر بردهٔ یسوادی توان دریافت حتی امور انتزاعی و کلی را داراست. خردورزی سقراط همچنین ضد مرجعیت‌طلبی است. او فی‌المثل معتقد است که يك متخصص می‌تواند فنی مانند سخنوری را به‌طور جزئی^۱ یاد دهد؛ لیکن شناخت و فرزاندگی و فضیلت حقیقی را تنها می‌توان به روشی که خود وی آن را مامایی^۲ می‌نامد، تعلیم داد. مشتاقان فراگیری را ممکن است یاری داد تا گریبان خویش را از پیشداوریها رها سازند. ایشان بدین‌سان یاد می‌گیرند تا از خود انتقاد کنند و می‌آموزند که حقیقت بآسانی قابل حصول نیست و شاید هم فرا بگیرند که چگونه باید خودشان تصمیم بگیرند و، پس از نقد و سنجش، بر تصمیمها و بینشهای خویش متکی گردند. با عنایت به اینگونه تعلیم، روشن است که خواست سقراط (البته اگر او هرگز چنین خواستی مطرح کرده باشد) دایر بر اینکه بهترین افراد - یعنی مردم بهره‌مند از صداقت فکری - باید فرمان برانند، چقدر فرق دارد با خواست مرجعیت‌طلبان که طالب حکومت دانشورترین افرادند، یا با خواست طرفداران اشرافیت که خواهان حکمرانی بهترین، یعنی والاگه‌ترین، اشخاصند. (به گمان من، این باور سقراط را که حتی شجاعت نیز ناشی از فرزاندگی است، می‌توان به انتقاد مستقیمی از آموزهٔ اشرافی راجع به قهرمانان والاتبار تعبیر کرد.)

اما خردورزی سقراط در زمینهٔ اخلاق، شمشیر دو دم است. يك لبهٔ آن تساوی‌طلب و دموکراتیک است و این همان جنبه‌ای است که بعدها به‌وسیلهٔ آنتیستنس بسط داده‌شد. ولی لبهٔ دیگری نیز دارد که ممکن است خاستگاه گرایشهای نیرومند ضددموکراتیک قرار گیرد. تأکید سقراط

۱. dogmatically. یعنی بدون نقد و سنجش و بررسی مقدمات تجربی قضیه.

(مترجم)

بر نیاز به روشن اندیشی و روشنگری و آموزش و پرورش، امکان دارد بآسانی به مرجعیت طلبی سوء تعبیر شود. این امر با مسأله‌ای مرتبط است که ظاهراً سقراط را بسیار حیران می‌کرد و آن عبارت از این بود که کسانی که به حد کافی تعلیم ندیده‌اند و، بنابراین، دارای این فرزاندگی نیستند که به نقایص خویش آگاه باشند، درست همان کسانی هستند که از همه بیشتر به تعلیم نیازمندند. آمادگی برای یاد گرفتن، فی نفسه دلیل بر خوررداری از فرزاندگی است. در واقع، فرزاندگی و حکمتی که سقراط مدعی آن بود، جز این چیزی نبود، زیرا آن کس که آماده برای یاد گرفتن است می‌داند که چقدر آنچه می‌داند اندک است. بدین قرار، آنکه تعلیم ندیده‌است بنظر می‌رسد محتاج مرجعی باشد که بیدارش کند زیرا نمی‌توان توقع داشت چنین شخصی بتواند به انتقاد از خویش بپردازد. با این وصف، عنصر مرجعیت طلبی در تعالیم سقراط بنحوی شگفت‌انگیز با تکیه بر این امر متعادل می‌شد که مرجع نباید بیش از آنچه گفتیم مدعی چیز دیگری باشد. وجه امتیاز معلم راستین این است که همان نقادی از خویش را که شخص آموزش ندیده فاقد آن است، بظهور می‌رساند. سقراط می‌توانست رسالت خویش برای بیدار کردن مردم از خواب جزمی را بدین شیوه بیان کند که: «من هر مرجعیتی هم داشته باشم بر این پایه استوار است که می‌دانم آنچه می‌دانم چقدر اندک است.» او معتقد بود که این رسالت آموزشی، رسالتی سیاسی نیز هست. احساس می‌کرد راه اصلاح حیات سیاسی شهر، تعلیم شهروندان در انتقاد از خویش است، و بدین مفهوم مدعی بود که «تنها مرد سیاسی روزگار خود است» [۱۱]، به عکس دیگران که به جای پیش بردن مصالح راستین مردم، سعی در غره کردن ایشان داشتند.

سقراط فعالیت‌های آموزشی و سیاسی خویش را یکی می‌دانست. این امر بعداً بآسانی تحریف شد و به صورت خواست افلاطون و ارسطو برای مراقبت دولت از حیات اخلاقی شهروندان درآمد، چنانکه هم اکنون نیز سهولت می‌توان از آن به عنوان برهانی مقنع و خطرناک برای اثبات این مدعا استفاده کرد که هرگونه نظارت به شیوه دموکراتیک، تباہ است زیرا چگونه امکان دارد آموزش‌نندگان درباره کسانی که کارشان تعلیم و ترویج است داورى کنند؟ چگونه می‌توان مهار کسانی را که بهترند به

مردمی سپرد که در خوبی بدان پایه نمی‌رسند؟ این استدلال یکسره غیر سقراطی است زیرا مرجعیتی را برای فرزندانگان و دانشوران مسلم فرض می‌کند که به مراتب از تصور خاضعانه سقراط از مرجعیت معلم فراتر می‌رود. مرجعیت معلم صرفاً بر پایه آگاهی وی به نقایص خود استوار است. اما مرجعیت دولت در این گونه امور احتمال دارد درست عکس هدف سقراط را نتیجه دهد. احتمال دارد به جای ناخرسندی ناشی از نقد و سنجش و اشتیاق به بهبود، خودستایی جزمی و بیوجه و رکود فکری ایجاد کند. فکر نمی‌کنم تأکید بر خطر این امر که بندرت مورد توجه قرار می‌گیرد، ناپایسته باشد. حتی نویسنده‌ای مانند کراسمن که به اعتقاد من روح راستین تعالیم سقراطی را دریافته‌است، با افلاطون در آنچه این فیلسوف انتقاد سوم از آتن می‌نامد ابراز موافقت می‌کند و می‌نویسد^[۱۲]: «آموزش و پرورش که باید مسئولیت عمده دولت بشمار آید، به هوس و دلخواه شخصی واگذار شده بود... اینجا هم باز به تکلیفی برمی‌خوریم که باید فقط به مردی سپرده شود که درستی و پاکی وی به اثبات رسیده‌است. آینده هر دولت به نسل جوان وابستگی دارد و، بنابراین، دیوانگی است که بگذارند سلیقه شخصی و اوضاع و احوال، ذهن کودکان را شکل ببخشد. سیاست دولت [آتن] در مورد آزادگذاری مدرسان و آموزگاران و سخنرانان سوفسطایی نیز همین قدر زیانبار بود»^[۱۳]. ولی همین سیاست دولت آتن مبنی بر آزادگذاری که اینچنین مورد انتقاد کراسمن و افلاطون است، این نتیجه گرانبها را داشت که به برخی از مدرسان سوفسطایی، بخصوص بزرگترین ایشان یعنی سقراط، امکان تدریس و تعلیم می‌داد. و نتیجه‌ای که بعداً توقف این سیاست به بار آورد، مرگ سقراط بود. این باید هشدار باشد درباره اینکه نظارت دولت در چنین امور خطرناک است و اصرار در طلبیدن «مردی که درستی و پاکی وی به اثبات رسیده باشد»، باسانی می‌تواند به منع و سرکوب بهترین افراد بینجامد. (منوعیتی که اخیراً برای برتراند راسل^۱ ایجاد شد، شاهد این معناست.) در مورد اصول اساسی نیز این نمونه‌ای است از پیشداوری عمیقاً ریشه‌داری که ادعا دارد تنها شق دیگر در برابر آزادی عمل یا

آزادگذاری، بدست گرفتن مسؤولیت کامل از سوی دولت است. من مؤکداً معتقدم که دولت مسؤول مراقبت در این امر است که شهروندان از آموزش و پرورش برخوردار شوند تا بدین سان بتوانند در زندگی جماعت مشارکت جویند و از هر فرصت برای شکوفانیدن علاقه‌ها و استعدادهای خاص خویش استفاده کنند. همچنین بر این باورم که (چنانکه کراسمن بحق تأکید می‌ورزد) دولت یقیناً باید مراقبت کند که «عدم استطاعت مالی فرد» مانع وی از تحصیلات عالی نشود. این امور، به عقیده من، همه در حیطه وظایف حمایت‌گرانه دولت است. ولی اینکه کسی بگوید «آینده دولت به نسل جوان وابستگی دارد و، بنابراین، دیوانگی است که بگذارند سلیقه شخصی ذهن کودکان را شکل ببخشد»، به نظر من درها را چهارطاق به روی توتالیتاریسم باز می‌کند. نباید برای دفاع از اقداماتی که ممکن است گرانقدرترین شکل آزادی، یعنی آزادی فکری را به خطر می‌اندازد، سرسری به مصالح دولت متشبث شد. من گرچه هواخواه و مدافع «سیاست آزادگذاری در مورد مدرسان و آموزگاران» نیستم، ولی معتقدم که این سیاست بینهایت برتر از سیاست اقتدارگرا یا مرجعیت-طلبانه‌ای است که به مأموران دولت برای شکل بخشیدن به اذهان مردم و نظارت بر تعلیم علوم اختیار تام می‌دهد و بدین وسیله اقتدار دولت را به پشتیبانی از مرجعیت مشكوك متخصصان فرامی‌خواند و علوم را با شیوه معمول تدریس آن به عنوان آموزه‌ای متکی بر قول مراجع و ثقات، به تباهی می‌کشانند و روح پژوهش علمی، یعنی روح جستجوی حقیقت (در مقابل اعتقاد به تملك حقیقت) را نابود می‌کند.

سعی من بر این بوده که نشان دهم خردورزی سقراط از بیخ و بن بر تساوی طلبی و اصالت فرد استوار بود و عنصر مرجعیت‌طلبی در آن، با فروتنی فکری و نگرش علمی او به پائینترین حد رسانده شده بود. خردورزی افلاطون بسیار با این تفاوت دارد. «سقراطی» که افلاطون در جمهوری ارائه می‌دهد [۱۴]، تجسم مرجعیت‌طلبی به شدیدترین وجه است. (حتی سخنانی که از راه شکسته نفسی می‌گوید بر مبنای آگاهی از کمبودهای خودش نیست، بلکه می‌خواهد بدین طریق به طعن و طنز برتری خویش را بنمایاند.) هدف آموزشی وی، بیدارکردن قوه انتقاد از خویشتن و به‌طور

کلی تفکر نقاد نیست؛ تلقین و تبلیغ است - شکل بخشیدن به ذهن و جان است که (همانگونه که قبلاً از رساله قوانین نقل کردیم [۱۵]) «باید به عادت طولانی، از بیخ و بن از انجام هر کاری بالاستقلال ناتوان شود.» تصور تساوی طلبانه و رهایی بخش سقراط دایر بر این بود که امکان دارد حتی برای یک برده استدلال کرد و میان هر انسان با انسان دیگر پیوندی وجود دارد، وسیله‌ای برای تفاهم عام هست، که همان «عقل» باشد. [در افلاطون]، این تصور جای به انحصار آموزش و پرورش به طبقه حاکم و سانسور اکید حتی در مورد مناظره‌های شفاهی سپرده است.

سقراط تأکید می‌کرد که فرزانه و حکیم نیست، مالک حقیقت نیست؛ جستجوگر است، پژوهنده است، عاشق و دوستدار حقیقت است، و توضیح می‌داد که این معنا در واژه «فیلسوف» بیان می‌شود، یعنی دوستدار حکمت، جوینده حکمت، نه مانند «سوفسطایی» حکیم حرفه‌ای. اگر او هرگز مدعی شده باشد که دولتمردان باید فیلسوف باشند، مسلماً غرضش فقط این بوده است که چنین کسان، نظر به مسئولیت توانفرسایی که بر دوش دارند، باید جوینده حقیقت و آگاه به نقایص و نارسائیهای خویش باشند.

افلاطون چگونه این آموزه را به کیش خود درآورد؟ در نگاه نخست ممکن است چنین بنماید که گرچه او خواستار تفویض حق حاکمیت دولت به فیلسوفان است، ولی هیچ تغییری در آن آموزه نمی‌دهد زیرا، مانند سقراط، فیلسوف را دوستدار حقیقت تعریف می‌کند. اما در واقع تغییری که داده، عظیم است. دوستدار یا عاشقی که او در نظر دارد دیگر آن جوینده خاضع و فروتن نیست، مالک مغرور حقیقت است. استاد ورزیده دیالکتیک است و توان شهود عقلی دارد، یعنی قادر به مشاهده و اتصال با صود یا مثل جاودانی و آسمانی است. بالاتر از انسانهای عادی جای دارد و فرزاندگی و قدرتش «اگر خدایی نباشد... خداگونه است» [۱۶]. فیلسوف آرمانی افلاطون، به همه‌دانی^۱ و همه‌توانی^۲ نزدیک می‌شود. شاه فیلسوف است. گمان می‌کنم مشکل بتوان تضادی بیش از تضاد بین کمال مطلوب سقراط و آرمان افلاطون از یک فیلسوف به تصور درآورد. تضادی است

۱. omniscience یا علم کل یا علم مطلق. (مترجم)

۲. omnipotence یا قدرت کل یا قدرت مطلق. (مترجم).

میان دو جهان - جهان یکی از اصحاب فروتن و متعقل اصالت فرد و جهان يك نیمه‌خدای معتقد به توتالیتاریسم.

بدیهی است خواست افلاطون برای اینکه مرد فرزانه - یعنی مالک حقیقت و «فیلسوف جامع‌الشرایط» [۱۷] - حکومت کند، مشکل‌گزینش و آموزش فرمانروایان را به‌میان می‌آورد. اگر نظریه، نظریه شخصیت‌گرایی خالص بود (به تفکیک از نهادگرایی)، امکان داشت مسأله را بسادگی به این صورت حل کرد که حاکم حکیم^۱ با حکمتی که دارد به حدی فرزانه است که بهترین کس را به جانشینی خود برمی‌گزیند. اما این شیوه برخورد با مسأله چندان رضایت‌بخش نیست. قضیه بیش از حد به اوضاع و احوال مهار نشده وابستگی خواهد داشت. سانه‌ای ممکن است ثبات آینده دولت را ناپود کند، اما کوشش برای مهار کردن اوضاع و احوال، و پیش‌بینی اتفاقات ممکن و چاره‌اندیشی بر آنها، ناگزیر باید در اینجا نیز مانند هر جای دیگر به ترك راه‌حلهای صرفاً مبتنی بر شخصیت‌گرایی و اتخاذ تدبیری بر اساس نهادگرایی بینجامد. چنانکه قبلاً^۲ نیز گفتیم، سعی در برنامه‌ریزی برای آینده، همیشه باید به نهادگرایی منتهی شود.

۵

نهادی را که افلاطون عهددار امور رهبران آینده می‌داند، می‌توان بخش آموزش و پرورش دولت توصیف کرد. از نظرگاه صرفاً سیاسی، این مهم‌ترین نهاد در جامعه افلاطون است و کلید قدرت را در دست دارد. همین دلیل پنهانی می‌توانست نشان‌دهنده دست‌کم مدارج بالاتر تحصیلات باید مستقیماً تحت نظارت فرمانروایان باشد. ولی دلایل دیگر نیز هست. مهم‌ترین دلیل این است که، به گفته کراسمن، فقط «متخصص ... مردی که درستی و پاکی وی به اثبات رسیده است» - یعنی، به نظر افلاطون، تنها فرزانه‌ترین پیر و مرشد یا همان حاکم حکیم - می‌تواند در مرحله نهائی، دانایان آینده را به اسرار عالی حکمت وارد کند. این از همه بیشتر در مورد دیالکتیک صادق است، یعنی فن شهود عقلی و مشاهده نمونه‌های

1. wise ruler

الاهی اصلی، یا صود و مثل، و پرده برداشتن از راز بزرگی که در پس دنیای روزانه ظواهر نهفته است.

افلاطون چه خواسته‌هایی از جهت نهادها در مورد این بالاترین صورت تعلیم و تربیت مطرح می‌کند؟ خواسته‌هایش بسیار جالب خاطر است. خواستار آن است که فقط کسانی که جوانی را پشت سر گذاشته‌اند به این مرحله راه یابند. می‌گوید [۱۸]: «وقتی نیرویشان از نظر جسمانی رو به افول می‌رود و هنگامی که از سن خدمات اجتماعی و نظامی پافراتر نهاده‌اند، فقط و فقط آن وقت باید اجازه پیدا کنند که به اراده و اختیار وارد آن قلمرو مقدس شوند...» یا، به عبارت دیگر، قلمرو بالاترین مطالعات دیالکتیکی. دلیل افلاطون برای وضع این قاعده شگفت‌انگیز روشن است. او از نیروی اندیشه می‌هراسد. اعتراف می‌کند که از تأثیر تفکر فلسفی بر مغزهایی که هنوز به آستانه پیری نرسیده‌اند خوف دارد و در مقدمه این اعتراف می‌گوید [۱۹]: «هر امر بزرگی خطرناک است.» (و همه این گفته‌ها را در دهان شخصی چون سقراط می‌گذارد که مرد و حاضر نشد از دفاع از حق خویش برای بحث و گفتگوی آزاد با جوانان دست بردارد.) لیکن اگر بیاد بیاوریم که هدف بنیادی افلاطون متوقف ساختن تغییرات سیاسی است، می‌بینیم این درست همان چیزی است که باید انتظار داشته باشیم. اعضای طبقه بالا باید در جوانی بجنگند. وقتی سالمندتر از آن شدند که مستقل فکر کنند، باید شاگردان جزم‌اندیشی شوند اشباع شده از [احترام به] حکمت و مرجعیت تا خود بتوانند به نوبه خویش در مقام دانایی قرار گیرند و حکمتی را که اندوخته‌اند - یعنی اعتقاد به اصالت جمع و مرجعیت طبیبی - به نسلهای آینده انتقال دهند.

جالب نظر است که افلاطون پایبتر در قطعه مفصلتری که در آن می‌کوشد چهره فرمانروایان را به دلپذیرترین وجه ترسیم کند، توصیه‌های پیشین را تعدیل می‌کند و با تأکید بر «لزوم احتیاط» و خطرهای ناشی از «نافرمانی...» که چنین شمار کثیر از دیالکتیسینها را به فساد می‌کشاند، اجازه می‌دهد [۲۰] که دانایان آینده تحصیلات دیالکتیکی را در سن سی سالگی آغاز کنند، ولی در عین حال خواستار می‌شود: «کسانی که اجازه احتجاج و استدلال پیدا می‌کنند حتماً طبایعی منضبط و متوازن داشته

باشند». این تغییر مسلماً تصویر رسم شده را شادتر و دلپسندتر می‌سازد ولی گرایش بنیادی همان است که بود. در ادامه قطعه یادشده، می‌بینیم که رهبران آینده را نباید پیش از آنکه به پنجاه سالگی برسند و بسیاری آزمایش‌ها و وسوسه‌ها را پشت سر گذاشته باشند، وارد تحصیلات عالی فلسفی کرد و راز طریقه دیالکتیکی ابصار^۱ [یا به چشم دل دیدن] ماهیت خیر یا نیک را به ایشان آموخت.

تعالیم جمهوری به‌قراری بود که دیدیم. اما بنظر می‌رسد رساله پادمنیدی نیز حاوی قطعه‌ای مشابه باشد [۲۱]. در اینجا سقراط به صورت جوانی هوشمند تصویر شده است که به تفنن ولی با موفقیت در فلسفه مجرد^۲ دستی دارد ولی وقتی درباره مسایل باریک نظریه مثل طرف سؤال قرار می‌گیرد، با دشواریهای بزرگ مواجه می‌شود. پارمنیدس او را مجاب می‌کند و اندرز می‌دهد که باید پیش از آنکه دوباره پا به عرصه عالی مطالعات فلسفی بگذارد، خویشتن را به نحو جامعتر در فن تفکر انتزاعی آموزش دهد. گویی در اینجا افلاطون به شاگردانش که او را بتنگ آورده‌اند و اصرار دارند به مرحله‌ای وارد شوند که به عقیده وی هنوز و قش نیست، پاسخ می‌دهد و می‌گوید روزگاری حتی کسی چون سقراط هم به سنی که به دیالکتیک پردازد نرسیده بود.

چرا افلاطون نمی‌خواهد رهبرانش قوه ابداع و ابتکار داشته باشند؟ پاسخ به نظر من روشن است. افلاطون از تغییر بیزار است و نمی‌خواهد تعدیل و تنظیم مجدد لزوم پیدا کند. اما این بیان آنطور که باید به عمق مسأله نفوذ نمی‌کند. در واقع، در اینجا با یکی از دشواریهای بنیادی اصل رهبری مواجهیم. فکر گزینش و آموزش رهبران آینده، خود دچار تناقض ذاتی است. شاید بتوان این مشکل را در زمینه برتری جسمانی تا اندازه‌ای حل کرد. تشخیص ابتکار بدنی و شهامت جسمانی ممکن است چندان دشوار نباشد؛ ولی راز برتری فکری، روح نقاد و استقلال فکر است و این به دشواریهایی می‌انجامد که در هیچ قسم مرجعیت‌طلبی نمی‌توان بر آن چیره‌شد. شخص اقتدارگرا یا مرجعیت‌طلب عموماً کسانی را برمی‌گزیند که اطاعت کنند و اعتقاد بورزند و نفوذ او را پذیرا باشند. اما با این کار،

1. vision 2. pure philosophy

بناچار کم‌مایگان را انتخاب می‌کند. کسانی را که بشورند و شک بیاورند و جرأت ایستادگی در برابر نفوذ وی را به خود راه دهند، کنار می‌گذارد. کسی که خود در مقام اقتدار و مرجعیت است هرگز نمی‌تواند اذعان کند که آن‌انکه از شهامت فکری برخوردارند - یعنی کسانی که جرأت قد برافراشتن در برابر مرجعیت او را دارند - ممکن است گرانمایه‌ترین نوع افراد باشند. بیگمان، مراجع هرگز اعتقاد راسخ به توانایی خویش برای تشخیص قوه ابتکار [در دیگران] را از دست نمی‌دهند. ولی مقصودشان از ابتکار، دریافت سریع نیت خود آنهاست و تا ابد نخواهند توانست تفاوت این دو را درک کنند. (شاید در اینجا بتوانیم به راز مشکل خاص‌گزینش رهبران نظامی توانا پی ببریم. مقتضیات انضباط نظامی دشواریهای مورد بحث را افزایش می‌دهد. روش پیشرفت در نظام چنان است که کسانی را که جرأت تفکر مستقل دارند، کنار می‌زند. در مورد ابتکار فکری، به‌هیچ رو حقیقت ندارد که می‌گویند کسانی فرماندهان خوبی می‌شوند که خوب فرمان ببرند [۲۲]. همین‌گونه دشواریها در احزاب سیاسی نیز پدید می‌آید: «همه کاره» و «دست راست» رهبر حزب، بندرت جانشین قابل‌ی از کار در می‌آید.)

در اینجا، به عقیده من، به نتیجه‌ای بنسبت پر اهمیت می‌رسیم که می‌توان آن را تعمیم داد. تعین نهادهایی که از عهده‌گزینش افراد برجسته و ممتاز برآیند، امکان‌پذیر نیست. گزینش از طریق نهادها ممکن است برای تأمین مقاصدی که افلاطون در نظر داشت - یعنی متوقف‌ساختن تغییر - عملی باشد. ولی اگر چیزی بیش از آن توقع داشته باشیم، این کار هرگز شدنی نیست زیرا رفته رفته ابتکار و ابداع و به طور کلی صفات غیر عادی و خلاف انتظار را کنار می‌زند. غرض از ایراد این ملاحظه، انتقاد از نهادگرایی در سیاست نیست؛ از سویی، تأکید مجدد بر آن چیزی است که قبلاً گفته شد دایر بر اینکه همیشه باید در همان حال که برای بدست آوردن بهترین رهبران می‌کوشیم، برای بدترین نیز آماده باشیم؛ و از

۱. Man Friday. کنایه به «جمعه»، نوکر وفادار رابینسن کروزو، قهرمان داستان معروف نویسنده انگلیسی دانیل دفو است. (مترجم)

سوی دیگر، انتقاد از اینکه تکلیف محال‌گزینش بهترین افراد به نهادهای، بویژه نهادهای آموزشی، تحمیل شود. این امر هرگز نباید تکلیف نهادهای مذکور قرار گیرد. چنین گرایشی نظام آموزشی ما را به میدان مسابقه، و برنامه درسی را به مسابقه دو با مانع مبدل می‌سازد. دانشجو به جای اینکه تشویق شود به خاطر تحصیل خود را وقف تحصیلات کند و به رشته تحصیلی خویش و به پژوهش برآستی عشق بورزد [۲۳]، ترغیب می‌گردد که به خاطر پیمودن مدارج ترقی درس بخوانند و به راهی سوق داده می‌شود که فقط برای پرش از موانعی که باید به خاطر پیشرفت پشت سر بگذارد، معلومات کسب کند. به بیان دیگر، حتی در زمینه علوم^۱ روشهای گزینشی ما بر توسل به جاه‌طلبیهای نسبتاً خام شخصی پی‌ریزی شده است. (بنا بر این، طبیعی است اگر رفقای دانشجویی که ابراز شوق می‌کند، واکنش نشان دهند و با نظر بدگمانی به او بنگرند.) گزینش رهبران فکری و عقلی از طریق نهادهای، طلب محال است و نه تنها علوم، بلکه حیات فکری و عقلی را به خطر می‌اندازد.

بدبختانه صحیح گفته‌اند که دبیرستانها و دانشگاههای ما هر دو از مخترعات افلاطون است. به نظر من، هیچ دلیلی برای خوشبینی نسبت به نوع بشر و هیچ برهانی بر اصالت و سرسختی و سلامت و عشق فناپذیر آدمیان به راستی و پاک‌خویی، بهتر و قویتر از این امر واقع یافت نمی‌شود که این نظام ویرانگر آموزشی تاکنون انسانها را یکسره تباه نکرده است. با وجود خیانت چنین جمع کثیری از رهبران بشر، هنوز عده زیادی پیر و جوان هستند که پاکیزه‌خو و متعقل و وقف تکالیفی که بر عهده دارند باقی مانده‌اند. به قول سموئل باتلر^۲ [۲۴]: «گاهی تعجب می‌کنم که چگونه

1. science

۲. Samuel Butler (۱۸۳۵-۱۹۰۲). داستان‌نویس انگلیسی، نویسنده کتاب معروف *Erewhon* (ترتیب حروف این اسم را اگر تقریباً معکوس کنیم، لفظی که بدست می‌آید در انگلیسی به معنای «هیچ‌کجا» یا، بنه تمبیر ما، «نیست در جهان» است.) عباراتی که پوپر سرلوحه کتاب حاضر قرار داده از همین نوشته است. صفحه کتاب کشوری «ناکجا آبادی» و موهوم است و باتلر با نیش قلم، خرافات و ریاکاریهای انگلستان عصر خویش را به باد هجو و انتقاد می‌گیرد. (مترجم)

لطمه‌ای که زده‌شد، محسوس‌تر از این نبود و به رغم کوشش‌هایی که کمابیش عمداً برای کج کردن و متوقف ساختن رشد زنان و مردان جوان بکار رفت، باز آنها اینطور با شعور و نیکخو بار آمدند. بیگمان، بعضی تا آخر عمر از لطمه‌ای که دیدند کمر راست نکردند؛ ولی بسیاری بنظر نمی‌رسید عیبی کرده باشند و برخی حتی ظاهراً بهتر شدند. دلیلش بنظر می‌آید این باشد که در بیشتر موارد، پسران به حکم غریزه طبیعی چنان مطلقاً در برابر آن طرز آموزش می‌شوریدند که معلمان هر چه می‌کردند نمی‌توانستند وادارشان کنند توجه جدی به آن مبذول دارند.»

این نکته نیز در اینجا گفتنی است که معلوم شد افلاطون در عمل چندان موفقیتی در گزینش رهبران سیاسی نداشته‌است. منظورم آنقدرها نتیجه‌نومیدکننده آزمایش او با دیونوسیوس کهین جبار سیراکوز نیست، بلکه بیشتر شرکت اعضای آکادمیای افلاطون در لشکرکشی موفقیت‌آمیز دیون^۱ برای جنگ با دیونوسیوس است. عده‌ای از اعضای آکادمیای دوست نامدار افلاطون یعنی دیون را در این ماجرا پشتیبانی می‌کردند. یکی از ایشان کالیپوس^۲ بود که قابل اعتمادترین هم‌رزم دیون شد. دیری نپایید که کالیپوس، دیون را بقتل رسانید و مقام جباری را غصب کرد ولی پس از سیزده ماه از دست داد. (خود کالیپوس به دست فیلسوفی از نحلّه فیثاغوری به نام لپتینس^۳ کشته شد.) این رویداد تنها واقعه از این قسم در طول مدتی که افلاطون به تعلیم و تدریس اشتغال داشت، نبود. یکی از مریدان افلاطون (و ایسوکراتس) موسوم به کله‌آرخوس^۴ پس از مدتی تظاهر به رهبری دموکراتیک، جبارها کلتا^۵ شد. او نیز به دست

۱. Dio یا Dion (معروف به دیون سیراکوزی) - (?۳۵۴-۴۵۹ پیش از میلاد). «از رجال یونانی سیسیل، برادرزن دیونوسیوس مبین. از شاگردان افلاطون بود... خبر یافت که دیونوسیوس کهین مشغول اقداماتی بر ضد اوست. لهندا، به سیسیل لشکر کشید و دیونوسیوس کهین را شکست داد و حکومت سیسیل را بدست گرفت. سرانجام به دست یکی از مصاحبین سابق آتنی خود کشته شد.» دائرةالمعارف فارسی. (مترجم)

2. Callippus

3. Leptines

4. Clearchus

5. Heraclea

یکی از خویشاوندانش به نام خیون^۱ که در آکادمیای افلاطون عضویت داشت به هلاکت رسید. (نمی‌دانیم خیون که بعضی او را مردی آرمانخواه توصیف کرده‌اند چگونه از آب در می‌آمد چون بزودی کشته شد.) این تجربه‌ها و چند تجربه مشابه دیگر افلاطون [۲۵] - که از میان شاگردان و همکاران سابقش دست کم نه تن جبار برخاستند - دشواریهای خاص مربوط به گزینش مردانی را که بنیاست قدرت مطلق به ایشان تفویض شود، روشن می‌کند. مشکل است کسی را یافت که با قدرت مطلق، خوی فاسد پیدا نکند. به گفته لرد اکتون^۲، هر قدرتی فاسد می‌کند؛ قدرت مطلق، مطلقاً فاسد می‌کند.

خلاصه بحث اینکه برنامه سیاسی افلاطون بسیار بیش از آنکه شخصیت‌گرا باشد نهادگرا بود. او امیدوار بود که مسأله جاننشینی رهبران را زیر نظارت نهادها بیاورد و بدین وسیله تغییر سیاسی را متوقف کند. این نظارت می‌بایست از طریق آموزش و پرورش اعمال شود و بر نگرشی مرجعیت‌طلبانه نسبت به کسب معلومات، یعنی بر مرجعیت متخصصان دانشور و «مردانی که درستی و پاکی ایشان به اثبات رسیده است»، پی‌ریزی شود. سقراط خواستار آن بود که یک سیاستمدار مسؤول، دوستدار حقیقت و حکمت باشد نه متخصص و صاحب فن، و عقیده داشت که چنین کسی تنها بشرطی از حکمت و فرزاندگی بهره می‌برد که به کمبدهای خود آگاه باشد [۲۶]. اما این بود آنچه افلاطون از خواستهای سقراط برداشت کرد و صورتی که به آن داد.

1. Chion

۲. John Emerich Edward Dalberg, Lord Acton (۱۹۰۲ تا ۱۸۳۴).

مورخ معروف انگلیسی. (مترجم)



شاه فیلسوف

و دولت برای بزرگداشت خاطرهٔ ایشان، بناهای یاد-
بود برپا خواهدکرد. و همچون نیمه خدایان...
همچون مردانی متبرک به فضل ایزدی و خداگونه...
آئین قربانی برای آنان بجا خواهدآورد.

- افلاطون

تضاد میان مرام افلاطون و سقراط حتی از آنچه تا کنون نشان داده‌ام نیز بیشتر است. چنانکه گفتم، افلاطون در تعریفی که از فیلسوف بدست می‌داد، از سقراط پیروی می‌کرد. در جمهوری می‌خوانیم [۱]: «چه کسانی را تو فیلسوف می‌خوانی؟ - کسانی را که دوستدار راستی باشند.» ولی افلاطون هنگام اظهار این مطلب، خود کاملاً راستگو نیست. حقیقتاً به آن اعتقاد ندارد زیرا در جاهای دیگر بصراحت اعلام می‌کند که یکی از حقوق ویژه و شاهانهٔ کسی که حق حاکمیت را در دست دارد، استفادهٔ کامل از دروغ و فریب است. می‌گوید [۲]: «دروغ گفتن و فریب دادن دشمنان شهر و شهروندان به سود شهر، امری است مختص حاکمان شهر و هیچ‌کس نباید با این حق ویژه کاری داشته‌باشد.»

«به سود شهر». بار دیگر می‌بینیم که اصل سود جمعی، در مقام بالاترین ملاحظهٔ اخلاقی قرار می‌گیرد. اخلاق تئوتالیتیر بر همه چیز، حتی تعریف و مثال فیلسوف، غالب می‌شود. لازم به تذکر نیست که به حکم همان اصل مصلحت‌بینی سیاسی، کسانی که زیر فرمانند باید مجبور به راستگویی شوند. «اگر فرمانروا دروغ کسی دیگری را کشف کند... او را به جرم آوردن بدعتی که موجب آسیب و خطر برای شهر می‌شود، به کیفر

خواهد رساند[۳].» تنها به این مفهوم قدری برخلاف انتظار می‌توان حاکمان افلاطونی - یعنی شاهان فیلسوف - را دوستدار راستی شمرد.

۱

برای اینکه کاربرد اصل سود جمعی در مورد مسأله راستگویی روشن شود، افلاطون پزشک را مثال می‌زند. از آنجا که او رسالت سیاسی خویش را رسالت درمانگر یا منجی پیکر بیمار جامعه می‌داند، این مثال بسیار خوب انتخاب شده است. سوای این، نقشی که افلاطون برای پزشکی در نظر می‌گیرد، خصلت توتالیتیر شهر او را روشن می‌کند که زندگی شهروند در آن، از زمان هماغوشی پدر و مادر تا لب‌گور، مغلوب مصالح دولت است. افلاطون، پزشکی را به قسمی سیاست تعبیر می‌کند و می‌گوید، «آیسکولاپیوس^۱، خدای پزشکی را سیاستمدار» می‌شمارد[۴]. او توضیح می‌دهد که هدف فن پزشکی باید صرفاً مصالح دولت باشد نه افزایش عمر و می‌نویسد: «در تمام جوامعی که تحت حکومت صحیح هستند، دولت به هر کس کار خاص او را محول می‌کند. او موظف است این کار را به‌انجام برساند و هیچ‌کس وقت ندارد زندگی را به بیماری و درمان بگذارند.» بنابراین، پزشک «حق ندارد به کسی که نمی‌تواند تکالیف عادی خویش را انجام دهد رسیدگی کند، زیرا چنین کسی به‌حال خود یا به‌حال دولت سودمند نیست». سپس به این مطلب افزوده می‌شود که این شخص ممکن است «بچه‌هایی داشته باشد مانند خودش بیمار» که آنها هم سربار دولت شوند. (در روزگار پیری، افلاطون به رغم تنفر افزون‌تر از اصالت فرد، از طبابت، بطرز بیشتی دارای جنبه شخصی سخن به‌میان می‌آورد و از پزشکانی زبان به شکوه می‌گشاید که حتی با شهروندان آزاد مانند برده سلوک می‌کنند و «مثل جباری که اراده او در حکم قانون است، آمرانه دستور می‌دهند و به‌عجله به‌سراغ بیمار برده‌گونه بعدی می‌شتابند[۵]». او التماس می‌کند که در مداوا، بخصوص به کسانی که برده نیستند، ملاطفت و حوصله بیشتری نشان داده شود.) در مورد فایده دروغ و فریب، افلاطون بر آن است که این امور «تنها به‌عنوان

دارو سودمندند[۶]»، اما اصرار می‌ورزد که فرمانروای کشور نباید مانند آن دسته از «پزشکان عادی» رفتار کند که شهامت بکاربردن داروهای قوی را ندارند. شاه فیلسوف که از حیث فیلسوف‌بودن دوستدار راستی است، باید به عنوان پادشاه «مرد دلیرتری» باشد، زیرا باید برای «بکارگرفتن بسیاری دروغها و فریبه‌ها» عزم جزم کند. البته افلاطون به عجله می‌افزاید، به خاطر نفع کسانی که بر آنها فرمان رانده می‌شود و البته، چنانکه از پیش می‌دانیم و در اینجا دوباره از اشاره افلاطون به فن پزشکی در می‌یابیم، نفع این کسان به معنای «نفع دولت است». (کانت یکبار خاطر نشان می‌سازد - البته روح کلام با آنچه در اینجا گذشت بسیار فرق دارد - که جمله «راستگویی بهترین مصلحت‌اندیشی است» امکان دارد بر راستی محل شک و سؤال باشد حال آنکه جمله «راستگویی بهتر از مصلحت‌اندیشی^۱ است» جای بحث ندارد[۷].)

وقتی افلاطون به حکمرانان اندرز می‌دهد که داروی قوی بکار برند، به چه قسم دروغهایی نظر دارد؟ کراسمن بحق تأکید می‌کند که مقصود افلاطون «تبلیغات یا فن مهار کردن و نظارت بر رفتار... توده مردم تحت فرمان است که اکثریت را تشکیل می‌دهند[۸]». مسلماً افلاطون به چنین کسان بیش از دیگران نظر داشته است؛ ولی وقتی کراسمن بتلویح می‌گوید که دروغهای تبلیغاتی تنها برای خوراندن به مردم تحت فرمان بوده است و فرمانروایان می‌بایست روشنفکرانی کاملاً بیدار و آگاه باشند، نمی‌توانم با او همعقیده باشم. فکر نمی‌کنم جدا شدن تام و تمام راه افلاطون از طریق خردورزی سقراط هیچ‌جا روشنتر از موضعی باشد که در آن دوبار افلاطون ابراز امیدواری می‌کند که حتی خود فرمانروایان، دست کم پس از چند نسل، بزرگترین دروغ تبلیغاتی وی - یعنی نژادپرستی او یا همان اسطوره خون و خاک^۲ معروف به اسطوره وجود فلزات دد آدمی

۱. اصطلاح «مصلحت‌اندیشی» در اینجا در برابر واژه policy بکار رفته است که معمولاً «طریقه» و «خط‌مشی» و «سیاست» ترجمه می‌شود. مثال کانت یادآور کلام معروف سعدی درباره «دروغ مصلحت‌آمیز» است (البته در جهت عکس) و چون با روح مطلب سازگار بود، این قسم ترجمه شد. (مترجم)

2. Myth of Blood and Soil

و خاکزادان - را باور کنند. در اینجا می‌بینیم که مبادی اصالت سودمندی و توتالیتاریسم در افلاطون بر همه چیز غالب است، حتی بر حق و یژه فرمانروایان به دانستن حقیقت و طلب اینکه به آنان راست گفته شود. افلاطون به این جهت می‌خواهد خود فرمانروایان نیز این دروغ تبلیغاتی را باور داشته باشند که امیدوار است تأثیر سالم آن افزایش پیدا کند - یعنی حکومت نژاد سرور تحکیم شود و نهایتاً هر گونه تغییر سیاسی متوقف گردد.

۲

افلاطون هنگامی که اسطود^۱ خون و خاك را می‌آورد، صریحاً اذعان می‌کند که این جز حيله و دغل چیزی نیست. «سقراطی» که در جمهوری تصویر شده، می‌گوید[۹]: «خوب، حال ببینیم آیا می‌توانیم یکی از آن دروغهای بسیار پدردخور بسازیم که هم اکنون به آن اشاره کردیم؟ تنها با يك دروغ فخیم^۱ می‌توانیم، اگر بخت یاری کند، حتی خود فرمانروایان - یا دست کم بقیه شهر را - قانع کنیم.» استفاده از واژه «اقناع» شایان توجه است. قانع کردن شخصی برای اینکه دروغی را باور کند، به عبارت دقیقتر، به معنای گمراه ساختن یا گول زدن اوست. اگر ترجمه می‌کردیم «می‌توانیم، اگر بخت یاری کند، حتی خود فرمانروایان را گول بزنیم»، با روح بی‌ایمانی صریح این قطعه سازگارتر می‌بود. افلاطون لفظ «اقناع» را غالباً بکار می‌برد و استعمال آن در اینجا، مطلب را در مورد سایر قطعه‌ها نیز روشن می‌کند. این باید هشدار باشد که در قطعه‌های مشابه نیز نظر او ممکن است متوجه دروغهای تبلیغاتی باشد، بخصوص در قطعه‌ای که می‌گوید مرد سیاسی باید «هم به وسیله اقناع و هم با توسل به زور» فرمان براند[۱۰].

پس از اعلام «دروغ فخیم»، افلاطون به جای آنکه یگراست به نقل اسطوده بپردازد، نخست دیباچه^۲ درازی تمهید می‌کند که از بعضی

۱. lordly lie. ترجمه این مضمون از یونانی همیشه میان محققان و افلاطون‌شناسان محل اختلاف شدید بوده است. برای آگاهی از دلایل پوپر بر صحت ترجمه او، رجوع کنید به یادداشت ۹ در همین فصل. (مترجم)

جهات شبیه دیباچه دراز مقدم بر کشف عدالت است و، به گمان من، حکایت از نآسودگی و تشویش خاطر او دارد. ظاهراً او انتظار نداشته‌است که پیشنهادی که متعاقباً می‌آید، چندان مقبول طبع خوانندگان قرار گیرد. در اسطوره، دو فکر به میان می‌آید: اولی برای تقویت وضع دفاعی سرزمین مادری است و مشعر بر آن است که رزمندگان مدینه افلاطونی، خاکی یا «زاییده خاک کشورشان» هستند و برای دفاع از میهن، که مادرشان است، آماده‌اند. این فکر دیرین و مشهور مسلماً دلیل تردید و درنگ افلاطون نیست (هرچند سیاق عبارت بتلویح و با زیرکی چنین معنائی را به ذهن القا می‌کند). فکر دوم، یا «دنباله داستان»، اسطوره نژادپرستی است: «خداوند... در کسانی که توانایی حکمرانی دارند، زر، در رزمیاران، سیم و در کشاورزان و دیگر طبقات مولد، آهن و مس بکار برده‌است» [۱۱]. این فلزات به ارث منتقل می‌شوند و ویژگی‌های نژادی بشمار می‌روند. در این قطعه، افلاطون افکار نژادپرستانه خویش را نخست با تردید مطرح می‌کند، سپس این امکان را در نظر می‌گیرد که کودکان ممکن است با آمیزه‌ای جز فلزات پدر و مادرشان بدنیا بیایند، و باید اذعان کرد که این قاعده را نیز اعلام می‌دارد که اگر در یکی از طبقات پایینتر «کودکانی با آمیزه‌ای از زر و سیم متولد شوند، باید آنان را... به نگهبانی... و رزمیاری منصوب کرد.» اما در قطعه‌های بعد در جمهوری (و همچنین در قوانین) این امتیاز پس گرفته می‌شود، بویژه در ضمن داستان هبوط انسان و عدد [۱۲] که بخشی از آن در فصل پنجم نقل شد. از قطعه مورد بحث پی می‌بریم که هرگونه آمیختگی با یکی از فلزات پست باید از طبقات بالا حذف شود. بنابراین، امکان درآمیختگی [فلزات] و، در نتیجه، تغییر پایگاه افراد، فقط بدین معناست که کودکان بزرگ‌زاده ولی منحط را می‌توان تنزل داد اما هیچ‌یک از کودکان فرودست‌زاده را نمی‌توان بالا برد. اینکه چگونه اختلاط فلزها لزوماً به ویرانی می‌انجامد، در قطعه پایانی داستان هبوط انسان تشریح می‌گردد: «آهن با سیم مخلوط خواهد شد و مفرغ با طلا و از این اختلاط، تنوع بدنیا خواهد آمد و بیقاعدگی پوچ و عبث و هر وقت اینها به جهان آیند، ستیزه و دشمنی از آنها متولد می‌شود. پس هر جا اختلاف پدید آمد، دودمان و زایش آن را باید بدینگونه

توصیف کنیم [۱۳].» بنابراین، هنگامی که در خاتمه اسطوره خاکزادان به پیشگویی ساختگی يك غیبگوی موهوم بر می‌خوریم که می‌گوید «وقتی آهن و مس نکهبان شهر باشند، شهر فنا خواهد شد» [۱۴]، باید در پرتو ملاحظات بالا به آن بنگریم. بیرغبتی افلاطون برای اینکه افکار نژادپرستانه خویش را بیدرنگ به صورت تند و افراطی عرضه کند، به گمان من حاکی از این است که او می‌داند چقدر نژادپرستی با گرایشهای دموکراتیک و بشردوستانه عصر وی در تضاد است.

افلاطون صریحاً اقرار می‌کند که اسطوره خون و خاك، دروغی تبلیغاتی است. با در نظر گرفتن این نکته، طرز فکر شارحان و مفسران نسبت به این اسطوره قدری حیرت‌آور است. فی‌المثل، ادام می‌نویسد [۱۵]: «بدون آن، طرح کلی کنونی دولت ناتمام می‌بود. ما برای دوام و بقای شهر، ضمانتی می‌خواهیم... و هیچ چیز نمی‌توانست با روح اخلاقی و دینی حاکم بر تعلیم و تربیت افلاطون سازگارتر از این باشد که او این ضمانت را به جای عقل ددایمان پیدا کند». من کاملاً هم‌عقیده‌ام که هیچ چیز با اخلاقیات توتالیتار افلاطون سازگارتر از هواداری از دروغهای تبلیغاتی نیست (هر چند البته منظور ادام این نیست). اما نمی‌فهمم چگونه ممکن است شارح و مفسری دیندار و آرمانخواه به‌طور ضمنی مدعی شود که دین و ایمان هم‌سطح دروغی فرصت‌طلبانه است. شرح ادام یادآور اصالت عرف‌ها بزر و نظر کسانی است که می‌گویند عقاید دینی گرچه راست نیست، اما حیلۀ سیاسی بغایت مصلحت‌آمیز و لازمی است. این ملاحظه نشان می‌دهد که افلاطون بیش از آنکه ممکن است تصور شود، به اصالت عرف اعتقاد دارد. لاقلاً مردی مشتبه به اعتقادات اصالت عرفی مانند پروتاگوراس بر این باور بود که قوانین گرچه ساخته‌ما هستند، ولی با الهام غیبی ساخته می‌شوند، در حالی که افلاطون حتی از این هم ابا ندارد که ایمان دینی را «بر پایه عرف» استوار کند. (البته باید انصاف داد که او خود بی‌پرده به ساختگی بودن آن اقرار دارد). دشوار می‌توان درک کرد که چرا آن دسته از شارحان افلاطون [۱۶] که او را به دلیل جنگیدن با اصالت عرف خرابکارانه سفسطائیان می‌ستایند و به خاطر تأسیس قسمی مذهب اصالت طبیعت روحی مبتنی بر دیانت تحسین

می‌کنند، از نکوهش وی برای اینکه عرف، یا بهتر بگوییم، جعل و اختراع را اساس نهایی دین قرار داده‌است، خودداری می‌ورزند. حقیقت امر این است که نگرش افلاطون نسبت به دیانت که از «دروغ الهام شده» او آشکار می‌شود، عملاً همان نگرش دایسی محبوبش کریتیاس، رهبر برجسته سی‌تن جبار است که پس از جنگ پلوپونزی، حکومتی ننگین و خونریز در آتن تأسیس کرد. کریتیاس شاعر بود. نخستین کسی بود که از دروغهای تبلیغاتی تجلیل کرد. چگونگی جعل این دروغها را کریتیاس در منظومه‌ای پرصلابت وصف می‌کند و به مدح مرد فرزانه و مکاری می‌پردازد که برای «اقناع» مردم - یعنی با تهدید، واداشتشان به تمکین و تسلیم - دین را ساخته‌است. بخشی از آن منظومه چنین است [۱۷]:

سپس چنین می‌نماید که آن مرد فرزانه و مکار آمد،
نخستین آفریننده ترس از خدایان...
او قصه‌ای ساز کرد، آموزه‌ای بغایت فریبنده و هوش‌ربا،
حقیقت را در پس حجاب روایات دروغین نهفت،
از خانه خدایان پرمهابت سخن گفت،
بر فراز گنبد گردان و خاستگاه غرش رعد،
آنجا که دیده از رخسار دهشتناک آذرخش کور می‌شود...
آدمیان را به بند هراس گرفتار کرد؛
ایزدان را در کاشانه‌های دلفریب، گرداگرد مردمان حلقه‌وار
گماشت،
افسون ساخت و مسحورشان کرد و قوت قلب از ایشان ربود -
و بیقانونی به قانون و نظم بدل گشت.

در نظر کریتیاس، دیانت چیزی نیست مگر دروغ فخیم دولتمردی بزرگ و زرنگ. نظریات افلاطون نیز بطرز چشمگیر همانند اوست - خواه از لحاظ به میان کشیدن اسطوره مورد بحث در جمهوری (که در آن صریحاً به دروغ بودن اسطوره اقرار می‌کند) و خواه در قوانین که می‌گوید وضع مناسب^۱ و استقرار خدایان، «کار متفکری بزرگ است» [۱۸]. ولی آیا حقیقت درباره موضوع و نگرش دینی افلاطون همین

است و بس؟ آیا او در این زمینه، مرد فرصت‌طلبی بیش نبود و روح بسیار متفاوت حاکم بر آثار قدیم‌تر وی، صرفاً روح سقراطی است؟ البته به‌هیچ راه نمی‌توان بی‌یقین به این پرسش پاسخ گفت، ولی بداهتاً احساس من این است که حتی در آثار متأخرش، ممکن است گاهی احساسات دینی اصیل‌تری بیان شده باشد. به اعتقاد من، هر جا افلاطون امور دینی را در ارتباط با سیاست مورد نظر قرار می‌دهد، فرصت‌طلبی سیاسی او تمام احساسات دیگر را کنار می‌زند. بدین‌ترتیب می‌بینیم در قوانین خواستار سخت‌ترین مجازات برای کسانی می‌شود که حتی اگر درستکار و شرافتمند باشند [۱۹]، عقایدشان درباره خدایان از معتقدات دولت انحراف پیدا می‌کند. نفوس چنین کسان باید تحت درمان شورای شبانه مفتشان^۱ قرار بگیرد [۲۰] و اگر توبه نکردند یا به تکرار جرم پرداختند، این دفعه کیفر بی‌رحم‌تری به مقدسات، مرگ است. آیا افلاطون فراموش کرده بود که سقراط عیناً قربانی همین اتهام شد؟

آموزه محوری افلاطون در زمینه دین حاکمی از آن است که این خواستها از مصالح دولت سرچشمه می‌گیرند نه از علاقه به ایمان دینی. در قوانین، افلاطون می‌گوید که خدایان همه کسانی را که در پیکار خیر و شر طرف نادرست را بگیرند، بسختی کیفر می‌دهند و این پیکار به‌عنوان تعارض بین اصالت جمع و اصالت فرد توصیف می‌شود [۲۱]. او تأکید می‌کند که خدایان تماشاگر محض نیستند بلکه علاقه‌ای مؤثر به آدمیان دارند. محال است آنها را نرم و آرام کرد. نه با نماز و دعا می‌توان از مجازات منصرفشان ساخت، نه با قربانی [۲۲]. از لحاظ سیاسی، نکته جالب توجهی در پس این تعالیم وجود دارد که روشن است و حتی روشن‌تر می‌شود وقتی این خواست افلاطون را در نظر می‌گیریم که دولت باید هرگونه شک و ریب درباره هر قسمت از این اصل جزمی سیاسی-دینی را ممنوع و سرکوب کند، بویژه درباره این آموزه که می‌گوید خدایان هرگز از مجازات چشم نمی‌پوشند.

فرصت‌طلبی افلاطون و نظریه او راجع به دروغ‌پردازی، تعبیر و تفسیر سخنان او را دشوار می‌کند. او تا چه اندازه به نظریه خویش درباره

عدالت اعتقاد داشت؟ تا کجا به صدق آن آموزه‌های دینی که خود موعظه می‌کرد معتقد بود؟ به رغم اینکه می‌خواست دیگر ملحدان (کم‌اهمیت‌تر و کوچک‌تر) کیفر ببینند، آیا می‌شود گفت که خودش ملحد بود؟ گرچه امیدی نیست که به هیچ کدام از این پرسشها بتوان قاطعانه جواب داد، ولی، به عقیده من، نه تنها مشکل است که فرض را بر صحت انگیزه‌های او نگذاشت، بلکه از لحاظ روش‌شناسی نیز نادرست است. بخصوص، تصور نمی‌کنم بتوان شك کرد که او صادقانه معتقد بوده‌است هرگونه تغییر باید بدون فوت وقت متوقف شود. (در فصل دهم دوباره به این موضوع باز خواهیم گشت.) از سوی دیگر، جای شبهه نیست که افلاطون عشق سقراطی به حقیقت را تابع اصل بنیادی‌تری قرار می‌دهد که به موجب آن حکومت طبقه سرور باید تحکیم و تشییید شود.

با اینهمه، جالب توجه است که نظریه افلاطون درباره راستی، اندکی کمتر از نظریه وی در باب عدالت متمایل به تندروی است. عدالت، چنانکه دیدیم، عملاً به عنوان چیزی که خادم مصالح دولت توتالیتر او باشد تعریف می‌شود. البته امکان داشت مفهوم راستی را نیز به همان وجه بر حسب سودمندی و فایده عملی آن تعریف کرد.^۱ افلاطون می‌توانست بگوید اسطوره من راست است زیرا هرچه به مصلحت دولت من باشد، باید در باور بگنجد و، بنابراین، «راست» باشد و هیچ ملاک دیگری برای راستی ضرورت ندارد. در واقع، هگل و اخلاقش گامی مشابه این در عالم عمل برداشتند و جانشینان او که اهل اصالت عمل بودند به برداشتن همین گام در عالم نظر مبادرت کردند. ولی افلاطون هنوز آنقدر از روح سقراطی برخوردار بود که بصراحت اقرار به دروغ‌گویی کند. تصور نمی‌کنم فکر برداشتن گامی که مکتب هگل برداشت، ممکن بود به خاطر هیچ‌یک از هم‌نشینان سقراط خطور کند[۲۳].

۳

همین قدر درباره سهم مثال راستی در بهترین دولت افلاطون بس

۱. یا، به طور تحت لفظی، بر حسب اصالت سودمندی و اصالت عمل

pragmatism. (مترجم)

است. در فصل ششم، برنامه سیاسی افلاطون را به برنامه‌ای صرفاً توتالیتار و مبتنی بر اصالت تاریخ تعبیر کردیم. اگر بخواهیم اعتراضهایی را که بر آن [تعبیر] وارد شد رفع کنیم، هنوز باید، علاوه بر عدالت و راستی، برخی مثالهای دیگر از قبیل نیکی و زیبایی و خوشی یا خوشبختی را نیز بسنجیم. می‌توانیم درباره این مثل و مثال فرزاندگی یا حکمت که در فصل گذشته موضوع سخن بود، به این شیوه وارد بحث شویم که نتیجه قدری منفی بررسی پیرامون مثال راستی را مورد سنجش قرار دهیم. نتیجه مذکور این مسأله تازه را مطرح می‌کند که چرا افلاطون می‌خواهد فیلسوفان شاه شوند یا شاهان فیلسوف، در حالی که، از یک سو، فیلسوف را دوستدار راستی معرفی می‌کند و، از سوی دیگر، تأکید دارد که شاه باید «دلیرتر» باشد و به دروغ متوسل شود؟

بدیهی است تنها پاسخ این است که وقتی افلاطون لفظ «فیلسوف» را بکار می‌برد، معنایی بسیار متفاوت در نظر دارد. در واقع، چنانکه در فصل گذشته دیدیم، فیلسوف نزد او جوینده یکدل فرزاندگی نیست، مالک مغرور آن است. مردی است دانشور و دانا. بنابر این، آنچه افلاطون می‌خواهد، حکومت دانش و معلومات است یا، اگر اجازه داشته باشیم آن را به این نام بخوانیم: دانش سالادی^۱. برای فهم این خواست او، باید ببینیم به سبب چه قسم وظایفی مطلوب این است که فرمانروای بهترین دولت، شخصی صاحب معلومات باشد یا، به قول خود افلاطون، «فیلسوفی جامع الشرایط». وظایفی را که باید سنجید می‌توان به دو بخش اصلی تقسیم کرد: یکی وظایف مربوط به بنیادگذاری یا تأسیس دولت و دیگری مرتبط با حفظ و نگهداری آن.

۴

نخستین و مهمترین وظیفه شاه فیلسوف، وظیفه‌ای است که باید به عنوان بنیادگذار و قانونگذار شهر بر عهده بگیرد. پیداست که چرا افلاطون برای ادای این تکلیف به یک فیلسوف نیاز دارد. اگر بناست

1. sophocracy

دولت از ثبات برخوردار شود، باید نسخه صحیحی باشد از صودت یا مثال الهی دولت. و فقط فیلسوفی که کاملاً در آن بالاترین علم، یعنی دیالکتیک، ماهر و استاد باشد می‌تواند اصل آسمانی را ببیند و از آن نسخه بردارد. در آن بخش از جمهوری که افلاطون به بسط استدلال در طرفداری از حاکمیت فلاسفه می‌پردازد، این نکته بسیار مورد تأکید قرار می‌گیرد [۲۴]. فیلسوفان «عاشق دیدار حقیقتند» و عاشق حقیقی همیشه به دیدن کل، عشق دارد نه صرفاً به دیدن اجزا و بخشها. پس او، برخلاف مردم عادی، به چیزهای محسوس^۱ و «صداها و رنگها و شکلهای زیبای» آن چیزها عشق نمی‌ورزد، بلکه می‌خواهد «طبیعت حقیقی زیبایی»، یعنی صودت یا مثال ذی‌بایی را «ببیند و بستاید». بدین‌سان، افلاطون معنای جدیدی به لفظ فیلسوف می‌دهد که همان عاشق و بیننده جهان ایزدی صود یا مثل باشد. پس، از این حیث، فیلسوف کسی است که بتواند بنیادگذار مدینه‌ای فاضله^۲ شود [۲۵]. «فیلسوفی که در اتصال با [عالم] الهی است» امکان دارد «یکسره عنان به این انگیزه بسپارد که کشف آسمانی خویش» درباره شهر مثالی و شهروندان آرمانی آن را «متحقق سازد». او مانند طراح یا نگارگری است که «مدلش، [جهان] ایزدی است». تنها فیلسوفان راستین می‌توانند «نقشه بی‌ی شالوده شهر را طراحی کنند» زیرا تنها ایشان قادرند اصل را ببینند و از روی آن نسخه بردارند بدین شیوه که «بگذارند چشمانشان از این سو به آن سو برود، از مدل به تصویر و دوباره از تصویر به مدل».

فیلسوف به عنوان «نگارگر حکومت» [۲۶]، باید از نور نیکی و فرزانی یاری بجوید. اکنون چند ملاحظه درباره این دو معنا و قدر و اهمیت آنها برای فیلسوف از نظر وظیفه‌ای که به عنوان بنیادگذار شهر بر عهده دارد، به آنچه گفته شد خواهیم افزود.

در سلسله مراتب صود، مثال خیر یا نیکی^۳ افلاطون، از همه بالاتر است. او خورشید عالم ایزدی صود یا مثل است و نه تنها تمام اعضای دیگر جهان مذکور را منور می‌کند بلکه منشأ وجود آنهاست [۲۷]. از این گذشته، سرچشمه یا علت هرگونه شناخت و هرگونه راستی

1. sensible things

2. virtuous city

3. Idea of the Good

است [۲۸]. پس، قدرت دیدن و شناختن و دانستن قدر و بهای خیر یا نیکویی برای استاد دیالکتیک واجب است [۲۹]. این مثال، خورشید و منبع نور در جهان بود است و، به این جهت، فیلسوف نگارگر را قادر به تشخیص اشیا و امور می‌کند. بنابراین، کار آن برای بنیادگذار شهر حایز بالاترین اهمیت است. اما این اطلاع صوری محض تنها چیزی است که به دست ما می‌رسد. مثال نیکویی افلاطون هیچ جا نقش اخلاقی و سیاسی مستقیمتری ایفا نمی‌کند؛ هیچ گاه نمی‌شنویم که کدام اعمال نیک، یا موجد نیکویی است. دستورها و قواعد آن آیین اخلاقی جمعی نیز بدون توسل به مثال نیکویی داده می‌شود. گفته‌هایی دایر بر اینکه نیکویی هدف است و مطلوب هر انسان [۳۰]، چیزی به اطلاعات ما نمی‌افزاید. در رساله فیله بوس، که نیکویی با مثال «اندازه»^۱ یا «میان»^۲ یکی دانسته می‌شود [۳۱]، این ظاهرنگری تهی از محتوا حتی حالت چشمگیری پیدا می‌کند. من هر وقت می‌خوانم که افلاطون در خطاب معروفش زیر عنوان «درباره نیکویی»، سبب نومیدی شنوندگان کم‌سوادش شد زیرا نیکویی را «صافی از [امور] متعین» تعریف کرد که [این امور] «همچون [امر] واحدی بتصور در آیند»، با شنوندگان احساس همدلی می‌کنم. در جمهوری، افلاطون بصراحت می‌گوید [۳۲] که نمی‌تواند توضیح دهد مقصودش از «نیکویی» یا «نیک» چیست. تنها اشاره دارای فایده عملی همان است که در اوایل فصل چهارم ذکر شد و آن عبارت از این بود که خوب هر چیزی است که حفظ می‌کند و نگاه می‌دارد و بد هر چیزی که به فساد یا انحطاط می‌کشاند. (ولی در اینجا «خوب» بنظر نمی‌رسد همان مثال نیکویی باشد، بلکه ظاهر آ خاصیتی است در چیزها و آنها را به مثل شبیه می‌کند.) بدین قرار، نیکویی عبارت از حالت لایتغیر و متوقف چیزهاست؛ حالت چیزهای ساکن است.

بنظر نمی‌آید آنچه گفته شد ما را به‌جایی فراتر از تولیاریسم سیاسی افلاطون برساند. تحلیل مثال فرزاندگی افلاطون نیز نتایجی به‌همین وجه نومیدکننده به‌ارمی آورد. چنانکه دیدیم، فرزاندگی یا حکمت در نزد افلاطون نه تنها به معنای بصیرت سقراطوار به کمبودها و نقایص خود

شخص نیست، بلکه به معنایی که اغلب ما ممکن است انتظار داشته باشیم، یعنی علاقه مثبت و فهم مساعد نسبت به بشریت و امور بشری، نیز نیست. در نظر افلاطون، مردان حکیم از آنجا که سخت خاطرشان به مسایل عالم علوی مشغول است، «مجال ندارند به پایین، به امور آدمیان بنگرند...؛ ایشان به [امور] بسامان و باندازه چشم می دوزند و اعتصام دارند.» آنچه به انسان فرزانی می بخشد، معلومات و دانش از نوع صحیح آن است: «طبیعی فلسفی به آن نوع دانش عشق می ورزند که حقیقتی را که تا ابد وجود دارد و دستخوش کون و فساد نیست، بر ایشان آشکار می نماید.» بنظر نمی رسد بحث افلاطون درباره فرزانی ما را به جایی فراتر از آرمان متوقف کردن تغییر برساند.

۵

گرچه تحلیل وظایف بنیادگذار شهر هیچ عنصر اخلاقی جدیدی را در آموزه افلاطون آشکار نکرد، ولی نشان داد که دلیل معینی وجود دارد که چرا بنیادگذار شهر باید فیلسوف باشد. لیکن این امر، طلب حاکمیت دایمی برای فلاسفه را کاملاً توجیه نمی کند. فقط تبیین می کند که چرا فیلسوف باید نخستین شارع و قانونگذار باشد. دلیلی بدست نمی دهد که چرا فیلسوفان باید همیشه فرمان برانند، بخصوص با توجه به اینکه هیچ یک از فرمانروایان بعدی حق وارد کردن هیچ تغییری را ندارد. پس برای آگاهی از توجیه کامل اینکه چرا فلاسفه باید حکومت کنند، باید به تحلیل تکالیف مربوط به حفظ و نگاهداری شهر بپردازیم.

از نظریه های جامعه شناختی افلاطون دانستیم که تا هنگامی که شکافی در وحدت طبقه سرور پدید نیامده است، دولت تأسیس شده همچنان با ثبات خواهد ماند. بنابراین، وظیفه بزرگی که از نظر نگاهداری بر دوش حاکم است، وظیفه ای که تا دولت هست باید ادامه داشته باشد، تربیت اعضای آن طبقه است. چگونه آن وظیفه این خواست را توجیه می کند که فیلسوف باید فرمان براند؟ برای پاسخ به این سؤال، باید دو فعالیت مختلف را در چارچوب این وظیفه از یکدیگر تفکیک کنیم: یکی سرپرستی از تعلیم و

تربیت و دیگری سرپرستی از پرورش نسل و اصلاح نژاد. چرا باید گرداننده دستگاه تعلیم و تربیت فیلسوف باشد؟ چرا پس از تأسیس دولت و نظام آموزشی، کافی نیست مسؤولیت آن به يك سردار کارآموده یا شاه سرباز سپرده شود؟ اگر پاسخ دهیم که نظام آموزشی باید، نه تنها سرباز بلکه فیلسوف نیز تحویل دهد و، بنابراین، برای سرپرستی، هم به فیلسوفان و هم به سربازان نیاز دارد، پاسخمان قانع کننده نخواهد بود، زیرا اگر به فیلسوفان به عنوان گردانندگان دستگاه تعلیم و تربیت و حاکمان دائمی احتیاج نبود، نظام آموزشی نیاز نداشت فیلسوفان تازه تحویل دهد. نیازمندیهای دستگاه آموزشی فی نفسه نمی تواند احتیاج به فلاسفه را در دولت افلاطون توجیه کند یا اصلی وضع کند که فرمانروایان باید فیلسوف باشند. البته اگر آموزش و پرورش افلاطونی - صرف نظر از هدف خدمت به مصالح دولت - هدف دیگری داشت که بر اصالت فرد پی ریزی شده بود، مثلاً پرورش قوای فلسفی را لذاته منظور نظر قرار می داد، موضوع تفاوت می کرد. ولی وقتی می بینیم، چنانکه در فصل گذشته نیز دیدیم، که افلاطون چقدر از تفکر مستقل می ترسد [۳۲] و ملاحظه می کنیم که، از لحاظ نظری، هدف نهایی این آموزش فلسفی صرفاً «شناخت مثال نیکی» است و این شناخت حتی از شرح و بیان این مثال ناتوان است - آنگاه درمی یابیم که دلیل واقعی این نیست. این احساس قویتر می شود هنگامی که بیاد می آوریم افلاطون در فصل چهارم خواستار محدودیتهای تزییناتی حتی در مسورد آموزش «موزیک» بود. اهمیت فوق العاده ای که افلاطون به آموزش فلسفی فرمانروایان می دهد، باید با دلایل دیگر تبیین شود - دلایلی که باید صرفاً سیاسی باشد.

دلیل عمده به نظر من، نیاز به افزایش اقتدار فرمانروایان تا حد نهایی است. اگر تعلیم و تربیت رزمیاران درست به نتیجه برسد، سرباز خوب فراوان خواهد بود. بنابراین، استعداد نظامی برجسته ممکن است برای استقرار اقتدار بلامعارض کافی نباشد و لازم شود چنین اقتدار بر اساس ادعاهایی بالاتر استوار گردد. افلاطون این اقتدار را بر نیروهای

۱. چنانکه پیش از این بتفصیل توضیح داده ایم (ص ۹۶)، منظور از این قسم آموزش، تربیت معنوی و روحی و تحصیلات ادبی است. (مترجم)

فوق طبیعی ساحران و عارفانه‌ای^۱ که در رهبران [شهر] خویش پرورش می‌دهد، پی‌ریزی می‌کند. رهبران مانند دیگران نیستند. به جهانی دیگر تعلق دارند و با عالم الاهی در اتصالند. بدین‌سان، شاه فیلسوف بنظر می‌رسد، لااقل از بعضی جهات، از روی نمونه قبیله‌ای شاه کاهن^۲ گرده برداری شده باشد که در بحث از هراکلیتوس اشاره‌ای به آن شد. (چنین می‌نماید که نهاد [حکومت] شاهان کاهن یا ساحران شفاگر^۳ یا شمنها، در فیثاغوریان قدیم نیز مؤثر بوده است. این فرقه به بعضی تابوهای قبیله‌ای اعتقاد داشتند که از لحاظ خامی و سادگی شگفت‌انگیز بود. ظاهراً بسیاری از این تابوها حتی پیش از افلاطون ترك شده بود، ولی فیثاغوریان همچنان مدعی بودند که اقتدارشان دارای اساس فوق طبیعی است.) پس، آموزش فلسفی در نزد افلاطون دارای وظیفه سیاسی معینی است. علامتی است که فرمانروایان را متذکر می‌کند و بین حاکم و مردم تحت حکومت، سدی بوجود می‌آورد. (این امر تا امروز همچنان یکی از وظایف تحصیلات «عالی» است.) اکتساب حکمت افلاطونی، بیشتر به جهت برقرار ساختن یک حکومت سیاسی دایمی و طبقاتی است. این حکمت را می‌توان «طب» سیاسی توصیف کرد که به صاحبان خود، یعنی ساحران شفاگر، قدرتی جادویی یا عرفانی می‌بخشد [۳۴].

ولی این نمی‌تواند به پرسش ما درباره وظایف فیلسوف در مدینه [افلاطونی] پاسخ کاملی باشد، بلکه بیشتر به این معناست که مسأله دلیل نیاز به فیلسوف، جا بجا شده است و اکنون باید سؤال مشابهی مطرح کنیم راجع به وظایف شمنها یا ساحران شفاگر در سیاست عملی. هنگامی که افلاطون طرح این آموزش تخصصی فلسفی را می‌ریخته، حتماً هدف معینی در نظر داشته است. باید وظیفه‌ای دایمی برای فرمانروا جستجو کنیم قابل مقایسه با وظیفه موقت قانونگذار. تنها یک جا می‌توان به یافتن چنین

۱. صفت mystical (و mystic) در انگلیسی هم به معنای «عرفانی» و «عارفانه» است و هم (در موارد نسبتاً کمیاب) به معنای «ساحران» یا «جادوئی». در اینجا هر دو معنا با مدلول سخن نویسنده مناسبت دارد، چنانکه پائینتر از اشاره به شاهان کاهن و ساحران شفاگر نمایان است. (مترجم)

2. priest-king 3. medicine-men

وظیفه‌ای امیدوار بود و آن در عرصه پرورش نژاد سرور است.

۶

بهترین راه برای پی بردن به اینکه چرا يك فیلسوف برای حکمرانی دائمی مورد نیاز است، طرح این پرسش است که: اگر کشوری دائماً زیر فرمان يك فیلسوف نباشد، به عقیده افلاطون چه بر سر آن خواهد آمد؟ افلاطون پاسخی روشن به این سؤال داده است. اگر نگهبانان^۱ دولت، حتی يك دولت کامل، از معلومات فیثاغوری بی بهره و از عدد افلاطونی بیخبر باشند، نژاد نگهبانان و، همراه با آن، خود دولت ناگزیر راه انحطاط در پیش خواهد گرفت.

بدینگونه، نژادپرستی، مقامی مهمتر از آنچه در آغاز ممکن بود انتظار داشت، در برنامه سیاسی افلاطون احراز می کند. عدد افلاطونی، مربوط به مسایل نژادی و زناشویی است و همانگونه که زمینه‌ای برای جامعه‌شناسی توصیفی افلاطون ایجاد می کند - زمینه‌ای که، به گفته ادم، «فلسفه تاریخ افلاطون در آن گنجانده می شود» - زمینه‌ای برای طلب حاکمیت فلاسفه نیز فراهم می آورد. در فصل چهارم گفتیم که زمینه و پیشینه دولت افلاطون، از شبانی و دامپروری مایه می گیرد. با توجه به این امر، شاید چندان نامنتظر نباشد وقتی می بینیم که شاه افلاطون نیز شاهی دست اندر کار پرورش نسل است. با اینهمه، بعضی هنوز ممکن است به شگفت بیایند که حتی فیلسوف افلاطونی هم کارش پرورش نسل به طرز فلسفی است. یکی از دلایل مهم در طرفداری از حاکمیت فلاسفه، نیاز به روشی علمی و شیوه‌ای ریاضی-دیالکتیکی و فلسفی برای پرورش نسل است.

در فصل چهارم نشان دادیم که مسأله پروراندن نژاد پاک و خالص انسانهایی که در حکم سگ پاسبان باشند، چگونه در بخشهای اولیهٔ جمهوری مورد تأکید قرار می گیرد و بسط و تفصیل پیدا می کند. اما

۱. خوانندگان را یادآور می شویم که غرض افلاطون از «نگهبانان»، فرمانروایان دولت کامل اوست. (مترجم)

تا کنون به دلیل دلپسندی برنخورده‌ایم که چرا فقط يك فیلسوف جامع‌الشرایط می‌تواند با مهارت و موفقیت به کار سیاسی پرورش نسل بپردازد. هر پرورش دهنده سگ و اسب و پرنده می‌داند که باید هدفی داشته باشد که راهنمای کوشش‌هایش باشد، کمال مطلوبی که با روشهای جفت‌گیری و انتخاب بتواند به آن نزدیک شود، و گرنه پرورش نسل بر مبنای عقل و منطق محال است. بدون چنین ملاک یا شاخصی، او هرگز نمی‌تواند به این نتیجه برسد که کدام تخمه «بی‌عیب» است و هیچ‌گاه قادر نیست بین «تخمه خوب» و «تخمه بد» فرق بگذارد. این ملاک دقیقاً همتای مثال افلاطونی نژادی است که او قصد پرورش آن را دارد.

همانگونه که، به اعتقاد افلاطون، فقط فیلسوف راستین یا استاد دیالکتیک قادر به دیدن اصل ایزدی مدینه است، باز هم او یا همان استاد دیالکتیک است که می‌تواند آن اصل ایزدی دیگر، یعنی صوت یا مثال آدمی را ببیند. تنها او می‌تواند از این نمونه یا مدل نسخه بردارد و از آسمان به زمینش بیاورد [۳۵] و در اینجا جامه عمل بر آن بپوشاند. این مثال آدمی، مثالی شاهوار است. بر خلاف آنچه بعضی پنداشته‌اند، نمایانگر قدر مشترک همه آدمیان نیست؛ مفهوم کلی «انسان» نیست. اصل خداگونه آدمی است، آبرانسانی^۱ است دگرگونی ناپذیر؛ يك آبریونانی^۲ و آبرسرور^۳ است. کوشش فیلسوف باید مصروف تحقق بخشیدن به چیزی در این جهان خاکی شود که افلاطون آن را بدین وجه توصیف می‌کند: نژاد «ثابت‌قدم‌ترین و مردوارترین و، در حدود امکان، زیباترین آدمیان...؛ والا گهر و بهره‌مند از منش هیبت‌انگیز» [۳۶] - نژادی از مردان و زنان که «اگر خدایی نباشند... خداگونه‌اند... تراشیده در کمال زیبایی» [۳۷]، نژادی فخیم که، به حکم طبیعت، سرنوشتشان پادشاهی و سروری است. پس می‌بینیم که مشابَه‌تی میان دو وظیفه اساسی شاه فیلسوف موجود است: او باید هم از اصل ایزدی مدینه نسخه بردارد و هم از اصل ایزدی آدمی. کسی جز او دارای این توانایی و انگیزه نیست که «کشف آسمانی خویش را، در قالب فرد و در قالب شهر، تحقق ببخشد» [۳۸].

- | | | |
|------------------|----------------|-----------------|
| 1. superman | 2. super-Greek | 3. super-master |
| 4. awe-inspiring | | |

اکنون می‌فهمیم که چرا افلاطون در همان جا که نخستین بار ادعا می‌کند اصول پرورش جانوران باید در مورد نژاد آدمیان نیز بکار رود، برای اولین دفعه به کنایه می‌گوید که فرمانروایانش به برتری و فضلی بیش از حد عادی نیازمندند. می‌گوید ما در پرورش جانوران نهایت دقت و احتیاط را بکار می‌بریم: «اگر آنها را به این شیوه پرورش نمی‌دادی، فکر نمی‌کنی که نژاد پرندگان یا سگانت به سرعت رو به انحطاط می‌گذاشت؟» «سقراط» از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که نسل انسان نیز باید به همان طرز دقیق پرورش یابد و فریاد برمی‌دارد که: «وای خدایا!... اگر همین اصول در مورد نژاد آدمی نیز صادق باشد، از فرمانروایانمان باید چه برتری فائقی انتظار داشته باشیم!» [۳۹]. این فریاد پرمعناست؛ یکی از نخستین کنایه‌ها به این است که فرمانروایان ممکن است طبقه‌ای برخوردار از «برتری فائق» تشکیل دهند و پایگاه و آموزش خاص خویش را داشته باشند؛ و بدین‌سان ما را آماده مطرح‌شدن این خواست می‌کند که حاکمان باید فیلسوف باشند. اما پر معناتر اینکه قطعه مورد بحث مستقیماً به این خواست افلاطون می‌انجامد که وظیفه فرمانروایان به عنوان پزشکان نژاد آدمی، باید استفاده از دروغ و فریب باشد. افلاطون می‌گوید، «اگر بنا باشد ربه شما به بالاترین حد کمال برسد»، دروغ لازم است، زیرا این امر محتاج «ترتیباتی [است] که اگر بخواهیم ربه نگهبانان را واقعاً از تفرقه دور نگه داریم، باید از همه کس جز فرمانروایان پنهان بماند.» درخواست از فرمانروایان که دلیرتر باشند و از دروغ به‌عنوان دارو استفاده کنند، مرتبط با همین معناست و خواننده را برای خواست بعدی آماده می‌کند که، به عقیده افلاطون، اهمیت خاص دارد. او مقرر می‌دارد [۴۰] که به منظور جفت‌گیری رزمیاران، فرمانروایان «شیوه قرعه‌کشی هوشمندانه و زیرکانه‌ای» جعل کنند، بنحوی که «کسانی که ناکام می‌شوند... بخت بد خویش را

۱. هر جا نام سقراط در گیومه نوشته‌شود، مقصود آن شخصی است که افلاطون سخنگوی خویش قرار داده‌است و شخصیتی که از ظن خود - و به اعتقاد پوپر، به‌غرض و با بی‌انصافی - به آن حکیم بسته است، نه سقراط حقیقی. (مترجم)

نکوهش کنند، نه حکمرانان را» که پنهانی در قرعه‌ها دست می‌برند. و بلافاصله پس از این اندرز ناپسند و نفرت‌انگیز برای گریز از مسؤولیت (که افلاطون با بیان آن از زبان سقراط، استاد بزرگ خود را هدف افترا قرار می‌دهد)، «سقراط» پیشنهادی در میان می‌گذارد [۴۱] که چون به وسیله گلاوکن بسط و تفصیل داده می‌شود، می‌توان آن را فرمان گلاوکن نام داد. منظورم قانون وحشیانه‌ای است [۴۲] که به موجب آن هرکس، از ذکور و اناث، موظف است در سراسر مدت جنگ، تسلیم خواستهای دلیران شود: «تا هنگامی که جنگ ادامه دارد... هیچ کس اجازه ندارد به یک سرباز جواب 'نه' بدهد. به این جهت، سربازی که بخواهد با هر کس، از ذکور و اناث، هماغوش شود، با این قانون بیشتر برای ربودن گوی سبقت در دلاوری به شوق خواهد آمد.» سپس بدقت گوشزد می‌گردد که دولت از این رهگذر دو فایده مختلف خواهد برد: در نتیجه این تسویق، عده‌ای قهرمان نصیب می‌شود و با بچه‌های بیشتری که این قهرمانان پیدامی‌کنند، باز هم عده‌ای دیگر قهرمان بدست می‌آورد. (این سخن که فایده دوم، از نظر سیاست درازمدت نژادی مهمترین سود بشمار می‌آید، در دهان «سقراط» گذاشته می‌شود.)

۷

هیچ آموزش فلسفی خاصی برای این قسم پرورش نسل لازم نیست. وظیفه عمده پرورش نسل به طرز فلسفی، خنثی کردن خطر انحطاط است. برای مبارزه با این خطر، فیلسوفی جامع‌الشرایط لازم است، یعنی فیلسوفی که در ریاضیات محض (و هندسه قضایی) و نجوم محض و هارمونیک محض و، از همه بالاتر، در دیالکتیک، آموزش دیده باشد. فقط کسی که به رموز علم اصلاح نژاد به طریق ریاضی و عدد افلاطونی آگاه باشد می‌تواند سعادت را که آدمی پیش از هبوط از آن بهره‌مند بوده به وی بازگرداند [۴۳]. این مطالب همه باید در نظر باشد وقتی پس از اعلام فرمان گلاوکن (و بعد از مذاکراتی که در این فاصله درباره فرق طبیعی میان یونانیان و بربرها صورت می‌گیرد - فرقی که، به عقیده افلاطون، مطابق فرق بین سروران و بردگان است)، آموزه‌ای بیان می‌شود که افلاطون

بدقت آن را به عنوان خواست سیاسی محوری و غوغا برانگیز خویش مشخص می‌کند - یعنی حاکمیت شاه فیلسوف. او بر آن است که تنها با پذیرفتن این خواست می‌توان به بدیها و مفساد حیات اجتماعی و به آفت گریبانگیر دولتها، یعنی بی‌ثباتی سیاسی، و مسبب پنهان آن پایان داد، یعنی شرگریبانگیر افراد آدمی که همان انحطاط نژادی باشد. چنین است قطعه مورد بحث [۴۴]:

سقراط می‌گوید: «خوب، حال می‌خواهم وارد موضوعی شوم که قبلاً آن را به موجی از همه موجها بزرگتر مانند کرده‌بودم. مع‌هذا، باید سخن بگویم، هر چند پیش‌بینی می‌کنم که این باعث فروریختن سیلی از خنده بر سرم خواهد شد. در واقع، از هم اکنون می‌توانم این موج را ببینم که در غوغایی از خنده و بدگویی بر فرقم فرومی‌شکند...»

گلاوکن می‌گوید: «معطل نکن، داستان را بگو!»

سقراط می‌گوید: «آرامش امکان‌پذیر نیست، گلاوکن عزیز، و شر و بدی از شهرها - و، به اعتقاد من، از نژاد آدمیان - رخت برنخواهد بست مگر آنکه به فیلسوفان در شهر - هایشان قدرت پادشاهی تفویض شود یا کسانی که اکنون شاه و الیگارک^۱ خوانده می‌شوند، به فیلسوفان حقیقی و جامع شرایط مبدل گردند و این دو، یعنی قدرت سیاسی و فلسفه، با هم جوش بخورند (و در همان حال، آن جماعت کثیر که امروزه از تمایل طبیعی خویش نسبت به یکی از این دو پیروی می‌کنند، بزور منکوب شوند).»

(کانت پاسخی حکیمانه به این [خواست] داده است و می‌گوید [۴۵]: «اینکه شاهان فیلسوف شوند یا فیلسوفان، شاه، محتمل نیست اتفاق بیفتد و تازه چنین چیزی مطلوب نخواهد بود زیرا تصاحب قدرت همواره از قدر و بهای دآوری آزاد عقل می‌کاهد. ولی واجب است که یک پادشاه - یا مردمی شاهوار، یعنی حاکم بر خود - از سرکوب فلاسفه خودداری و دزدند و حق بیان در محضر عام را برای ایشان باقی بگذارند.»)

این قطعه مهم افلاطونی را، کلید تمام این کتاب^۱ وصف کرده‌اند و این کاملاً بجاست. عبارت «و، به گمان من، از نژاد آدمیان»، تصور می‌کنم از باب خالی نبودن عریضه افزوده شده‌است و در اینجا نسبتاً کم اهمیت است. ولی اظهار نظر درباره آن لازم است زیرا عادت به آرمانسازی از افلاطون منجر به این تعبیر شده‌است [۴۶] که او در اینجا از «بشریت» سخن می‌گوید و نوید فلاح و رستگاری را از حیطه شهرها به قلمرو «عموم نوع بشر» تعمیم می‌دهد. باید در این زمینه خاطرنشان ساخت که مقوله اخلاقی «بشریت»، به عنوان چیزی بالاتر از تمایزات ملی و نژادی و طبقاتی، یکسره برای افلاطون ناآشناست. عناد افلاطون با مرام تساوی طلبی که در نگرش وی نسبت به آنتیستنس [۴۷]، یکی از مریدان و دوستان دیرین سقراط، دیده می‌شود، به شواهد کافی متکی است. آنتیستنس نیز مانند آلكیداماس و لوکوفرون، به مکتب گورگیاس تعلق داشت و چنین می‌نماید که نظریه‌های تساوی طلبانه آنان را تعمیم داده و به صورت آموزه‌ای درباره برادری جمیع آدمیان و اقلیم انسانها^۲ در آورده بود [۴۸]. در جمهوری، تناظری برقرار می‌شود بین نابرابری طبیعی یونانیان و بربرها از یک سو و نابرابری طبیعی خواجگان و بندگان از سوی دیگر، و بدین وسیله مرام تساوی طلبی مورد حمله قرار می‌گیرد. اتفاقاً این حمله بلافاصله پیش از قطعه کلیدی مهمی که اکنون موضوع بررسی است، صورت می‌پذیرد [۴۹]. به این دلیل، و به دلایل دیگر [۵۰]، این فرض معقول بنظر می‌رسد که وقتی افلاطون از شرگریبانگیر نژاد آدمی سخن می‌گوید، به نظریه‌ای کنایه می‌زند که خوانندگان به حد کافی با آن آشنایی دارند و آن نظریه که به خود او تعلق دارد عبارت از این است که بهروزی کشور نهایتاً به «طبیعت» فردی اعضای طبقه حاکم وابستگی دارد و طبیعت آنان، و طبیعت نژاد یا فرزندانیشان، در معرض خطر آفاتی است که از تعلیم و تربیت مبتنی بر اصالت فرد نتیجه می‌شود و، از آن مهمتر، شری که از انحطاط نژاد سرچشمه می‌گیرد. سخنان افلاطون بوضوح حاوی کنایه به

۱. منظور کتاب جمهوری است. (مترجم)

تقابل بین سکون و آرامش ایزدی و شر دگرگونی و انحطاط است و خبر از داستان آینده عدد و هبوط آدمی می‌دهد[۵۱].

بسیار مناسب است دارد که افلاطون در همین قطعه کلیدی به معتقدات نژادپرستانه خویش کنایه بزند که در آن مهمترین خواست خود را نیز بیان می‌کند. بدون «فیلسوف حقیقی و جامع الشرایط» که در تمام علوم لازم برای اصلاح نژاد آموزش دیده باشد، دولت از دست می‌رود. در داستان عدد و هبوط آدمی، افلاطون می‌گوید که یکی از نخستین و بدترین گناهان ناشی از ترك فعل که ممکن است از نگهبانان منحل سربزند این خواهد بود که دلبستگی خویش را به علم اصلاح نژاد و مراقبت و آزمودن خلوص نژادی از دست بدهند: «بنابراین، فرمانروایانی منصوب خواهند شد که بکلی برای انجام تکلیف نگهبانی فاقد شایستگی و صلاحیتند - یعنی برای مراقبت و آزمودن فلزهای زر و سیم و مفرغ و آهن (که هم نژادهای هسیودوس باشند و هم نژادهای خود شما)»[۵۲].

سرچشمه همه اینها، بیخبری از عدد مرموز مربوط به زناشویی است. ولی شك نیست که این عدد اختراع خود افلاطون بوده است. [[استخراج آن] مستلزم آشنائی با علم هارمونیک محض است که خود، به نوبه خویش، مستلزم دانستن هندسه فضایی است که هنگامی که جمهوری نوشته می‌شد، علم جدیدی بود. پس می‌بینیم که احدی جز خود افلاطون راز نگهبانی راستین را نمی‌داند و کلید آن را در دست ندارد. شاه فیلسوف، خود افلاطون است و جمهوری سند او برای طلبیدن قدرت پادشاهی است - قدرتی که او فکر می‌کرد حقاً از آن اوست زیرا حق فیلسوف از يك سو و حق خلف و وارث مشروع کودروس را از سوی دیگر در خویشتن جمع کرده است - کودروس شهید، آخرین شاه از شاهان آتن که، به روایت افلاطون، خود را فدا کرد «تا مملکت را برای فرزندانش حفظ کند».

۸

همینکه به این نتیجه برسیم، بسیاری چیزها که در غیر این صورت می‌بایست نامرتب بمانند، مرتبط و روشن می‌شوند. فی‌المثل، شك نیست که افلاطون این کتاب مملو از اشاره و کنایه به مشکلات و اشخاص

معاصر را، بیشتر به این نیت نوشته است که بیانیه‌ای^۱ سیاسی بر محور موضوعات روز باشد نه رساله‌ای برای طرح مسایل نظری. تیلر می‌گوید [۵۳]: «بزرگترین ستم را بر افلاطون روا داشته‌ایم اگر از یسار ببریم که جمهوری نه صرفاً مجموعه‌ای از مباحث نظری درباره حکومت... بلکه طرح جدی اصلاحات عملی است که يك آتنی... که مانند شلی^۲ از شور و شوق اصلاح دنیا، آتش به جان دارد، پیش می‌نهد.» این گفته، بیگمان، راست است. تنها از همین ملاحظه امکان داشت به این نتیجه رسید که در شرحی که افلاطون درباره شاه فیلسوف می‌دهد، نظرش می‌بایست متوجه فلاسفه معاصر خود باشد. اما در روزگاری که جمهوری نوشته می‌شد، تنها سه مرد برجسته در آتن بودند که ممکن بود ادعا کنند فیلسوفند: آنتیستنس و ایسوکراتس و خود افلاطون. اگر با در نظر گرفتن این نکته به جمهوری بنگریم، بلافاصله متوجه می‌شویم که در ضمن بحث از ویژگی‌های شاه فیلسوف، قطعه بلندی می‌آید که افلاطون با گنج‌آیدن کنایاتی به شخص خود، بوضوح آن را متمایز می‌کند. قطعه با کنایه‌هایی مشتبه‌نشده به شخصیتی مردم‌پسند، یعنی آلکیبیادس^۳، آغاز می‌شود [۵۴] و با ذکر نام مردی موسوم به تئاگس^۴ و اشاره «سقراط» به خودش، پایان می‌رسد [۵۵]. مانصل و جان کلام این است که بسیار اندك شمارند کسانی که بتوان ایشان را فیلسوف راستین و سزاوار مقام شاه فیلسوف توصیف کرد. آلکیبیادس والاتبار و بزرگ‌زاده، از همان سنخ کسانی است که می‌خواهیم،

1. manifesto

۲. P.B. Shelley (۱۸۲۲ - ۱۷۹۲). شاعر بزرگ انگلیسی که آرمانهای

سیاسی و انقلابی نیز در سر می‌پرورانید. (مترجم)

۳. Alcibiades (۴۵۴ - ۴۵۴ پیش از میلاد). سردار و سیاستمدار آتنی

و دوست سقراط. در خانه پسریکلس تربیت شد. به زیسمایی و سخنوری و ماجراجویی شهره بود. در رساله مهمانی از اشخاص اصلی است و وصفی دل‌انگیز از سقراط می‌دهد. در جنگ پلوپونزی به آتن خیانت کرد و با اسپارت متحد شد ولی دوباره به آتن روی آورد و در چند نبرد اسپارت را شکست داد. سرانجام قوای آتنی را به شکستی ننگین کشانید و از آن شهر گریخت و در فریگیه کشته شد. (مترجم)

4. Theages

ولی به رغم تلاشهای سقراط برای نجات او، فلسفه را ترك کرده و گریخته است. اکنون فلسفه بیکس و بیدفاع، گرفتار خواستگاران ناشایست شده است و نهایتاً «تنها چند تن مردان انگشت‌شمار باقی مانده‌اند که شایستگی بستگی با او را دارند.» با نظری که اکنون حاصل کرده‌ایم، ناگزیر باید انتظار داشته باشیم که غرض از «خواستگاران ناشایست»، آنتیس تنس و ایسوکراتس و اهل مکتب ایشان باشد (یعنی، چنانکه افلاطون در قطعه مهم و کلیدی راجع به شاه فیلسوف می‌گوید، همان کسانی که او می‌خواهد «بزور سرکوب شوند»). این انتظار با بعضی شواهد مستقل تأیید می‌شود [۵۶]. به همین وجه، باید انتظار داشته باشیم که آن «چند تن مردان انگشت‌شمار شایسته» شامل افلاطون و شاید برخی از یارانش (از جمله احتمالاً دیون) باشد. ادامه قطعه مورد بحث تقریباً جای شبهه باقی نمی‌گذارد که سخنان افلاطون درباره خودش است. می‌گوید [۵۷]:

کسی که متعلق به این گروه است... می‌تواند جنون جماعت و فساد عمومی کلیه امور اجتماعی و حکومتی را ببیند. فیلسوف... مانند کسی است که در قفس جانوران وحشی گرفتار شده است. او در ستمکاریهای جماعت شریک نخواهد شد؛ ولی چون در چنبر دنیای وحشیان افتاده است، نیرویش برای ادامه پیکار بتنهایی کافی نیست. پیش از آنکه بتواند برای شهرش و دوستانش منشأ خیر و فایده‌ای شود، به قتل خواهد رسید. از این رو، پس از آنکه همه این نکات را از نظر گذرانید، خاموش خواهد نشست و مساعی خویش را وقف کار خود خواهد کرد...

آزردگی و رنجشی که در این الفاظ تلخ و بغایت ناسقراطوار بیان شده است بوضوح نشان می‌دهد که کلام درباره خود افلاطون است [۵۸]. ولی برای درک کامل این اعتراف شخصی، باید آن را با گفته زیر مقایسه کرد:

موافق طبیعت نیست که ناوبر ماهر و کارآزموده به جاشوان خسام و ناآزموده التماس کند که فرماندهی او را بپذیرند، یا مرد فرزانه بر در ارباب ثروت و مکتب به انتظار بنشیند... روش راستین و طبیعی آن است که بیمار، خواه

توانگر و خواه تنگدست، به درگاه طبیب بشتابید. به همینگونه، آنانکه به حکمرانی نیاز دارند باید در خانه کسی که می‌تواند حکم برانند حلقه بزنند و اگر فرمانروا ذره‌ای شایستگی داشته باشد، هرگز نباید دامن ایشان را بگیرد که فرمان او را بپذیرند.

کیست که چنین غرور شخصی بیکرانی را در این قطعه نشنود؟ افلاطون می‌گوید این منم، فرمانروای طبیعی شما، شاه فیلسوفی که می‌داند چگونه فرمان براند. اگر مرا می‌خواهید، شما باید به‌سوی من بیایید، و اگر پا بفشرد، ممکن است حکمرانی بر شما را بپذیرم. اما من دست به دامن شما نخواهم زد.

آیا او معتقد بود که خواهند آمد؟ جمهوری نیز مانند بسیاری از آثار بزرگ ادبی نشانه‌هایی بروز می‌دهد که نویسنده بتناوب گاه سرشار از امید به کامیابی، بوجود آمده [۵۹] و گاهی دستخوش یأس و نومیدی شده است. دست‌کم گهگاه افلاطون امید می‌بست که [خلق] خواهند آمد و موفقیت کتاب و آوازه حکمتش، به راهشان خواهد کشید. اما باز گریبان به این احساس می‌سپرد که [انبوه مردم] فقط به حمله‌های خشم‌آلود تحریک خواهند شد و او جز «موجی از خنده و بدنامی» - و شاید حتی مرگ - نصیبی نخواهد برد.

آیا او بلندپرواز بود؟ [یقیناً بود.] او به‌سوی ستارگان پر می‌کشید - به‌سوی خدا گونگی. گاهی از خود می‌پرسد که آیا بخشی از شوق به افلاطون ناشی از این امر واقع نیست که او بسیاری احلام نهران را به قالب بیان آورده است [۶۰]. حتی هنگامی که در رد جاه‌طلبی استدلال می‌کند، ناگزیر احساس می‌کنیم که جاه‌طلبی منبع الهام اوست. با قاطعیت می‌گوید [۶۱] که فیلسوف جاه‌طلب نیست و گرچه «سرنوشتش فرمانروایی است، از همه کمتر به حکمرانی اشتیاق دارد.» اما دلیلی که داده می‌شود این است که شأن فیلسوف اجل از حکومت است. کسی که با عالم غیب در اتصال بوده ممکن است از اوج آن قله‌ها به حضیض موجودات فانی فروآید و خود را به خاطر مصالح دولت فدا کند. او مشتاق نیست، ولی به عنوان منجی و حاکم طبیعی، آماده است که گام در راه بگذارد.

انسانهای فانی بیچاره به او نیازمندند. بدون او دولت محکوم به فناست زیرا تنها او به راز کشوربانی آگاه است - راز متوقف ساختن انحطاط... تصور می‌کنم باید به این واقعیت اذعان بیاوریم که در پس پرده حاکمیت شاه فیلسوف، سلطه‌جویی نهفته است. چهره زیبایی که از حاکم نگاشته شده، چهره خود نگارگر است. وقتی از بهت ناشی از این کشف درآمیدیم، آنگاه می‌توانیم نگاهی دوباره به این تصویر پر هیبت بیفکنیم، و اگر با کمی طعن و طنز سقراطی به خود قوت قلب دهیم، شاید دیگر آن را چندان هول‌انگیز نیابیم. شاید رفته رفته سیمای بشری و ضعف انسانی آن را تشخیص دهیم. شاید حتی اندک اندک کمی به حال افلاطون رقت بیاوریم که مجبور شد به جای تأسیس نخستین سلطنت فلسفی، به دایر کردن نخستین کرسی استادی فلسفه قناعت کند و هرگز نتوانست رؤیایی را که در سر داشت - یعنی مثال شاهواری را که از روی تصویر خودش نقش زده بود - تحقق ببخشد. و حال که با معجون طعن و طنز نیرو گرفته‌ایم، شاید حتی بین داستان افلاطون و حکایت سگ داکسونت بیربخت^۱ که ناهشیار فلسفه افلاطون را به هجو می‌گیرد، مشابهتی غم‌انگیز ببینیم - قصه تونو^۲، آن سگ دانمارکی تنومند، که از روی تصویر خودش، تصویری شاهوار از «سگ کبیر» حاصل می‌کند (ولی خوشبختانه عاقبت درمی‌یابد که «سگ کبیر» خود اوست) [۶۳].

چه یادگار عظیمی است این تصور شاه فیلسوف از حقارت انسانی. چه تضادی است بین این تصور و سادگی و آدمیت سقراط که دولتمردان را از خطر خیره شدن در برابر زرق و برق قدرت و برتری و فرزاندگی خودشان برحذر می‌داشت و می‌کوشید آنچه را از همه بیشتر اهمیت داشت به آنان بیاموزد و پندشان دهد که ما همگی آدمیزادگانی ضعیف و شکننده‌ایم. چه سقوط و نزولی از آن جهان طنز و عقل و راستی به خطه پادشاهی دانای افلاطونی که قدرت جادوگرانه‌اش او را بر انسانهای عادی برتری می‌

۱. *The Ugly Dachshund*. داکسونت سگ کوچکی از نژاد آلمانی است، با تنه دراز و گوشهای بلند آویزان و دست و پای کوتاه، که به سبب این شکل و ریخت به سگ سوسی هم معروف است. (مترجم)

بخشد - اما نه چندان برتری و رفعتی که از دروغ چشم بپوشد یا از کسب و کار شمنها - یعنی افسون‌فروشی و افسون‌پروری به بهای سلطه‌جویی بر هم‌نوعان - غافل بماند.

اول باید همه چیز را خرد کرد. پیش از آنکه
 بشود ذره‌ای خوبی و پاکی وارد دنیا کرد، این تمدن
 لعنتی ما باید بساطش جمع شود.

مورلان در کتاب «خانواده
 تیبو» نوشته روثه مارتین دوسار^۱

در ذات برنامه افلاطون، شیوه برخورد خاصی نسبت به سیاست
 وجود دارد که، به اعتقاد من، بغایت خطرناک است و تحلیل آن از نظر
 مهندسی اجتماعی عقلانی، اهمیت عملی بسیار دارد. برخورد افلاطونی
 منظور نظر مرا می‌توان شیوه مهندسی ناکجاآبادی توصیف کرد، در مقابل
 قسم دیگری از مهندسی اجتماعی که من آن را یگانه شیوه عقلانی می‌شمارم
 و ممکن است به آن مهندسی تدبیری یا جزء بجزء نام داد. شیوه برخورد
 ناکجاآبادی هنگامی خطرناکتر می‌شود که بنظر برسد تنها شق واضح در
 برابر مذهب تمام عیار اصالت تاریخ است. غرض از چنین مذهب،
 برخوردی از بیخ و بن اصالت تاریخی است که به معنای ضمنی ناتوانی ما
 از تغییر مسیر تاریخ باشد. در عین حال، چنین می‌نماید که برخورد
 ناکجاآبادی، مکملی ضروری برای مکتب اصالت تاریخی میانه‌روتری
 مانند اصالت تاریخ افلاطون نیز هست که میدان را برای مداخله
 انسان باز می‌گذارد.

شیوه برخورد ناکجاآبادی را می‌توان چنین توصیف کرد. هر عمل
 عقلانی باید هدفی داشته باشد. هر چه شخص آگاهانه‌تر و به شیوه‌ای

1. Mourlan in Roger Martin du Gard, *Les Thibaults*.

همسازتر و خالصی از تضادتر به دنبال هدف برو و هر چه وسایل نیل به هدف را بیشتر مطابق با غایت تعیین کند، به همان تناسب عملش عقلانیتر است. بنابراین، اگر بخواهیم عقلانی عمل کنیم، نخستین کاری که باید انجام دهیم انتخاب هدف است. همچنین باید در تعیین هدف دقت کنیم و بوضوح آن را از هدفهای واسطه یا جزئی تمیز بگذاریم که در واقع فقط وسایل یا گامهایی در راه نیل به غایت نهایی هستند. اگر از این فرق غفلت کنیم، حتماً از این سؤال نیز غفلت خواهیم کرد که آیا احتمال دارد این هدفهای جزئی به پیشبرد غایت نهایی کمک کنند یا نه و، در نتیجه، لزوماً از اینکه عقلانی عمل کنیم باز خواهیم ماند. این اصول، اگر در عرصه فعالیت سیاسی بکار رود، اقتضا می‌کند که پیش از دست‌زدن به هرگونه اقدام عملی، اول هدف سیاسی نهایی را که همان دولت مثالی یا آرمانی باشد، تعیین کنیم. فقط هنگامی که دست‌کم خطوط کلی این هدف نهایی تعیین شده باشد و طرح جامعه‌ای که هدف ماست در دست باشد، می‌توانیم به سنجش بهترین راهها و وسایل تحقق هدف مورد نظر پردازیم و نقشه‌ای برای اقدامات عملی تهیه کنیم. اینهاست مقدمات ضروری هرگونه حرکت عقلانی در عرصه سیاست عملی، بویژه در زمینه مهندسی اجتماعی.

این باختصار آن شیوه برخورد در روش‌شناسی است که من آن را مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی نام نهاده‌ام [۱]. شیوه‌ای است هم مقنع و هم جذاب. در واقع، درست همان نوع برخورد روش‌شناختی است که باید همه کسانی را که یا تحت تأثیر پیشداوریهای اصالت تاریخی نیستند یا در برابر آن پیشداوریه‌ها واکنش ابراز می‌کنند، به سوی خود بکشد. این امر نه تنها خطر شیوه مذکور را افزایش می‌دهد، بلکه ضرورت بیشتری برای انتقاد از آن پیش می‌آورد.

پیش از آنکه به انتقاد تفصیلی از مهندسی ناکجاآبادی پردازم، می‌خواهم شیوه برخورد دیگری، یعنی مهندسی تدریجی یا جزء به جزء را به اجمال شرح دهم. از لحاظ روش‌شناختی، به گمان من، این شیوه‌ای است درست. سیاستمداری که این روش را اختیار می‌کند، ممکن است نقشه جامعه را در ذهن داشته باشد یا نداشته باشد؛ ممکن است به اینکه نوع بشر سرانجام روزی دولت مثالی و آرمانی را تحقق بخشد و به

سعادت و کمال در این دنیا دست یابد، امیدوار باشد یا نباشد. اما می‌داند که کمال، اگر اصولاً دستیاب باشد، بسیار دور است؛ می‌داند که هر نسلی از بشر و، بنابراین، هر انسان زنده، ادعای حقی دارد که شاید به سبب نبودن هر گونه وسیله برای خوشبخت کردن دیگران از طریق نهادهای بیش از آنکه حق خوشبخت شدن باشد، حق بدبخت نشدن است هر جا که بدبختی قابل اجتناب باشد. آدمیان به خود حق می‌دهند که بخواهند، اگر به رنج و محنت دچار شدند، هر گونه یاری ممکن به آنها رسانده شود. بنابراین، کسی که مهندسی تدریجی یا جزء بجزء را پیشه می‌سازد، روشی اختیار می‌کند برای جستجو و مبارزه با بزرگترین و عاجلترین بدیهای گریبانگیر جامعه، نه جستجو و مبارزه در راه بزرگترین خیر نهایی برای آن [۲]. این تفاوت به هیچ رو تفاوتی صرفاً لفظی نیست، بلکه حایز نهایت اهمیت است. تفاوت بین يك روش معقول بهسازی وضع آدمی است و روش دیگری که اگر واقعاً به آزمایش درآید، بآسانی ممکن است به افزایش تحمل‌ناپذیر رنج و محنت انسانی بینجامد. تفاوت میان روشی است که در هر لحظه قابل اعمال است و روش دیگری که طرفداری و مدافعه از آن بآسانی امکان دارد به وسیله‌ای مبدل گردد برای اینکه اقدام دائماً تا تاریخ دیگری در آینده که اوضاع و احوال مساعدتر شود، به تعویق بیفتد. تفاوت یگانه روشی است که تا کنون در هر زمان و هر مکان (از جمله، چنانکه دیده خواهد شد، در روسیه) واقعاً با موفقیت همراه بوده است، با روش دیگری که هر وقت به آزمون درآمده فقط به خشونتگری به جای توسل به عقل انجامیده و اگر به ترك خود آن روش نیز منتهی نشده، به هر حال به ترك طرح اصلی منجر گشته است.

کسی که شیوه مهندسی تدریجی را پیش می‌گیرد، می‌تواند در طرفداری از روش خویش چنین ادعا کند که مبارزه منظم با رنج و بیعدالتی و جنگ بمراتب بیشتر احتمال دارد با تصویب و موافقت عده کثیری از مردم روبرو شود و مورد پشتیبانی قرار بگیرد تا مبارزه در راه احراز يك آرمان. وجود آفات و بدیهای اجتماعی - یعنی آنگونه اوضاع و احوالی در جامعه که بسیاری از مردم در آن شرایط به رنج و محنت دچارند - به نسبت بهتر احراز می‌شود. کسانی که رنج می‌کشند خود می‌توانند در این باره

داوری کنند و دیگران نمی‌توانند منکر شوند که نمی‌خواهند جای خود را با آنان عوض کنند. اما استدلال دربارهٔ يك جامعهٔ آرمانی بینهایت دشوارتر است. زندگی اجتماعی چنان پیچیده است که نادرند یا اصلاً نیستند کسانی که بتوانند دربارهٔ يك نقشهٔ مهندسی اجتماعی به مقیاس عظیم قضاوت کنند - یعنی اینکه آیا چنین نقشه‌ای عملی است، آیا به بهبود حقیقی خواهد انجامید، آیا مستلزم چه قسم زحمت و مشقتی است، و آیا کدام وسایل برای تحقق آن ممکن است مورد نیاز باشد. در مقابل، نقشه‌های مهندسی تدریجی یا جزء بجزء نسبتاً ساده‌ترند. نقشه‌هایی هستند مربوط به هر نهاد انتهایی، مانند تأمین بیمهٔ درمانی و بیکاری یا تأسیس هیأت‌های داوری یا طرح‌ریزی بودجه به منظور مبارزه با کساد اقتصادی یا اصلاح آموزش و پرورش[۳]. اگر چنین نقشه‌ها غلط از آب درآمدند، لطمهٔ چندان بزرگی وارد نشده‌است و تعدیل و تنظیم مجددشان دشوار نیست؛ خطر کمتری همراه دارند و، به این جهت، آنچنان محل مناقشه و منازعه نیستند. آسانتر است دربارهٔ بدیهای موجود و وسایل مبارزه با آنها به توافق معقول رسید تا دربارهٔ خیر و نیکی آرمانی و وسایل تحقق آن. از این‌رو، امید بیشتری هست که با کاربرد روش تدریجی یا جزء بجزء بتوانیم بر بزرگترین مشکل عملی در راه هرگونه اصلاح معقول سیاسی چیره شویم - یعنی این مشکل که برای اجرای برنامهٔ مورد نظر، به جای خشونتگری و پیروی از هیجانات، به عقل متوسل شویم. این امکان بوجود می‌آید که به سازشی^۱ معقول برسیم و، بنابراین، بتوانیم بهسازی مطلوب را به روشهای دموکراتیک عملی کنیم. («سازش» کلمهٔ زشتی شده‌است، ولی مهم است که استعمال صحیح آن را یاد بگیریم. نهادها ناگزیر باید در نتیجهٔ سازش با شرایط و منافع و غیره بوجود آیند، ولی همهٔ ما باید از لحاظ فردی در برابر این قسم نفوذ ایستادگی کنیم).

در مقابل، تلاشی که به شیوهٔ ناکجاآبادی صورت بگیرد و بخواهد با استفاده از نقشهٔ تمام جامعه، دولتی آرمانی یا مثالی تأسیس کند، مقتضی حکومت متمرکز و نیرومند عده‌ای قلیل خواهد بود و، بنابراین، احتمالاً به دیکتاتوری خواهد انجامید[۴]. به نظر من، این یکی از ایرادات به شیوهٔ

برخورد ناکجاآبادی است، زیرا، چنانکه در فصل مربوط به اصل دهری کوشیدم نشان دهم، حکومت اقتدارگرا، مذمومترین شکل حکومت است. برخی نکاتی که در آن فصل ذکر نشد، دلایلی حتی مستقیمتر علیه شیوه برخورد ناکجاآبادی بدست می‌دهد. همانگونه که توكويل^۱ بیش از صد سال پیش ملاحظه کرد[۴]، یکی از مشکلات کار دیکتاتور خیرخواه این است که تعیین کند آیا اقداماتش با نیت خیرخواهانه‌اش مطابقت دارد یا نه. مشکل از این امر واقع سرچشمه می‌گیرد که اقتدارگرایی مستلزم جلوگیری از انتقاد است. بنابراین، دیکتاتور خیرخواه باآسانی حاضر نیست بپذیرد که کسی درباره اقدامات او زبان به شکایت بگشاید. از سوی دیگر، او نخواهد توانست بدون اینگونه بازسنجی^۲ بفهمد که آیا با اقداماتی که بعمل می‌آورد، هدف خیرخواهانه مطلوب حاصل می‌شود یا نه. برای کسی که دست‌بکار مهندسی ناکجاآبادی است وضع ناگزیر از این هم بدتر است. بازسازی جامعه کار بزرگی است که لزوماً موجب ناراحتی بسیار برای عده زیادی به مدتی دراز خواهد شد. از این رو، مهندس ناکجاآبادی باید بسیاری شکایتها را ناشییده بینگارد و در واقع باید گفت کارش ایجاب می‌کند که جلو اعتراضهای نامعقول را بگیرد (و مانند لنین بگوید: «کسی نمی‌تواند بدون شکستن چند تخم مرغ، املت درست کند.») اما همینکه به این کار دست زد، بدون استثنا باید جلو انتقادهای معقول را نیز بگیرد. مشکل دیگر مهندسی ناکجاآبادی، مسأله جانشینی دیکتاتور است. در فصل هفتم، بعضی از جنبه‌های این مسأله را ذکر کردم. مهندسی ناکجاآبادی مشکلی پیش می‌آورد قابل مقایسه ولی حتی خطرتر از مشکل جبار خیر-خواهی که می‌کوشد جانشینی مثل خودش خیرخواه پیدا کند. (رجوع کنید به یادداشت ۲۵، فصل هفتم.) با توجه به دامنه پهن‌تر چنین کار مهم ناکجاآبادی، بسیار نامحتمل است که هدفهای آن تنها در عمر يك مهندس اجتماعی یا گروهی از چنین مهندسان به حقیقت پیوندد. اگر جانشینان

۱. Alexis de Tocqueville (۵۹ - ۱۸۵۵). مورخ و متفکر سیاسی فرانسوی و صاحب دو کتاب معروف رژیم سابق و انقلاب و دموکراسی در امریکا. (مترجم)

2. check

نیز همان آرمان را دنبال نکنند، تمام رنج و مشقتی که مردم به خاطر آن تحمل کرده‌اند، احتمالاً بر باد خواهد رفت.

تعمیم این استدلال، به انتقاد دیگری از شیوه برخورد ناکجا آبادی منجر می‌شود. پیداست که این شیوه تنها بشرطی می‌تواند ارزش عملی داشته باشد که مسلم بدانیم نقشه اصلی، شاید فقط با بعضی تعدیلات، تا پایان همچنان اساس کار باقی خواهد بود. ولی انجام کار به زمان نیاز دارد. زمان، زمان انقلاب است، هم انقلاب سیاسی و هم انقلاب روحی و معنوی؛ زمان آزمایش‌ها و تجربه‌های جدید در عرصه سیاست است. بنابر این، باید انتظار داشت که اندیشه‌ها و آرمان‌ها تغییر کنند. آنچه در نظر مردمی که نقشه اصلی را کشیدند دولت آرمانی نمودار می‌شد، ممکن است در چشم جانشینانشان آنطور ننماید. اگر این فرض را بپذیریم، شیوه برخورد مورد بحث یکسره فرومی‌ریزد. اگر تصدیق کنیم که هدف ممکن است در جریان حصول به‌طور قابل ملاحظه تغییر کند، روشی بیهوده و عبث است که نخست به تعیین هدف نهایی سیاسی پردازیم و سپس حرکت به سوی آن را آغاز کنیم. در هر لحظه ممکن است معلوم شود که گام‌هایی که تاکنون برداشته‌ایم در واقع ما را از وصول به هدف جدید دور می‌کرده است. و اگر جهت حرکتمان را مطابق با هدف تازه تغییر دهیم، این بار هم باز در معرض همان خطر هستیم. پس به‌رغم همه جانفشانی‌هایی که کرده‌ایم، ممکن است هرگز بجایی نرسیم. کسانی که يك گام به‌سوی آرمانی دور دست را به حصول سازش‌های تدریجی مرجح می‌شمارند باید بیاد داشته باشند که اگر آرمان خیلی دور باشد، ممکن است تشخیص این امر دشوار شود که آیا گام برداشته‌شده به‌سوی آن بوده یا به‌دور از آن. این امر بخصوص هنگامی صادق است که مسیر روی خط زیگ‌زاگ یا، به اصطلاح هگل، با گام‌های «دیالکتیکی» پیش برود یا از اصل بوضوح برنامه‌ریزی نشده باشد. (این مسأله ارتباط پیدا می‌کند با سؤال قدیمی و قدری کودکانه‌ای که می‌پرسد هدف تا کجا می‌تواند وسیله را توجیه کند، سوای این ادعا که هیچ هدفی هرگز نمی‌تواند تمام وسایل را توجیه کند، تصور می‌کنم هدف اگر بالنسبه مشخص و قابل حصول باشد، ممکن است بعضی اقدامات موقت را توجیه کند، ولی آرمانی

دور دست هیچ‌گاه قادر به توجیه چنین چیزی نیست [۶]. پس می‌بینیم که تنها راه نجات شیوه برخورد ناکجاآبادی، اعتقاد افلاطون‌وار به آرمانی یگانه و مطلق و دگرگون نشدنی است، به اضافه دو فرض دیگر: یعنی مسلم شمردن وجود بعضی روشهای عقلانی برای تعیین قطعی و همیشگی اینکه (الف) این آرمان چیست و (ب) بهترین وسایل حصول آن کدام است. فقط چنین فرضهای دور و دراز می‌تواند مانع از این شود که بگوییم روش‌شناسی ناکجاآبادی بکلی پیهوده و عبث است. ولی حتی خود افلاطون و پر حرارت‌ترین افلاطونیان نیز اذعان دارند که فرض (الف) یقیناً درست نیست و هیچ روش عقلی برای تعیین هدف نهایی وجود ندارد و اگر چنین چیزی موجود باشد، صرفاً قسمی شهود است. بنابراین، با توجه به فقدان روشهای عقلانی، هرگونه اختلاف عقیده بین مهندسان ناکجاآبادی بناچار باید به استفاده از قدرت به جای عقل یعنی به خشونتگری بینجامد. هر پیشرفتی هم که در هر جهت معین حاصل شود، به رغم روش اتخاذ شده حاصل می‌گردد نه به سبب آن. فی‌المثل، موفقیت بدست آمده ممکن است به علت برتری و گرانیگی رهبران باشد. اما نباید فراموش کنیم که رهبران برتر و گرانیگه تنها از حسن تصادف بوجود می‌آیند نه با روشهای عقلی.

فهم صحیح این انتقاد حایز اهمیت است. انتقاد من از آرمانها بر مبنای این ادعا صورت نمی‌گیرد که هیچ آرمانی هرگز تحقق‌پذیر نیست و آرمان همیشه باید به صورت [رؤیایی] ناکجاآبادی باقی بماند. چنین انتقادی فاقد اعتبار خواهد بود زیرا بسیاری چیزها به حقیقت پیوسته‌است که روزگاری جزماً اظهار می‌شد تحقق‌پذیر نیست، مانند تأسیس نهادهایی برای تأمین آرامش مدنی، یعنی برای جلوگیری از بزهکاری در ددون کشور. و فکر نمی‌کنم تأسیس نهادهای مشابهی برای جلوگیری از بزهکاری در سطح بین‌المللی، یعنی تجاوز مسلحانه و باج‌خواهی، با اینکه غالباً رؤیایی ناکجاآبادی لقب می‌گیرد، چندان دشوار باشد [۷]. ولی چیزی که از آن به عنوان مهندسی ناکجاآبادی انتقاد می‌کنم، بازسازی سراسر جامعه را توصیه می‌کند، یعنی تغییرات دامنهداری که به علت تجارب محدود ما، محاسبه پیامدهای عملی آن دشوار است. مهندسی ناکجاآبادی مدعی برنامه‌ریزی عقلانی برای

تمام جامعه است حال آنکه شناخت واقعی مورد لزوم برای عملی کردن چنین ادعای بلند پروازانه‌ای در اختیار ما نیست. ما نمی‌توانیم صاحب چنین شناختی شویم زیرا در این قسم برنامه‌ریزی از تجربه عملی کافی برخوردار نیستیم و شناخت امور واقع باید بر اساس تجربه استوار باشد. در حال حاضر، دانش جامعه‌شناختی لازم برای مهندسی به‌مقیاس کلان وجود ندارد.

مهندس ناکجا آبادی ممکن است با در نظر گرفتن این انتقاد، نیاز به تجربه عملی و لزوم تکنولوژی اجتماعی مبتنی بر اینگونه تجربه را بپذیرد. اما استدلال خواهد کرد که اگر بنا باشد از انجام آزمایشهای اجتماعی خود داری کنیم، که تنها راه بدست آوردن تجربه عملی مورد نیاز است، هرگز شناخت بیشتری از این امور کسب نخواهیم کرد. و ممکن است اضافه کند که مهندسی ناکجا آبادی چیزی نیست مگر کاربرد روش آزمایشی در مورد جامعه. ممکن نیست بدون پیش آوردن تغییرات دامنه‌دار، دست به آزمایش زد. و به علت خصلت خاص جامعه امروزی با چنین توده‌های عظیم مردم، اینگونه آزمایشها باید به مقیاس کلان باشد. فی‌المثل، آزمایشی که بخواهد در زمینه سوسیالیسم صورت گیرد، اگر به یک کارخانه یا یک روستا یا حتی یک ناحیه محدود شود، هرگز آن اطلاعات مبتنی بر واقع را که اینچنین مورد نیاز فوری ماست، بدست نخواهد داد.

اینگونه استدلالها به طرفداری از مهندسی ناکجا آبادی، نمایانگر پیشداوری خاصی است که همانقدر که اصحاب فراوان دارد، نامعتبر و غیرقابل دفاع است. پیشداوری عبارت از این است که آزمایشهای اجتماعی باید «به مقیاس کلان» باشند و اگر بناست در شرایط واقعی صورت بپذیرند، باید کل جامعه را در بر گیرند. اما آزمایشهای اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء را نیز می‌توان در شرایط واقعی و در میانه جامعه صورت داد منتها «به مقیاس کوچک» و بدون برپا کردن انقلاب در جامعه. در واقع ما پیوسته به انجام چنین آزمایشها مشغولیم. ایجاد نوع جدیدی بیمه عمر یا بستن قسم تازه‌ای مالیات یا اصلاحات کیفری، همه آزمایشهایی اجتماعی است که بدون تغییر دادن شکل عمومی جامعه،

در سراسر آن بازتابهایی از خود باقی می‌گذارد. حتی کسی که مغایزه جدیدی باز می‌کند یا جایی در تئاتر ذخیره می‌کند، مشغول انجام قسمی آزمایش اجتماعی به مقیاس کوچک است. تمام شناخت ما از اوضاع و احوال اجتماعی بر اساس تجربه حاصله از انجام چنین آزمایش‌هاست. مهندس ناکجاآبادی طرف مقابل ما حق دارد تاکید کند که اگر آزمایشی در زمینه سوسیالیسم در شرایط آزمایشگاهی - مثلاً در یک روستای جدا و مجزا - صورت بگیرد فاقد ارزش است زیرا ما می‌خواهیم بدانیم در شرایط عادی اجتماعی در جامعه چگونه از آب درمی‌آید. ولی همین مثال نشان می‌دهد که پیشداوری مهندس ناکجاآبادی، از کجا آب می‌خورد. اعتقاد راسخ او این است که وقتی ما آزمایشی با جامعه انجام می‌دهیم، باید ساختار آن را سراسر به قالبی جدید بریزیم. بنابراین، یگانه آزمایش محدودتر و کوچکتری که در تصور او می‌گنجد آزمایشی است که کل ساختار آن جامعه کوچک را به قالب جدید بریزد. ولی آموزنده‌ترین نوع آزمایش آن است که هر دفعه یک نهاد اجتماعی را تغییر دهیم، زیرا فقط از این راه می‌آموزیم که چگونه نهادها را در چارچوب دیگر نهادها جا بیندازیم و چگونه تنظیم و میزانشان کنیم که مطابق با نیت ما کار کنند. تنها از این راه می‌توانیم بدون ایجاد بازتابهای وخیمی که بناچار اراده معطوف به اصلاحات آینده را بخطر می‌اندازد، مرتکب اشتباه شویم و از اشتباهاتمان تجربه بیاموزیم. وانگهی، روش ناکجاآبادی ناگزیر به دلبستگی و علاقه جزئی به نقشه‌ای می‌انجامد که به خاطر آن فداکاریهای بیشمار شده است. موفقیت در آزمایش با منافع بزرگ گره می‌خورد. هیچ‌یک از این امور به عقلانی بودن و ارزش علمی آزمایش کمکی نمی‌کند. ولی روش تدریجی یا جزء بجزء اجازه می‌دهد آزمایشهای مکرر بعمل آوریم و پیوسته به تعدیل و تنظیم مجدد دست بزنیم و حتی ممکن است به آن وضع مطلوب بینجامد که سیاستمداران به جای اینکه بکشند با دلیل تراشی اشتباهاتشان را موجه جلوه دهند و ثابت کنند که همیشه حق با آنها بوده است، رفته رفته به جستجوی خطاهای خود بپردازند. این - و نه آن برنامه‌ریزی به سبک ناکجاآبادی و پیشگویی تاریخی - به معنای وارد کردن روش علمی در سیاست خواهد بود، زیرا تمام راز روش علمی در آمادگی برای تجربه آموختن از خطاهاست [۸].

این نظرها را، به اعتقاد من، می‌توان با مقایسهٔ مهندسی اجتماعی با مثلاً مهندسی مکانیک بیشتر تقویت کرد. مهندس ناکجاآبادی البته مدعی خواهد شد که مهندسان مکانیک گاهی ماشین‌آلات بسیار پیچیده را یکجا طرح‌ریزی می‌کنند و نقشه‌هایی می‌کشند که ممکن است نه تنها شامل نوع خاصی ماشین بلکه حتی تمام کارخانهٔ سازندهٔ آن باشد و از پیش طرح ماشین و کارخانه را با هم بدهند. پاسخ من چنین خواهد بود که مهندس مکانیک قادر به همهٔ این کارهاست زیرا تجربهٔ کافی در اختیار دارد که عبارت باشد از نظریه‌هایی که با آزمایش و خطا^۱ درست شده‌است. این بدان معناست که او می‌تواند طرح‌ریزی کند زیرا قبلاً^۲ مرتکب همهٔ قسم اشتباه شده‌است، یا، به عبارت دیگر، به سبب اینکه به تجربه‌ای که با کاربرد روش تدریجی یا جزء‌بجزء کسب کرده متکی است. ماشین جدید او ثمرهٔ بسیاری بهبودهای کوچک کوچک است. معمولاً^۳ اول مدلی در اختیار دارد و فقط پس از آنکه بارها و بارها بخشهای مختلف آن را جزء‌بجزء تنظیم و میزان کرد، وارد مرحلهٔ تهیهٔ طرحهای نهایی برای تولید می‌شود. به همین‌گونه، طرحی که برای تولید ماشین مورد نظر تهیه می‌کند نیز تجربه‌های بسیار را در بر می‌گیرد، یعنی همان اصلاحات تدریجی یا جزء‌بجزء که در کارخانه‌های قدیم‌تر بعمل آمده‌است. روش درست^۴ یا به مقیاس کلان فقط هنگامی عملی است که قبلاً^۵ روش تدریجی، تجربه‌های جزء‌بجزء فراوان به ما داده باشد، و تازه آن وقت هم تنها در قلمرو همان تجربه‌ها بکار می‌خورد. کمتر صاحب کارخانه‌ای حاضر است بدون آنکه اول مدلی بسازد و بعد اندک اندک تا حد امکان با تعدیل و تنظیم مکرر، آن را «از کار درآورد»، صرفاً بر اساس یک نقشه وارد مرحلهٔ تولید یک موتور جدید شود حتی اگر بزرگترین متخصص این نقشه را کشیده باشد.

شاید سودمند باشد مقایسه‌ای انجام دهیم بین انتقادی که در اینجا از اصالت تصور [= ایده‌آلیسم] افلاطون در زمینهٔ سیاست بعمل آمد و انتقاد مارکس از آنچه او «ناکجاآبادگرایی» می‌نامد. قدر مشترک انتقاد من و مارکس این است که ما هر دو طالب واقع‌بینی بیشترییم. هر دو بر این باوریم که طرحهای ناکجاآبادی هرگز بدانگونه که به تصور آمده‌اند

1. trial and error

2. wholesale method

به حقیقت نخواهند پیوست، زیرا تقریباً هیچ عمل اجتماعی هرگز نتیجه مورد انتظار را دقیقاً بسار نمی آورد. (به عقیده من، این امر شیوه برخورد تدریجی یا جزء بجزء را مخدوش نمی کند چون در اینجا ما در ضمن عمل یاد می گیریم - یا لاقلاً باید یاد بگیریم - و نظریاتمان را تغییر می دهیم.) اما بسیاری اختلافات نیز [میان من و مارکس] وجود دارد. نکته ای که بنسبت درک می شود این است که مارکس وقتی علیه ناکجاآبادگرایی استدلال می کند، هرگونه مهندسی اجتماعی را محکوم می شمرد. او ایمان به طرح ریزی عقلانی نهادهای اجتماعی را یکسره مخالف با واقع بینی می داند و محکوم می کند زیرا می گوید جامعه باید مطابق قوانین تاریخ رشد کند نه مطابق برنامه های عقلانی ما. مارکس بر آن است که تنها کاری که از ما ساخته است، تخفیف درد زایمان^۱ فرایندهای تاریخی^۲ است. به سخن دیگر، او موضع و نگرشی از بیخ و بن اصالت تاریخی و مخالف با هرگونه مهندسی اجتماعی اتخاذ می کند. اما یک عنصر در ناکجاآبادگرایی وجود دارد که مختص شیوه برخورد افلاطون است و شاید مهمترین عنصر از عناصری باشد که مورد حمله من قرار گرفته است و مع هذا با مخالفت مارکس روبرو نمی شود. منظور، دامنه پهنای ناکجاآبادگرایی و جهد آن برای دست و پنجه نرم کردن با تمامی جامعه است بنحوی که هیچ گوشه آن دست نخورده نماند. به عبارت دیگر، اعتقاد راسخ به این است که باید به ریشه شر گریبانگیر جامعه برسیم و اگر بخواهیم، به قول دو گار، «خوبی و پاکی وارد دنیا بکنیم»، هیچ چیز جز ریشه کن کردن کامل نظام اجتماعی مقصر [در این مفسد] برای انجام مقصود کفایت نخواهد کرد. مختصر آنکه [این عنصر به معنای] «ادیکالیسم»^۳ سازش ناپذیر در ناکجاآبادگرایی است. (خواننده توجه خواهد

1. birthpangs 2. historical processes

۳. radicalism [مشتق از لاتین radix = ریشه]. رادیکالیسم، چنانکه نویسنده خود نیز می گوید، به دو معناست. به معنای لغوی، دال بر هواداری از تغییرات اساسی در بنیادهای سیاسی و اجتماعی است یا همان نفوذ به بیخ و بن مفسد و ریشه کن کردن آنها. این مفهوم «تندرو» یا «افراطی» را پوپر به مکتبهای افلاطون و مارکس نسبت می دهد. معنای اصطلاحی و ملایمتر، دلالت ←

کرد که من این اصطلاح را نه به مفهوم جاری قسمی «ترقیخواهی لیبرال»^۱، بلکه به مفهوم اصلی و لغوی بکارمی‌برم برای مشخص کردن موضعی که طرفدار «نفوذکردن به ریشه امور» است. افلاطون و مارکس هر دو در رؤیای انقلابی توفنده هستند که سراسر جهان اجتماعی را از ریشه دگرگون کند.

این دامنه پهن‌آور، این رادیکالیسم افراطی در شیوه برخورد افلاطون (و همچنین مارکس)، به اعتقاد من مرتبط با زیباپرستی^۲ نهفته در آن شیوه است، یعنی شوق ساختن جهانی نه فقط اندکی بهتر و کمی عقلانیتر از دنیای ما، بلکه جهانی بری از همه زشتیهای آن؛ نه لحافی چهل تکه^۳ یا مرقعی کهنه، بلکه جامه‌ای سراپانو و جهانی جوان و برآستی زیبا^۴. این زیباپرستی کاملاً قابل فهم است؛ در واقع تصور می‌کنم بیشتر ما کمی دچار اینگونه احلام کمال‌جویی باشیم. (امیدوارم بعضی از دلایل این ابتلا در فصل بعد روشن شود.) اما این شور و شوق زیباپرستانه تنها بشرطی ارزش پیدا می‌کند که عنوانش به دست عقل و احساس مسؤولیت و انگیزه‌ای بشردوستانه برای یآوری به دیگران باشد و گر نه خطرناک است و احتمال دارد به صورت نوعی نوروژ^۵ و هیستری درآید.

این زیباپرستی هیچ کجا قویتر از نوشته‌های افلاطون نمایان نشده است. افلاطون هنرمند^۶ بود و، مانند بسیاری از بهترین هنرمندان، می

→ بر طرفداری از اصلاحات معتدل دارد؛ بدانگونه که مثلاً لیبرالهای اصلاح طلب بریتانیا از نیمه دوم سده هجدهم به بعد خواهان آن بوده‌اند. البته می‌توان گفت که اصلاحات منظور نظر این دسته نیز چنان در آغاز «ریشه‌ای» جلوه‌گر می‌شده که آن هم به معنای حقیقی بوده است. (مترجم)

1. «liberal progressivism»

2. aestheticism

۳. crazy quilt. مجازاً به معنای شرب الیهود یا آتش شله قلمه کار؛ به معنای نیمتنه پنبه‌دوزی شده‌ای که زیر زره می‌پوشیده‌اند نیز هست که گویا در فارسی به آن غژاکنند می‌گفته‌اند. (مترجم)

۴. neurosis. قسمی اختلال عصبی یا به اصطلاح بعضی از مترجمان، روان‌نژندی. (مترجم)

5. artist

کوشید مدل یا «اصل ایزدی» کارش را در نظر مجسم کند و از روی آن با امانت «نسخه» بردارد. خیلی از گفته‌های او که در فصل گذشته نقل شد، شاهد این نکته است. آنچه افلاطون به نام دیالکتیک وصف می‌کند، عمدتاً همان شهود عقلی جهان زیبایی ناب یا مجرد است. فیلسوفان آزموده و ورزیده او مردانی هستند که «حقیقت آنچه را زیبا و عادلانه و نیک است، دیده‌اند»^[۱۰] و می‌توانند آن را از آسمان به زمین بیاورند. در نظر افلاطون، هنر شاهوار^۱، همانا سیاست است. هنری است نه به مفهوم مجازی یا استعاری اداره کردن دیگران یا سر و صورت دادن به کارها، بلکه به مفهومی لغویتر و حقیقت‌تر. هنر تصنیف کردن و ساختن^۲ است، مانند هنر موسیقی یا نقاشی یا معماری. دولتمرد افلاطونی، به خاطر زیبایی، شهر می‌سازد.

ولی اعتراض من همین جاست. من معتقد نیستم که زندگی انسانها را می‌توان وسیله برآوردن کام هنرمند برای بیان [افکار و عواطف] قرار داد. بعکس، باید بخواهیم که به هر کس، در صورت تمایل، فرصتی داده شود که خودش زندگی خویش را شکل بدهد، البته تا جایی که این کار زیاد مزاحم دیگران نشود. ممکن است با کسانی که انگیزه زیباپرستی دارند بسیار احساس همدلی کنم، اما به گمان من هنرمند بهتر است برای بیان [افکار و عواطف]، قالب دیگری جستجو کند. من خواستار آنم که سیاست حتماً اصول مساوات و اصالت فرد را بر پای نگاه دارد. احلام زیبا [پرستانه] باید تسلیم ضرورت یاری‌رساندن به کسانی شود که رنج می‌کشند و به ستم و بیعدالتی گرفتارند، یعنی ضرورت ساختن نهادهایی که به اینگونه مقاصد خدمت کنند.^[۱۱]

رادی‌کالیسم تمام عیار افلاطون - یعنی طلب اقدامات یکجدا و پیر دامنه - با زیباپرستی او، رابطه نزدیک دارد. قطعه‌هایی که اکنون نقل می‌کنیم نمودار این خصلت اوست. افلاطون درباره «فیلسوفی که در اتصال با عالم الاهی است» سخن می‌گوید و نخست

1. Royal Art

۲. composition. به معنای لغوی اجزاء و عناصر را کنار هم گذاشتن و از مجموع آنها چیزی ساختن. (مترجم)

ی‌آباد آور می‌شود که ایسن فیلسوف «یکسره عنان به این انگیزه خواهد سپرد که... کشف آسمانی خویش را در قالب فرد و در قالب شهر تحقق ببخشد» - شهری که «هرگز روی سعادت نخواهد دید مگر آنکه طراحان آن هنرمندانی باشند که [عالم] الهی را سرمشق خود قرار دهند.» از «سقراط» افلاطونی دربارهٔ جزئیات [شیوه] طراحی [ایسن هنرمندان] سؤال می‌شود و او پاسخ می‌دهد که ایشان «از شهر و منش آدمیان همچون لوح^۲ استفاده خواهند کرد و، اول از همه، این لوح را پاک خواهند کرد، که به هیچ‌رو کار آسانی نیست. ولی نکته، درست همین جاست و در همین است که آنان با دیگران همگی فرق دارند، زیرا دست به هیچ کاری در مورد شهر یا فرد نخواهند زد (و هیچ قانونی تدوین نخواهند کرد) مگر آنکه لوحی پاک به‌دستشان سپرده‌شود یا خودشان آن را پاک کنند[۱۲].»

اینکه افلاطون هنگامی که از پاک کردن لوح سخن می‌گوید چه در نظر دارد، اندکی بعد توضیح می‌شود. گلاوکن می‌پرسد: «این کار چگونه ممکن است انجام شود؟» سقراط جواب می‌دهد: «هر شهروندی که بیش از ده سال داشته‌باشد باید از شهر بیرون رانده به‌جایی خارج شهر تبعید شود؛ کودکانی که بدینگونه از زیر نفوذ آداب و عادات پدران و مادرانشان بیرون می‌آیند و آزاد می‌شوند باید تحت سرپرستی قرار گیرند و در طریق [فلسفه راستین] و مطابق با قوانینی که توصیف کرده‌ایم تربیت شوند.» (بدیهی است، فیلسوفان از جمله شهروندانی نیستند که باید بیرون رانده شوند؛ هم آنان به عنوان مربی و معلم می‌مانند و هم ظاهراً غیر شهروندانی که باید وسایل رفاه آنان را فراهم کنند.) در کتاب هرد سیاسی نیز افلاطون به‌همین سیاق دربارهٔ فرمانروایان شاهانه‌ای که بر حسب علم شاهواد^۳ کشورداری فرمان می‌رانند سخن می‌گوید: «خواه اینان به پیروی از قانون حکومت کنند و خواه بدون قانون و چه رعیت؛

1. character

۲. پوپر ترجمه کرده‌است canvas که همان بوم نقاشی است. چون مترجمان ما تا جایی که اطلاع داریم همه «لوح» ترجمه کرده‌اند، ما هم همین قسم اصطلاح کردیم که گمان می‌رود به مقصود افلاطون نیز نزدیکتر باشد. (مترجم)

3. Royal Science

4. subjects

راضی باشد و چه نباشد... و اعم از اینکه کشور را به خاطر سود خود آن با کشتن برخی از شهروندان پاکسازی کنند یا با بیرون راندن [یا «نفی بلد»] - تا هنگامی که به متابعت از علم و عدالت پیش بروند و... دولت را نگاهدارند و به نسبت آنچه بود بهتر کنند، این شکل حکومت باید تنها نوعی اعلام شود که درست و بحق است.»

چنین است شیوه‌ای که سیاستمدار هنرمند باید بر حسب آن عمل کند و پیش‌برود. این است معنای پاک کردن لوح. او باید نهادها و سنتهای موجود را از ریشه برکند. باید بیالاید و بزدايد و بیرون براند و نفی بلد کند و بکشد. (اصطلاح هولناک امروزی برای بیان این معنا، «تصفیه» است.) اظهارات افلاطون در واقع وصف راستین موضع سازش ناپذیر همه صورت‌های مختلف رادیکالیسم تمام‌عیار است و امتناع زیباپرستان را از سازش تشریح می‌کند. عقیده به اینکه جامعه مانند یک کار هنری باید زیبا باشد، متأسفانه بآسانی به اقدامات خشونت‌بار می‌انجامد. لیکن این رادیکالیسم و خشونت‌گری نه تنها یکسره خلاف واقع‌بینی بلکه بیهوده است. (نمونه این امر، توسعه در روسیه بود. پس از فروپاشیدن اقتصاد که در نتیجه لوح‌زادایی ناشی از باصطلاح «کمونیسم جنگ» بوجود آمد، لنین «سیاست اقتصادی جدید»^۲ را آغاز کرد که در واقع قسمی مهندسی تدریجی یا جزء بجزء بود منتها بدون آنکه اصول یا تکنولوژی آن آگاهانه صورت‌بندی شده باشد. او نخست شروع به بازگردانیدن بیشتر همان ویژگی‌هایی کرد که به بهای آن‌همه رنج و محنت انسانی از تصویر زدوده شده بود. پول، بازار، اختلاف در آمد، مالکیت خصوصی - و حتی مدتی، سرمایه‌گذاری و تصدی خصوصی^۳ در امر تولید - همه دوباره بازگردانیده شد. اما پس از آنکه این اساس مجدداً برقرار شد، باز دوران جدیدی از اصلاحات آغاز گشت [۱۳].

برای انتقاد از بنیادهای رادیکالیسم زیباپرستانه افلاطون، باید میان

1. liquidate

۲. New Economic Policy که معمولاً با نشانه‌های اختصاری NEP (نپ) از آن یاد می‌شود. (مترجم)

3. private enterprise

دو نکته مختلف فرق بگذاریم.

نکته اول این است. آنچه بعضی در نظر دارند هنگامی که از «نظام اجتماعی» ما و نیاز به آوردن نظام دیگری به جای آن سخن می‌گویند، بسیار شبیه تصویر نقاشی شده روی یک بوم است که باید پاک شود پیش از آنکه بتوان تصویر دیگری کشید. اما چند اختلاف بزرگ نیز وجود دارد. یکی از تفاوتها این است که خود نقاش و کسانی که با او همکاری دارند و نهادهایی که زندگی آنان را امکان‌پذیر می‌سازند و رویاهای نقاش و طرحهای او برای جهانی بهتر، همه بخشی از نظام اجتماعی است، یعنی همان تصویری که باید زدوده شود. اگر بخواهند واقعاً بوم را پاک کنند، باید خودشان و تمام آن طرحهای ناکجاآبادی را نیز از میان ببرند (که در این صورت آنچه نتیجه می‌شود، پریشان‌عنصری و بی‌نظامی است نه نسخه‌ای زیبا از آرمانی افلاطونی). هنرمند سیاسی نیز مانند ارشمیدس^۱ فریاد می‌کشد و جایی خارج از جهان اجتماعی می‌طلبد تا بتواند بر آن بایستد و این جهان را با اهرم از پاشنه بکند. ولی چنین جایی وجود ندارد و جهان اجتماعی باید در طول مدت هرگونه بازسازی بکار ادامه دهد. به همین دلیل ساده ما باید نهادهای جامعه را خرده خرده اصلاح کنیم تا هنگامی که تجربه بیشتر در مهندسی اجتماعی بدست آوریم.

این ملاحظات به نکته دوم می‌انجامد که بیشتر اهمیت دارد و آن غیر عقلانی-مسلکی^۲ عارض بر ذات رادیکالیسم است. در هر امری، ما فقط می‌توانیم از راه آزمایش و خطا و اشتباه و اصلاح، چیزی یاد بگیریم. هرگز نمی‌توانیم به الهام تکیه کنیم، هر چند الهام تا هنگامی که قابل

۱. Archimedes (حدود ۲۱۲ - ۲۸۷ پیش از میلاد). بزرگترین ریاضیدان و فیزیکدان و مهندس عهد باستان. منسوب به اوست که گفته است: «اگر به من جایی بدهید که بر آن بایستم، زمین را از جا تکان خواهم داد.» (مترجم)

۲. irrationalism یا مذهب غیرعقلی یا مسلک غیرعقلانی. معنای آن، صرف نظر از معانی غیراصطلاحی، تکیه بر شهود و احساس و ایمان به جای عقل است و اعتقاد به اینکه نیروهایی نامعقول یا غیرعقلانی بر عالم حکومت می‌کنند. (مترجم)

بازسنجی به وسیله تجربه باشد بسیار گرانبهاست. پس این فرض معقول نیست که بازسازی کامل جهان اجتماعی پیددنگ به نظامی عملی و قابل اجرا خواهد انجامید. باید انتظار داشته باشیم که، به سبب فقدان تجربه، بسیاری اشتباهها روی دهد که فقط با جریان پر زحمت تعدیل و تنظیمهای کوچک قابل از میان برداشتن باشد یا، به عبارت دیگر، با روش عقلانی مهندسی تدریجی یا جزء بجزء که ما هوادار کاربرد آنیم. کسانی که این روش را به حد کافی رادیکال^۱ نمی دانند و نمی پسندند، مجبور خواهند بود دوباره جامعه تازه ساز خود را محو کنند تا کار را از نو با لوحی ساده و صافی آغاز نمایند. ولی چون این سرآغاز تازه نیز باز به همان دلایل به مرتبه کمال منتهی نخواهد شد، ناگزیر خواهند بود این جریان را مجدداً تکرار کنند بی آنکه هرگز بجایی برسند. ممکن است کسانی باشند که به آنچه گفتیم اذعان بیاورند و حاضر باشند بعد از یکبار لوح زدایی بنیادی و ریشه ای، روش محدودتر بهسازیهای تدریجی ما را اختیار کنند؛ ولی حتی چنین کسان هم نمی توانند از این انتقاد به دور بمانند که نخستین اقدامات یکجا و خوشنیتبارشان کاملاً غیر ضروری بوده است.

زیباپرستی و رادیکالیسم ناگزیر ما را به ترك عقل سوق می دهند و از سر استیصال و درماندگی، امید به معجزات سیاسی را جانشین عقل می کنند. منشأ این موضع و نگرش غیر عقلانی^۲، سرمست شدن از رؤیای عالمی زیباست، همان چیزی است که من اسمش را رمانتیسم [۱۴] می گذارم و ممکن است مدینه آسمانی خویش را در گذشته بجوید یا در آینده؛ ممکن است موعظه کند «باز گردید به طبیعت» یا اندرز دهد «پیش به سوی جهان عشق و زیبایی»؛ اما بهر حال همیشه به جای عقل، به هیجانهای ما متوسل می شود و به رغم کمال حسن نیت برای برپاساختن بهشت روی زمین، به تنها کاری که کامیاب می شود تبدیل زمین به جهنم است - جهنمی که فقط انسان می تواند برای هموعانش تدارک ببیند.

۱. radical به معنای نفوذکننده به ریشه امور و بنیادرس. (مترجم)

2. irrational

زمينه حملة افلاطون

اوست که ما را به طبیعت اصلی خویش باز
خواهدگردانید و شفا خواهد بخشید و نیکبخت
خواهد ساخت و برکت خواهدداد.

- افلاطون

ولی هنوز چیزی در تحلیل ما کم است. این ادعا که برنامه سیاسی افلاطون برنامه‌ای است صرفاً توتالیتر و همچنین اعتراضهایی که در فصل ششم به این مدعا وارد شد، ما را به تحقیق در نقشی کشانید که بعضی معانی اخلاقی مانند عدالت و فرزادنگی و راستی و زیبایی در چارچوب این برنامه ایفا می‌کنند. نتیجه این تحقیق همیشه یکی بود. دریافتیم که نقش این معانی حایز اهمیت است ولی افلاطون را به جایی فراتر از توتالیتریسم و نژادپرستی نمی‌رساند. یکی از این معانی که هنوز باید مورد تحقیق قرار بگیرد خوشبختی است. خوانندگان پیاد دارند که قبلاً گفته‌ای از کراسمن نقل کردیم در زمینه این اعتقاد که برنامه سیاسی افلاطون اساساً «طرحی است برای دولتی کامل که در آن هر شهروند براساسی خوشبخت باشد» و شرح دادیم که اعتقاد مذکور از بقایای گرایش به آرمان‌سازی از افلاطون است. اگر از من بخواهند که این عقیده خویش را توجیه کنم، بآسانی می‌توانم متذکر شوم که بحث افلاطون در باره خوشبختی دقیقاً قابل مقایسه است با بحثی که راجع به عدالت می‌کند، بخصوص از لحاظ اینکه مبنای آن همان اعتقاد به تقسیم «طبیعی» جامعه به طبقات یا «کاستها» است. افلاطون اصرار دارد که خوشبختی [۱] تنها از راه عدالت دستیاب می‌شود، یعنی به این وسیله که هر کس مقام خود را حفظ کند یا

بر جای خویش بماند. فرمانروا باید خوشبختی را در فرمانروایی بیابد، جنگاور در جنگیدن و، می‌توان نتیجه گرفت، برده در بردگی کردن. سوای این، افلاطون غالباً می‌گوید که هدفش نه خوشبختی افراد و نه خوشبختی هیچ‌یک از طبقات خاص در کشور، بلکه فقط خوشبختی جمع یا کل است و دلیل می‌آورد که این امر چیزی نیست مگر ثمره همان حکومت عدل که قبلاً نشان داده‌ایم دارای خصلت توتالیتار است. یکی از مدعیات اصلی در جمهوری همین است که فقط این قسم عدالت می‌تواند به خوشبختی منجر شود.

با توجه به این امور، بنظر می‌رسد که اگر افلاطون یک سیاستمدار توتالیتار حزبی معرفی شود که در کارهای آنی و عملی موفقیتی نداشت ولی در درازمدت در تبلیغ برای متوقف ساختن و برانداختن تمدنی که از آن بیزار بود کامیاب شد [۲]، تعبیری که بدین‌سان از مطالب موجود بعمل آید همساز و خالی از تناقض و تقریباً غیرقابل ابطال خواهد بود. اما همینکه موضوع به این طرز بی‌پرده و صریح بیان شود، این احساس بوجود می‌آید که خطای مهمی در تعبیر بالا روی داده است. به هر حال، احساس من پس از صورت‌بندی آن تعبیر، چنین بود. احساس می‌کردم بیش از آنکه تعبیر کاذبی باشد، ناقص است. از این رو، در صدد یافتن شواهدی برآمدم که این تعبیر را رد و ابطال کند [۳]. ولی از همه جهات به‌استثنای یکی، کوشش برای ابطال تعبیری که بدست داده‌بودم ناموفق از کار درآمد. مطالب تازه حتی بیشتر آشکار کرد که مذهب افلاطونی همان توتالیتاریسم است.

تنها جایی که احساس کردم در بطلان [آن تعبیر] موفق شده‌ام، در زمینه نفرت افلاطون از حکومت جابرانه بود. البته امکان تبیین این امر با دلیل تراشی بخوبی وجود داشت. بآسانی ممکن بود گفت که ادعای نامۀ وی علیه حکومت جابرانه، تبلیغات محض است. توتالیتاریسم غالباً تظاهر می‌کند که عاشق آزادی «راستین» است و ستایش افلاطون در حق آزادی در مقابل جبر و زور نیز دقیقاً شبیه اینگونه تظاهر به عشق‌ورزی است. با وجود این، احساس می‌کردم بعضی از ملاحظات که او در باب حکومت جابرانه ایراد می‌کند [۴]، و بعد در این فصل مورد اشاره

قرار خواهد گرفت، توأم با صداقت و صمیمیت است. البته در روزگار افلاطون، حکومت جابرانه معمولاً به معنای حکومتی بود که بر پشتیبانی توده‌ها استوار باشد و با تکیه بر این واقعیت ممکن بود مدعی شویم که نفرت او از آنگونه حکومت، با تعبیر اصلی من همساز است. ولی احساس می‌کردم که نیاز به تغییر و تعدیل آن تعبیر، به این صورت رفع نخواهد شد. همچنین احساس می‌کردم که تأکید محض بر صداقت و صمیمیت بنیادی افلاطون نیز برای انجام این تغییر و تعدیل به هیچ رو بسنده نیست. هیچ تأکیدی نمی‌توانست تأثیری را که آن تصویر به‌طور کلی بر جا گذاشته بود خنثی کند. تصویر جدیدی لازم بود که نه تنها اعتقاد صمیمانه افلاطون به رسالت خویش به عنوان شفاگر پیکر بیمار جامعه را در بر بگیرد، بلکه شامل این امر واقع نیز بشود که هیچ کس پیش از او یا بعد از او به آن وضوح ندیده بود که چه بر سر جامعه یونان آمده است. کوشیده بودم رد کنم که مذهب افلاطونی با توتالیتراریسم یکی است ولی کوششهایم هیچ بهبودی در تصویر نداده بود. از این رو، عاقبت مجبور شدم در تعبیری که از توتالیتراریسم داشتم تغییری وارد کنم. به عبارت دیگر، با کمال تعجب دیدم که کوششهایی که برای فهم افلاطون از راه قیاس با توتالیتراریسم امروزی بعمل آورده‌ام، مرا به تغییر نظریاتم درباره توتالیتراریسم سوق داده است. البته عناد و خصومت تعدیل نشده بود ولی نهایتاً به جایی رسیده بودم که می‌دیدم نیرو و استحکام نهضت‌های توتالیتزر کهنه و نو از این مایه می‌گیرد که چنین جنبش‌ها همیشه خواسته‌اند نیازی بسیار واقعی را رفع کنند، هر قدر هم اینگونه کوشش‌ها غلط به‌تصور آمده باشند.

در پرتو این تعبیر جدید، اکنون چنین بنظر می‌رسد که بیان افلاطون در باب اینکه می‌خواهد کشور و شهروندانش را خوشبخت کند، تبلیغات محض نیست. من حاضرم خیرخواهی او را در اساس مسلم بشمرم [۵]. همچنین می‌پذیرم که او در تحلیل جامعه‌شناختی خود که بر اساس آن نوید خوشبختی می‌دهد، به میزان محدود حق داشته است. به عبارت دقیقتر، معتقدم که افلاطون با بینش ژرف جامعه‌شناختی خود تشخیص داده بود که معاصرانش زیر فشاری شدید بسر می‌برند و این فشار معلول همان انقلاب اجتماعی است که با برآمدن دموکراسی و مذهب اصالت فرد آغاز

شده است. او موفق شده بود علل اصلی ناخوشدلی عمیق مردم عصر خویش را کشف کند و تشخیص دهد که این امر از دگرگونی اجتماعی و اختلاف نظر در جامعه سرچشمه می گیرد. نهایت همت وی مصروف مبارزه با همین علتها شده است. به هیچ دلیل نمی توان شك کرد که قویترین انگیزه او آرزوی بازگرداندن خوشبختی به شهروندان بوده است. اما، به دلایلی که بعداً در این فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت، به اعتقاد من درمان پزشکی-سیاسی که او تجویز می کرد - یعنی متوقف ساختن تغییر و بازگشت به قبیله پرستی - چنان غلط بود که هیچ امیدی نمی شد به آن بست. از سوی دیگر، گرچه توصیه های وی از لحاظ درمانی عملی نیست، ولی گواه قدرت او در تشخیص درد است و نشان می دهد که او می دانست عیب در کجاست و ناخوشدلی و فشاری را که مردم زیر آن دست و پا می زدند درک می کرد. منتها افلاطون در این ادعا که می تواند با سوق دادن مردم به گذشته و به قبیله پرستی فشار را کاهش دهد و خوشبختی را به آنان بازگرداند، مرتکب خطایی بنیادی شد.

قصد من این است که در این فصل به بررسی مختصر مطالب تاریخی که مرا به اتخاذ چنین نظریاتی واداشت بپردازم. در آخرین فصل کتاب، چند ملاحظه انتقادی درباره روش پیش گرفته شده - یعنی روش تعبیر تاریخی^۱ - خواهد آمد. بنابراین، در اینجا به ذکر همین نکته بسنده می کنم که من مدعی پایگاه علمی برای این روش نیستم زیرا آزمونهایی که در مورد یک تعبیر تاریخی بکار می رود هرگز ممکن نیست از لحاظ دقت به پای آزمونهایی برسد که در مورد یک فرضیه عادی اعمال می شود. تعبیر، بیشتر یک نظرگاه^۲ است که ارزش آن در بارور بودنش است و در قدرتی که ممکن است در روشن ساختن مطالب تاریخی و سوق دادن ما به یافتن مطالب جدید داشته باشد و در کمکی که به ما می کند تا به این مطالب صورت عقلی بدسیم و وحدت ببخشیم. از این رو، هر قدر هم گاهی عقاید ما را با جسارت بیان بکنم، غرضم از آنچه در اینجا می گویم مبادرت به اظهارات جزمی و قطعی نیست.

۱

تمدن ما در غرب از یونانیان منشأ گرفته است. بنظر می‌رسد آنان نخستین کسانی بودند که از قبیله پرستی به بشر دوستی گام برداشتند. ببینیم این سخن به چه معناست.

جامعه قبیله‌ای یونان، در آغاز از بسیاری جهات شبیه جامعه اقوامی مانند پولینزیاییها^۱ و مائوریها^۲ بود. دسته‌های کوچک جنگجویان معمولاً در مکانهایی که سکنی می‌گرفتند استحکامات بر پا می‌کردند و زیر فرمان رؤسای قبیله یا شاهان یا خانواده‌های اشرافی بسر می‌بردند و در خشکی و دریا به جنگ یکدیگر می‌رفتند. البته میان سبک زندگی یونانی و پولینزیایی بسیاری تفاوتها وجود داشت زیرا قبیله نشینی امری یکنواخت و یکسان نیست. هیچ ملاک واحدی نیست که «سبک زندگی قبیله‌ای» بر حسب آن میزان شده باشد. اما به نظر من، برخی ویژگیها وجود دارد که اگر نگوییم در همه، دست کم در بیشتر جوامع قبیله‌ای یافت می‌شود. غرضم نگرش جادویی یا غیرعقلانی این جوامع نسبت به رسوم زندگی اجتماعی است و همچنین خشکی و نرمی ناپذیری این رسوم.

درباره نگرش جادویی نسبت به رسوم اجتماعی، پیش از این بحث کرده‌ایم. مهمترین عامل در آن، تمیز نگذاشتن بین نظمهای مرسوم یا عرفی در زندگی اجتماعی است و نظمهایی که در «طبیعت» یافت می‌شود. این امر اغلب توأم با این اعتقاد است که هر دو گونه نظم را اراده‌ای فوق طبیعی به اجرا می‌گذارد. خشکی و نرمی ناپذیری رسوم اجتماعی نیز احتمالاً در بیشتر حالات جنبه دیگری از همان نگرش است. (دلایلی در

۱. پولینزی به‌طور اعم نام یکی از سه گروه اصلی جزایر اقیانوسیه در مرکز و جنوب شرقی اقیانوس کبیر است شامل هاوایی و ساموآ و غیره. (مترجم)

۲. Maoris. ساکنان پولینزیایی زلاندنو که در قرن چهاردهم میلادی از تاهیتی به آن سرزمین مهاجرت کردند و به صورت قبایل مختلف در آنجا سکنی گزیدند. در فرهنگشان عناصری از منشأ هندی و اندونزیایی دیده می‌شود. (مترجم)

دست است که این جنبه حتی بدوی تر است و آن اعتقاد فوق طبیعی، قسمی دلیل تراشی برای ترس از تغییر روال معمول است - ترسی که در کودکان بسیار خردسال دیده می شود. وقتی از خشکی و تصلب قبیله نشینی سخن می گویم، غرض این نیست که هیچ تغییری نمی تواند در شیوه های زندگی قبیله ای روی بدهد. مقصودم این است که همان تغییرات بنسبت نادر نیز بیشتر دارای خصلت گروش دینی یا ترك ایمان است یا آوردن تابوهای جادویی جدید، و بر مساعی عقلانی برای بهسازی اوضاع اجتماعی، پی ریزی نشده است. سواى چنین تغییرات نادر، تمام جنبه های زندگی بطرزی خشك و نرمی ناپذیر به وسیله تابوها نظم و قاعده پیدا می کند و راه گریزی باقی نمی ماند. در این سبك زندگی، کمتر مشکلی پدید می آید و هیچ چیز نیست که با مشکلات اخلاقی برابری بکند. منظورم این نیست که عضو يك قبیله گاهی برای اینکه مطابق تابوها عمل کند، به رادمردی و پایداری نیاز ندارد. مراد این است که چنین کسی بندرت ممکن است در وضعی قرار بگیرد که مردد شود چه باید بکند. راه درست و بحق همیشه [از پیش] تعیین شده است، منتها برای پیروی از آن باید بر بعضی دشواریها چیره شد. این راه را تابوها معین کرده اند، آنهم به وسیله نهادهای جادویی قبیله ای که هرگز ممکن نیست مورد سنجش انتقادی قرار بگیرند. حتی کسی مانند هراکلیتوس نیز بوضوح بین قوانین نهادی یا تأسیسی^۱ حیات قبیله ای و قوانین طبیعت تمیز نمی گذاشت و هر دو را دارای همان خصلت جادویی می انگاشت. نهادها بر پایه سنت جمعی قبیله ای استوارند و عرصه ای برای مسئولیت شخصی باقی نمی گذارند. تابوهای که قسمی مسئولیت گروهی برقرار می کنند ممکن است ریشه آن چیزی باشند که ما اسمش را مسئولیت شخصی می گذاریم، ولی، به هر حال، از بنیاد با آن فرق دارند، زیرا اساسشان به جای اینکه اصل پاسخگویی معقول و منصفانه باشد، تصورات جادویی است، از قبیل تصور آرام ساختن و بر سر لطف آوردن قوای تقدیر.

همه می دانند که چقدر از این امور همچنان تا امروز باقی است. هنوز ما در شیوه های زندگی با تابوها دست به گریبانیم؛ تابوهای حاکم

1. institutional laws

بر خورد و خوراك، تابوهای ناظر بر ادب و نزاکت و بسیاری تابوهای دیگر. با اینهمه، برخی تفاوتهای مهم نیز وجود دارد. در شیوه زندگی ما، میان قوانین دولت و تابوهایی که عادتاً مراعات می‌کنیم، میدانی برای تصمیمهای شخصی نیز وجود دارد که دائماً بیشتر وسعت می‌گیرد و دارای مشکلات و مسؤولیتهای خاص خودش است و ما از اهمیت آن آگاهیم. تصمیمهای شخصی ممکن است نه تنها به تغییر تابوها بلکه به دگرگون ساختن آن دسته قوانین سیاسی نیز که از حالت تابو بیرون آمده‌است، منجر شوند. تفاوت بزرگ در امکان تفکر و تأمل عقلانی درباره این امور است. تأمل عقلانی، به يك اعتبار، از هراکلیتوس آغاز می‌شود[۶]. هنگامی که نوبت به آلکمایون و فالثاس^۱ و هیپوداموس و هرودوت و سوفسطاییان می‌رسد، می‌بینیم جستجو برای «بهترین طرز حکومت» کم‌کم دارای خصلت مسأله‌ای می‌شود که می‌توان درباره آن به‌طریق عقلانی بحث کرد. در روزگار خودمان نیز بسیاری از مردم درباره اینک آیا فلان قانون جدید مطلوب است یا خیر، یا راجع به تغییرات نهادی دیگر، مبادرت به اخذ تصمیمات عقلانی می‌کنند. به عبارت دیگر، تصمیمهایی می‌گیرند مبتنی بر ارزیابی پیامدهای ممکن و ترجیح آگاهانه بعضی از آنها. پس ما مسؤولیت عقلانی شخصی را قبول داریم.

در آنچه اکنون بدنال می‌آید، جامعه جادویی یا قبیله‌ای یا مبتنی بر اصالت جمع را جامعه بسته خواهیم نامید و جامعه‌ای را که افراد در آن با تصمیمهای شخصی روبرو باشند، جامعه باز.

کاملترین صورت جامعه بسته را بحق می‌توان با موجودی انداموار مقایسه کرد. نظریه معروف به نظریه انداموارگی یا زیست‌مندی دولت تا حد زیادی به آن قابل اطلاق است. جامعه بسته به يك رمه یا قبیله شباهت دارد از این لحاظ که واحد نیمه اندامواری^۲ است که اعضایش با

۱. Phaleas. حکیم اهل خالکدون (Chalcedon) در آسیای صغیر. در نیمه دوم سده پنجم پیش از میلاد می‌زیست و معتقد به تعدیل ثروت (یا لااقل اموال غیر منقول) بود و از تصدی دولت (به وسیله کارگران برده) در امر صنعت هواداری می‌کرد. (مترجم)

پیوندهای نیمه‌زیستی^۱ با هم بستگی می‌یابند، یعنی با خویشاوندی، زندگی مشترک، تلاشهای مشترک، خطرهای مشترک، شادیهای مشترک و غصه‌های مشترک. البته حتی چنین جامعه‌ای هنوز گروهی مشخص^۲ است که از افراد مشخص تشکیل می‌شود و این افراد نه تنها با مناسبات اجتماعی انتزاعی از قبیل تقسیم کار و مبادله کالا، بلکه با مناسبات جسمانی مشخص مانند بساوایی و بویایی و بینایی نیز با یکدیگر مرتبطند. اینگونه جامعه ممکن است بر شالوده برده‌داری استوار باشد، اما وجود بردگان لزوماً مشکلی ایجاد نمی‌کند که از بنیاد با مشکل وجود جانوران اهلی تفاوت داشته باشد. پس جنبه‌هایی که در اینجا وجود ندارد همان جنبه‌هایی است که [وجود آنها در جامعه باز] کاربرد موفقیت‌آمیز نظریه انداموارگی را در مورد آن جامعه ناممکن می‌کند.

جنبه‌های منظور نظر من با این امر واقع ارتباط دارد که در یک جامعه باز، عده کثیری از اعضای جامعه تلاش می‌کنند تا از لحاظ اجتماعی بالا بروند و جای دیگر اعضا را بگیرند. این امر ممکن است، فی‌المثل، به آنگونه پدیدارهای مهم اجتماعی مانند پیکار و تنازع طبقاتی بینجامد. اما در یک موجود انداموار، به چیزی مانند پیکار طبقاتی بر نمی‌خوریم. یاخته‌ها یا بافت‌های یک موجود انداموار، که گاهی گفته می‌شود نظیر افراد یک کشورند، ممکن است احیاناً برای بدست آوردن غذا با یکدیگر رقابت کنند؛ اما، پا هیچ‌گونه گرایش ذاتی به این ندارد که به مغز مبدل شود یا دیگر اعضای بدن به اینکه به شکم تبدیل گردند. در موجود انداموار هیچ چیز نظیر یکی از مهمترین ویژگی‌های جامعه باز - یعنی رقابت اعضا

1. semi-biological

۲. صفت «مشخص» را در ترجمه مفهوم concrete بکار می‌بریم. واژه «انضمامی» که چندی است در برابر آن استعمال می‌شود، بنظر می‌رسد تحت-اللفظی و بیشتر ناظر به ریشه لغت باشد (از لاتین *concrecere* = با هم روییدن) تا به معنای اصطلاحی کلمه، کما اینکه در بعضی موارد اگر چند چیز به هم پیوندند و منضم شوند، محصول را با این صفت معرفی می‌کنند. اصطلاحاً، به مفهوم دستوری، غرض اسم خاص است در مقابل اسم جنس و، در استعمال فلسفی، واقعی و خاص و محسوس و متعین و مشخص است به تفکیک از امر معنوی و انتزاعی و کلی و فاقد تشخیص و تعین. (مترجم)

برای کسب پایگاه - وجود ندارد. بنابراین، نظریه معروف به نظریه انداموارگی دولت، بر پایه یک قیاس مع الفارق بنا شده است. بعکس، در جامعه بسته از اینگونه گرایشها چندان خبری نیست. نهادهای چنین جامعه‌ای، از جمله «کاستها»، تابو یعنی واجب‌الحرمت و مقدسند. نظریه انداموارگی در اینجا چندان بی‌مناسبت نیست. بنابراین، اگر می‌بینیم بیشتر کوششها برای اطلاق نظریه انداموارگی به جامعه ما^۱ صور پرده‌پوشی شده تبلیغات برای بازگشت به قبیله‌پرستی است، نباید در شگفت شویم [۷].

جامعه باز در نتیجه از دست دادن خصلت انداموار خود، بتدریج ممکن است به چیزی بدل شود که من آن را «جامعه انتزاعی»^۲ اصطلاح می‌کنم. چنین جامعه‌ای ممکن است تا حد زیادی فاقد خصلت یک گروه مشخص یا واقعی^۳ یا منظومه‌ای از اینگونه گروه‌های واقعی گردد. این نکته بندرت درک شده است و می‌توان آن را با توسل به اغراق بهتر توضیح کرد. جامعه‌ای را تصور کنیم که تقریباً هرگز در آن آدمیان با یکدیگر روبرو نمی‌شوند و تمام کارها و معاملات به وسیله افرادی منزوی انجام می‌شود که تنها با نامه‌های ماشین‌شده یا تلگرام با هم ارتباط دارند و در اتومبیل‌های پوشیده رفت و آمد می‌کنند. (حتی تولید مثل از راه تلقیح مصنوعی و با حذف عامل شخصی انجام می‌گیرد.) چنین جامعه ساختگی و موهومی را می‌توان «جامعه‌ای بکلی انتزاعی و خالی از کیفیات شخصی» نامید. نکته جالب توجه اینکه جامعه امروزی ما از بسیاری جهات شبیه چنین جامعه‌ای بکلی انتزاعی است. گرچه ما همیشه در اتومبیل‌های پوشیده در تنهایی آمد و رفت نمی‌کنیم (بلکه با هزاران انسان که در خیابان از کنارمان می‌گذرند مواجه می‌شویم)، ولی نتیجه تقریباً همان است - یعنی قاعدتاً هیچ گونه رابطه شخصی با سایر عابریں برقرار نمی‌سازیم. به همین وجه، عضو شدن در یک اتحادیه کارگری نیز ممکن است صرفاً به معنای در دست داشتن یک کارت عضویت و پرداخت مبلغی به دبیر ناشناس [اتحادیه] باشد. در جامعه امروز بسیاری کسان هستند که هیچ یا

۱. بدیهی است غرض جامعه نویسنده است نه جامعه ما در ایران. (مترجم)

2. abstract society

3. concrete or real group

تقریباً هیچ تماس نزدیک شخصی [با دیگران] ندارند و درگمنانی و انزوا و، در نتیجه، ناشادمانی بسر می‌برند. اما گرچه جامعه به صورت انتزاعی درآمده است، ساختمان زیست‌شناختی انسان چندان تغییری نکرده است. آدمیان بعضی نیازهای اجتماعی دارند که نمی‌توانند آن نیازها را در جامعه‌ای انتزاعی برآورده سازند.

البته تصویری که دادیم حتی به این شکل نیز بسیار آمیخته به اغراق است. همانطور که هرگز جامعه‌ای کاملاً یا عمدتاً عقلانی وجود نخواهد داشت و نمی‌تواند داشته باشد، هیچ‌گاه جامعه‌ای کاملاً یا عمدتاً انتزاعی نیز وجود نخواهد داشت و نمی‌تواند داشته باشد. آدمیان هنوز گروه‌های واقعی تشکیل می‌دهند و وارد همه قسم تماس‌های اجتماعی واقعی با یکدیگر می‌شوند و می‌کوشند به هر نحو که می‌توانند نیازهای اجتماعی عاطفی خویش را برآورند. اما بیشتر گروه‌های اجتماعی در یک جامعه باز امروزی (به استثنای برخی گروه‌های خانوادگی خوشبخت) نمی‌توانند بخوبی این جای خالی را پر کنند زیرا طریقی برای یک زندگی مشترک به دست نمی‌دهند. بسیاری از این گروه‌ها هیچ وظیفه‌ای در حیات عمومی جامعه بر عهده ندارند.

تصویری که دادیم از این جهت نیز اغراق‌آمیز است که تا اینجا هیچ‌کدام از منافعی را که حاصل شده در بر ندارد و فقط شامل زیان‌هاست. پیدایش روابط شخصی نوع جدید هنگامی امکان‌پذیر می‌شود که این روابط به جای اینکه تصادفاً معلول نسب و خویشاوندی باشد، آزادانه برقرار شود. همراه با این امر، نوع جدیدی اصالت فرد بوجود می‌آید. به همین‌گونه، پیوندهای روحی هنگامی می‌توانند نقش عمده ایفا کنند که پیوندهای زیستی یا جسمانی ضعیف شده باشند و قس علی‌هذا. به هر حال، امیدوارم مثالی که زدم روشن کرده باشد که مقصود از جامعه‌ای انتزاعیتر، به تفکیک از گروه‌های اجتماعی واقعیتر یا مشخصتر، چیست، و همچنین عیان کرده باشد که جوامع باز امروزی ما بیشتر از راه مناسبات انتزاعی، از قبیل مبادله و همکاری، به کار ادامه می‌دهند. (نظریه‌های جدید درباره جامعه، از قبیل نظریه اقتصاد، بیشتر با تحلیل همین مناسبات انتزاعی سر و کار دارند. بسیاری از جامعه‌شناسان هنوز این نکته را درک

نکرده‌اند، مانند دورکم که هرگز از اعتقاد جزمی به لزوم تحلیل جامعه در چارچوب گروه‌های واقعی اجتماعی دست برنداشت.)

با توجه به آنچه گفته شد، روشن است که انتقال از جامعه بسته به جامعه باز را می‌توان یکی از عمیق‌ترین انقلاب‌هایی توصیف کرد که بشر تاکنون پشت سر گذاشته است. به سبب آنچه خصلت زیست‌شناختی جامعه بسته وصف شد، حتمی است که این انتقال یا گذر باید عمیقاً احساس شود. پس، وقتی می‌گوییم تمدن ما در غرب از یونانیان منشأ می‌گیرد، باید بفهمیم که معنای آن چیست. معنایش این است یونانیان آن انقلاب عظیم را برای ما آغاز کردند که بنظر می‌رسد هنوز در آغاز راه باشد - یعنی انتقال از جامعه بسته به جامعه باز.

۲

البته این انقلاب با قصد و آگاهی بر پا نشد. از هم پاشیدن زندگی قبیله‌ای، یعنی فروریختن جوامع بسته یونان، از دورانی ریشه می‌گرفت که طبقه حاکم زمیندار کم‌کم احساس می‌کرد جمعیت رو به افزایش است. این به معنای پایان زندگی «انداموار» قبیله‌ای بود، زیرا تنش اجتماعی در درون جامعه بسته طبقه مذکور پدید می‌آورد. در آغاز، بنظر می‌رسید که باید راه حلی «انداموار» برای این مسأله وجود داشته باشد، یعنی ایجاد شهرهای «دختر». (خصلت «انداموار» این راه حل، بدین وسیله مورد تأکید قرار می‌گرفت که کسانی را که عازم مهاجرنشینی بودند با تشریفات جادوگرانه روانه می‌کردند.) اما مهاجرنشین درست کردن، فروریختن زندگی قبیله‌ای را فقط به عقب می‌انداخت و هر جا که به تماس‌های فرهنگی می‌انجامید، کانونهای جدید خطر ایجاد می‌کرد و این کانونها نیز به نوبه خویش خطری بزرگتر برای جامعه بسته بوجود می‌آوردند که همان تجارت یعنی پدید آمدن طبقه‌ای تازه و دست‌اندرکار بازرگانی و دریانوردی باشد. قبل از فرارسیدن قرن ششم پیش از میلاد، این تحولات تا حدی به از هم پاشیدگی شیوه‌های قدیم زندگی و حتی به یک سلسله انقلابها و حرکتهای ارتجاعی سیاسی منجر شده بود. از سویی چنانکه در اسپارت پیش-

آمد، به تلاش برای حفظ و بر جای نگاه داشتن قبیله پرستی با توسل به زور انجامیده بود و، از سوی دیگر، به آن انقلاب بزرگ روحی، یعنی ابداع روش مباحثه و انتقاد و، در نتیجه، اندیشه فارغ از وسواسهای جادویی. در عین حال، برمی خوریم به نخستین عوارض قسمی ناسودگی و بیقراری تازه. فشار تمدن (فته فته) احساس می شد.

این ناسودگی و این فشار، نتیجه فروریختن جامعه بسته است که هنوز هم، بویژه در ایام دگرگونی اجتماعی، در روزگار ما احساس می شود. فشاری است محصول تلاشی که زندگی در جامعه ای باز و تا حدی انتزاعی دائماً از ما می طلبد - ثمره جد و جهد برای پیروی از عقل و چشم پوشیدن از دست کم بعضی از نیازهای عاطفی اجتماعی و سر پای خود ایستادن و مسؤولیت قبول کردن است. به اعتقاد من، ما باید این فشار را تحمل کنیم زیرا بهایی است که باید در ازای هر افزایشی در دانش و شناخت و عقل و انصاف و همکاری و همیاری پردازیم و، در نتیجه، در ازای بیشتر شدن احتمال بقا و ازدیاد جمعیت. بهایی است که باید برای انسان بودن پردازیم.

چیزی که رابطه ای از همه نزدیکتر با این فشار دارد، مسأله تنش بین طبقات است که نخستین بار با فروریختن جامعه بسته پدید می آید. در جامعه بسته از این مسأله خبری نیست. برده داری و «کاست» و حکومت طبقاتی، لااقل در نزد هیأت حاکمه آن جامعه امری «طبیعی» است، به مفهوم اینکه جای شك و سؤال ندارد. اما با فروریختن جامعه بسته، این یقین ناپدید می شود و همراه آن، احساس ایمنی یکسره رخت بر می بندد. جامعه کوچک قبیله ای (و تا مدتی، حتی خود «شهر»)، برای افراد قبیله جایی است که در آن ایمنی وجود دارد. عضو قبیله که دشمنان و نیروهای جادویی خطرناک و حتی کینه ورز گرداگردش حلقه زده اند، تجربه اش از جامعه کوچک قبیله ای که در آن نقشی معین بر عهده دارد، مانند تجربه کودک است از خانه و خانواده خویش. او آن نقش را بخوبی می داند و بخوبی ایفا می کند. فروریختن جامعه بسته باعث مشکلات طبقاتی و دیگر مشکلات مربوط به پایگاه اجتماعی می شود و، از این رو، بسا همان تأثیر را بر شهروندان دارد که يك نزاع بزرگ خانوادگی و از هم پاشیدن خانه

و خانواده احتمال دارد در بچه‌ها بگذارد[۸]. البته طبقات برخوردار از امتیازهای ویژه به سبب تهدیدی که با آن روبرو بودند، این فشار را بیشتر احساس می‌کردند تا کسانی که در گذشته سرکوب شده بودند. اما حتی این دسته اخیر نیز احساس ناآسودگی می‌کردند. آنها هم از فروریختن دنیای «طبیعی» خویش می‌ترسیدند؛ گرچه به پیکار ادامه می‌دادند، ولی غالباً به بهره‌برداری از پیروزیهایسی که بر دشمنان طبقاتی بدست می‌آوردند چندان راغب نبودند، زیرا این دشمنان به سنت و وضع موجود و مدارج عالتر تحصیلات و احساس اقتدار طبیعی اتکا داشتند.

اسپارت سعی در متوقف کردن این تحولات داشت و آتن سرزمین مقدم دموکراسی بود. باید بکوشیم تاریخ اسپارت و آتن را در پرتو این ملاحظات درک کنیم.

شاید بزرگترین علت فروریختن جامعه بسته، رشد و تکامل مواصلات دریایی و تجارت بود. تماس نزدیک با سایر قبایل احتمال دارد این احساس را سست کند که نهادهای قبیله‌ای وجودشان ضروری است. ظاهر آن حتی در جامعه‌ای که هنوز قبیله‌پرستی بر آن حکمفرماست، بازرگانی و ابتکار تجاری یکی از محدود صوری است که ابتکار و استقلال فردی[۹] از آن راه امکان عرض اندام می‌یابد. امپراتوری طلبی^۱ آتن، بصورتی که در قرن پنجم پیش از میلاد در نشو و نما بود، دو ویژگی اصلی داشت: دریانوردی و بازرگانی. الیگارکها، یعنی اعضای طبقات ممتاز یا سابقاً ممتاز آتن، پیدایش دو ویژگی مذکور را خطرناکترین تحول می‌دانستند و رفته رفته متوجه می‌شدند که بازرگانی و تجارت پولی و سیاست دریایی و گرایشهای دموکراتیک آتن، همه بخشی از یک نهضت واحد است و شکست دموکراسی بدون نفوذ به ریشه شر، و نابودی سیاست دریایی و امپراتوری، امکان‌پذیر نیست. اما سیاست دریایی آتن بر دو چیز پی‌ریزی

۱. imperialism. با توجه به بار عاطفی که اصطلاح «امپریالیسم» در این روزگار، بخصوص در کشور ما، پیدا کرده است و بیشتر مردم آن را مرادف با تعدیات قدرتهای بزرگ تلقی می‌کنند، استعمال آن در چنین متنی مناسب بنظر نرسید. امپراتوری طلبی در اینجا به معنای گسترش ارضی و بازرگانی است. (مترجم)

شده بود: یکی بندرگاه‌های آن، بخصوص پیرایئوس^۱ که مرکز تجارت و سنگر فرقه طرفدار دموکراسی بشمار می‌رفت، و دیگری، از لحاظ سوق الجیشی، حصار شهر که استحکامات آتن را تشکیل می‌داد و پس از چندی به همان باروهای طویل^۲ مبدل شد که آن شهر را به بندرگاه‌هایش در پیرایئوس و فاله‌روم^۳ متصل می‌کرد. به این جهت، می‌بینیم در طول بیش از یک قرن، فرقه‌های طرفدار الیگارشی در آتن، ناوگان و بندرگاه‌ها و حصار شهر را به چشم عناد و کینه، و به عنوان نماد و سرچشمه قدرت دموکراسی می‌نگرند و امیدوارند عاقبت روزی به تخریبشان موفق شوند. در *فادیخ جنک پلوپونزی*^۴ اثر توکودیدس، بسیاری شواهد درباره این تحولات یافت می‌شود، بخصوص در باب دو جنگ بزرگ ۴۳۱-۴۲۱ و ۴۰۳-۴۱۹ پیش از میلاد بین دموکراسی آتن و الیگارشی متوقف و قبيله‌پرست اسپارت. وقتی نوشته‌های توکودیدس را می‌خوانیم، هرگز نباید از یاد ببریم که قلب او با شهر زادگاهش آتن نبود. گرچه او ظاهراً به جناح افراطی فرقه‌های الیگارشی آتن تعلق نداشت که اعضای آن در سراسر جنگ به توطئه و همدستی با دشمن مشغول بودند، ولی مسلماً در فرقه طرفدار الیگارشی عضویت داشت. او نه دوست مردم آتن - یا demos - بود که تبعیدش کرده بودند و نه دوستدار سیاست امپراتوری طلبی آن شهر. (توکودیدس شاید بزرگترین مورخی است که جهان تاکنون به خود دیده است. غرض من کاستن از ارزش او نیست. اما هر قدر هم او در حصول اطمینان نسبت به واقعیتهایی که ثبت کرده موفق شده باشد و هر قدر هم در مساعی خویش برای بیطرف و بیغرض ماندن، صداقت و صمیمیت بخرج داده باشد، باز اظهار نظر‌ها و داوری‌های اخلاقی‌اش در حکم تعبیر و تفسیر و به منزله یک نظرگاه است و لزومی ندارد در این خصوص با او موافق باشیم.) نخست قطعه‌ای از

۱. Piraeus یا Peiraeus بزرگترین بندر یونان، مجاور آتن. (مترجم)

2. Long Walls 3. Phalerum

4. Thucydides, *History of the Peloponnesian War*.

۵. به یونانی به معنای «مردم» یا «خلق». کلمه دموکراسی (حکومت مردم) از همین واژه گرفته شده است. (مترجم)

او نقل می‌کند که در آن سیاست تمیستوکلس^۱ در سال ۴۸۲ پیش از میلاد، یعنی نیمقرن پیش از جنگ پلوپونزی، تشریح شده است: «تمیستوکلس همچنین آتنیها را متقاعد ساخت که پیرایئوس را تکمیل کنند... آتنیها اکنون متوجه دریاها شده بودند و، از این رو، تمیستوکلس تصور می‌کرد فرصت بزرگی برای بنیاد کردن يك امپراتوری بدست آورده‌اند. او نخستین کسی بود که جرأت کرد بگوید ایشان باید دریا را قلمرو خود قرار دهند...» [۱۰]. بیست و پنج سال بعد، «آتنیها شروع به کشیدن باروهای طویل تا دریا کردند، یکی تا بندرگاه فاله‌روم و دیگری تا پیرایئوس» [۱۱]. اما این بار، بیست و شش سال پیش از آغاز جنگ پلوپونزی، فرقه طرفدار الیگارشیک کاملاً متوجه معنای این تحولات بود. توکودیدس می‌گوید که اعضای این فرقه حتی از فاحشترین خیانتها نیز روی گردان نبودند. چنانکه گاهی در مورد الیگارکها روی می‌دهد، منافع طبقاتی بر میهن‌دوستی فایق شد. همینکه فرصتی پیش آمد و اسپارته‌ها نیرویی برای عملیات به شمال آتن اعزام کردند، این گروه مصمم شد با اسپارته‌ها بر ضد کشور خود همدست شود. توکودیدس می‌نویسد: «بعضی از آتنیها به‌طور خصوصی شروع به ابراز تمایل نسبت به آنها [یعنی اسپارته‌ها] کردند به این امید که اسپارته‌ها به دموکراسی خاتمه بدهند و ساختن باروهای طویل را متوقف کنند. ولی آتنیهای دیگر، از این توطئه آنها بر ضد دموکراسی بو بردند.» بنابراین، شهروندان آتنی وفادار [به آتن] به مصاف اسپارته‌ها رفتند ولی شکست خوردند. با اینهمه، ظاهراً دشمن را به آن حد ضعیف کردند که مانع از پیوستن او به ستون پنجمیهای داخل شهر شوند. پس از چند ماه، ساختمان باروهای طویل تمام شد و اتمام کار به معنای آن بود که دموکراسی تا هنگامی که برتری دریایی خود را حفظ کند، می‌تواند از امنیت بهره‌مند باشد.

این واقعه مربوط به بیست و شش سال پیش از جنگ پلوپونزی

۱. Themistocles (حدود ۴۶۰-۵۲۵ پیش از میلاد). خطیب و سیاستمدار آتنی که در بنیادگذاری نیروی دریایی آتن و پیروزی یونان بر ایران در نبرد دریایی سالامیس سهم مهمی داشت. بعدها در اثر اختلافات داخلی، به اردشیر دراز دست پناهنده شد. (مترجم)

است و متشنج بودن وضع طبقاتی را حتی در آن هنگام روشن می‌کند. در دوران جنگ، وضع بمراتب بدتر از این شد. واقعه مذکور همچنین نشان می‌دهد که فرقه الیگارش‌ی خرابکار و هوادار اسپارت، به چه روشهایی متشبث می‌شد. باید متوجه بود که توکودیدس ضمن صحبت از مطالب دیگر به خیانت این فرقه اشاره می‌کند، بی‌آنکه به نکوهش آن بپردازد، در صورتی که در جاهای دیگر با خشنترین لحن علیه تنازع طبقاتی و روح فرقه‌گرایی سخن می‌گوید. قطعه‌های دیگری که اکنون نقل می‌کنم، بیشتر بر سبیل تأمل و تنبیه از انقلاب سال ۴۲۷ پیش از میلاد کورکورا^۱ نگاشته شده و از دو جهت جالب خاطر است: یکی به‌عنوان تصویری عالی از وضع طبقاتی و دیگری به‌عنوان شاهد اینکه وقتی توکودیدس می‌خواست گرایشهای مشابه را در دموکراتهای کورکورائی وصف کند چگونه می‌توانست الفاظ خشن بکار ببرد. (برای داوری درباره بیطرفی او باید بیاد بیاوریم که در آغاز جنگ، کورکورا از متحدان دموکراتیک آتن بود و شورش، به تحریک الیگارکها شروع شده بود.) از این گذشته، قطعه مورد نظر به بهترین وجه احساس فروریختگی عمومی جامعه را بیان می‌کند. توکودیدس می‌نویسد: «تقریباً سراسر دنیای هلنی در تب و تاب بود. در همه شهرها، سران دو فرقه طرفدار دموکراسی و الیگارش‌ی سخت در تلاش بودند: فرقه اول می‌خواست آتنیها را راه دهد و دومی در صدد آوردن لاکدایمونیها بود... بستگی حزبی قویتر از بستگی تبار و دودمان بود... سران هر دو طرف از عناوین ظاهر فریب استفاده می‌کردند: یک فرقه متظاهر به پشتیبانی از برابری سیاسی خلق بود و فرقه دیگر به‌هواداری از فرزاندگی نجبا تظاهر می‌کرد، حال آنکه در واقع [هر دو] با عنوان کردن منافع مردم که داندمود می‌کردند زودشان عزیز است، ددپی آن بودند که چیزی به غنیمت ببرند^۲. آنان از هر وسیله‌ای که به تصور درآید برای غلبه بر یکدیگر

۱. Corcyra جزیره‌ای که امروز به کورفو معروف است و یکی از بزرگترین

جزایر یونان محسوب می‌شود. (مترجم)

۲. در ترجمه پوپر از یونانی (یا در ترجمه‌ای که او از آن استفاده کرده است) جمله‌ای که با تأکید چاپ شده است روشن نبود و اگر به همان صورت به فارسی برگردانده می‌شد، بی‌معنا می‌نمود. استثنائاً این جمله را از ترجمه —

استفاده می کردند و هولناکترین جنایتها را مرتکب می شدند... این انقلاب موجب همه گونه خباثت و بدمنشی در یونان زمین شد. همه جا طرز فکری خصومت آمیز و خائنانانه حکمفرما بود. هیچ پیمانی به آن حد محکم نبود و هیچ سوگندی آنقدر خوف بر نمی انگیزخت که دشمنان را آشتی دهد. هر کس فقط در این اعتقاد راسخ بود که هیچ چیز پابرجا نیست.» [۱۲].

معنا و اهمیت کوشش الیکارکهای آتنی را برای قبول کمک از اسپارت و جلوگیری از ساختمان باروهای طویل هنگامی می توانیم قیاس کنیم که پی ببریم این موضع خائنانانه حتی بیش از یک قرن بعد، در زمانی که ارسطو کتاب سیاست را می نوشت، تغییر نکرده بود. ارسطو از سوگندی خبر می دهد که می گوید «هم اکنون [در میان الیکارکها] رایج است.» متن سوگندنامه چنین است: «من قول می دهم که دشمن مردم باشم و به ایشان نصایح غلط بدهم!» [۱۳]. پیداست که تا این طرز فکر و موضع را بیاد نیاوریم، نمی توانیم آن دوره را درک کنیم.

بالاخر اشاره کردم که توکودیدس خود مخالف دموکراسی بود. این نکته هنگامی روشن می شود که وصف او از امپراتوری آتن و کینه دولتهای مختلف یونان را نسبت به آن در نظر بگیریم. توکودیدس می گوید احساس می شد سلطه امپراتوری آتن، رجحانی بر حکومت جابرا نه ندارد و همه قبایل یونانی از آتن می ترسیدند. هنگامی که او به تشریح افکار عمومی در آغاز جنگ پلوپونزی می پردازد، از اسپارت بطرزی ملایم و از آتن با لحنی شدید انتقاد می کند. می نویسد: «احساس عمومی متمایل به لاکدایمونیها بود زیرا مردم معتقد بودند که اینها به رهایی یونان زمین همت گماشته اند. شهرها و افراد، مشتاق یاری رساندن به ایشان بودند... و خشم و رنجش عمومی نسبت به آتنیها بسیار شدت داشت. بعضی آرزو داشتند از یوغ آتن آزاد شوند و برخی می ترسیدند که مبادا زیر سیطره آن قرار بگیرند» [۱۴]. سخت جالب خاطر است که این

→ سال ۱۸۷۴ ریچارد کراولی (R. Crawley) گرفتیم که روانتر و روشنتر است و در کتاب زیر چاپ شده است:

Greek Historians, M. I. Finley (ed.), The Viking Press, N. Y., 1959, p.267.
(مترجم)

داوری دربارهٔ امپراتوری آتن کمابیش به صورت قضاوت رسمی «تاریخ» درآمده است، که البته چیزی نیست مگر قضاوت بیشتر مورخان. همانطور که فیلسوفان قادر نیستند خویشتن را از قید نظرگاه افلاطون آزاد کنند، مورخان نیز تخته بند نظر توکودیدس شده اند. از باب نمونه، قول مایر را نقل می‌کنم (که بهترین مرجع آلمانی دربارهٔ این دوره محسوب می‌شود). او هم صرفاً به تکرار گفته‌های توکودیدس می‌پردازد و می‌نویسد: «احساسات دنیای تحصیلکرده یونان از آتن برگشت» [۱۵].

چنین گفته‌ها صرفاً مبین نظرگاه ضد دموکراتیک است. بسیاری از واقعیاتی که به وسیلهٔ توکودیدس ثبت و ضبط شده است - از جمله، فی‌المثل، قطعه‌ای که در آن طرز فکر سران فرقه‌های طرفدار دموکراسی و الیگارش‌ی تشریح می‌شود و بالاتر نقل شد - نشان می‌دهد که اسپارت فقط در میان الیگارکها - یعنی همان دسته که مایر با آن لسان ظریف آنها را «تحصیلکرده» نام می‌دهد - از «اقبال عمومی» برخوردار بود نه در میان مردم یونان. حتی مایر هم تصدیق می‌کند که «در بسیاری جاها، توده‌های دارای طرز فکر دموکراتیک به پیروزی او امید بسته بودند» [۱۶]، یعنی پیروزی آتن. در روایت توکودیدس نیز بسیاری شواهد وجود دارد که مقبولیت آتن را در میان دموکراتها و مردمان سرکوب شده به اثبات می‌رساند. اما کیست که به عقاید و افکار توده‌های تحصیل‌نکرده اهمیت بدهد؟ اگر توکودیدس و «تحصیلکردگان» می‌گویند آتن جبار بود، حرف حرف آنهاست.

بسیار جالب نظر است که همان مورخانی که روم را به‌خاطر دستاوردش، یعنی تأسیس امپراتوری عالمگیر، می‌ستایند، آتن را به‌خاطر جهد برای دستاوردی بهتر، محکوم می‌کنند. اینکه بگویند روم کامیاب شد و آتن شکست خورد، برای توضیح این نگرش کافی نیست. آتن را به‌علت ناکامی نكوهش نمی‌کنند، زیرا حتی از تصور اینکه آتن ممکن بود پیروز شود بیزارند. معتقدند آتن يك دموکراسی بیرحم بود؛ جایی بود تحت حکومت مشتی مردم تحصیل‌نکرده که در آنجا این جماعت، تحصیلکردگان را منفور می‌داشتند و سرکوب می‌کردند و خود نیز مورد نفرت آنان بودند. ولی این نظر - یعنی افسانهٔ نابردباری فرهنگی دموکراسی آتن - امور واقع

شناخته شده و، از همه مهمتر، آفرینندگی معنوی و روحی شگرف آتن را در این دوره خاص، به یاوه مبدل می‌کند. حتی سایر به این آفرینندگی اذعان دارد و با همان فروتنی خاص^۱ می‌گوید: «آنچه آتن در این ده سال بوجود آورد با یکی از پر قدرترین دهه‌های ادبیات آلمان برابری می‌کند» [۱۷]. پریکلز که در این ایام رهبر دموکراتیک آتن بود، حق داشت که آن سرزمین را «مکتب یونان زمین»^۲ بخواند.

من به هیچ رو بر آن نیستم که از همه کارهای آتن در بنیان کردن امپراتوری دفاع کنم و مسلماً مدافع اعمال وحشیانه و تاخت و تازهای بیوجه نیستم (البته اگر چنین تاخت و تازهایی روی داده باشد) و فراموش هم نمی‌کنم که دموکراسی آتن بر برده‌داری پس‌ریزی شده بود [۱۸]. ولی معتقدم توجه به این نکته ضروری است که فقط ممکن بود با نوعی امپراتوری‌طلبی بر انحصارگری و خودبسندگی قبیله‌پرستانه فائق آمد. این نکته نیز باید گفته شود که برخی از اقدامات امپراتوری‌طلبانه آتن تا اندازه‌ای مبتنی بر آزادیخواهی بود. یکی از موارد بسیار جالب توجه، این امر واقع است که در سال ۴۰۵ پیش از میلاد، آتن به جزیره ایونیایی ساموس^۳، که در شمار متحدانش بود، پیشنهاد کرد که اهل آن جزیره «از این پس آتنی محسوب شوند و هر دو شهر به یک کشور مبدل گردند و مردم ساموس هرگونه که بخواهند امور داخلی خویش را سامان دهند و قوانین خویش را حفظ کنند» [۱۹]. مورد دیگر، روش آتن در اخذ مالیات از سرزمینهای تابع امپراتوری است. درباره این مالیاتها و خراجها، سخن بسیار گفته‌اند و اخذ چنین مبالغ را، به عقیده من بسیار به ناحق، راهی بیش‌زمانه و توأم با زورگویی برای بهره‌کشی از شهرهای کوچکتر توصیف کرده‌اند. برای ارزیابی قدر و معنای این مالیاتها، شک نیست که باید آنها را با حجم

۱. سایر آلمانی است و آلمانیها در میان دیگر ملت‌های اروپایی به لافیدن از مقام والای کشورشان معروفند. صفت فروتنی به‌طنز و کنایه به او نسبت داده شده است. (مترجم)

2. The School of Hellas

۳. Samos جزیره‌ای در دریای اژه، نزدیک کرانه آسیای صغیر، زادگاه فیثاغورس. (مترجم)

4. tributes

بازرگانی تحت حمایت نساوگان آتن مقایسه کنیم. اطلاعات لازم در این زمینه را توکودیدس فراهم کرده است. از گزارش او مطلع می شویم که در سال ۴۱۳ پیش از میلاد، آتنیها به جای خراج، به متحدانشان «عوارضی» بستند به میزان پنج درصد تمام چیزهایی که از راه دریا وارد یا صادر می شد، و فکر می کردند از این راه عوایدشان بیشتر خواهد شد [۲۵]. این اقدام که زیر فشار شدید جنگ بعمل آمد، به عقیده من بهتر از روش متمرکز رومیها بود. با این روش اخذ مالیات، آتنیها در توسعه بازرگانی متحدانشان ذینفع می شدند و، در نتیجه، به ابتکار و استقلال اعضای مختلف امپراتوری علاقه پیدا می کردند. امپراتوری آتن در اصل از بطن مجمعی زاده شد و رشد کرد که متحدان در آن همه با هم برابر بودند. با وجود تفوق موقت آتن که علناً مورد انتقاد شهروندانش قرار داشت (رجوع کنید به نمایشنامه لوسیستراتا نوشته آریستوفانس^۱)، احتمال می رفت که، با گذشت زمان، این علاقه به گسترش بازرگانی، مآلاً به نوعی حکومت فدرال منتهی شود. لاقلاً در مورد آتن چیزی سراغ نداریم مانند روش رومی «انتقال» سرمایه های فرهنگی از گوشه و کنار امپراتوری به شهر فائق - یعنی روش غارت. و هر چه انسان در ذم پول سالاری^۲ بگوید، هنوز پول سالاری به حکومت غارتگران مرجع است [۲۱].

این نظر مساعد درباره امپراتوری طلبی آتن، با مقایسه آن با روشهای اسپارت در سیاست خارجی بیشتر تقویت می شود. علت موجب روشهای مذکور، هدف نهایی سیاست اسپارت، یعنی بازگشت به قبیله پرستی و متوقف ساختن هر گونه تغییر بود. (به ادعای من که بعداً مطرح خواهم کرد، این کار محال است. وقتی معصومیت از دست رفت، دیگر نمی توان آن را باز یافت. جامعه ای که مصنوعاً بسته و متوقف نگاه داشته شود یا قبیله پرستی که به طور ساختگی پرورش داده شود، هرگز به پای نمونه حقیقی نخواهد رسید.) اصول سیاست اسپارت بدین شرح بود: (۱) حفظ و حراست قبیله پرستی متوقف اسپارت - یعنی در را به روی هر گونه تأثیر خارجی که امکان داشته باشد خشکی تابوهای قبیله ای را به خطر اندازد، ببندید؛ (۲) ضدیت با بشردوستی - یعنی در را بالاخص به روی

1. Aristophanes, *Lysistrata*.

2. plutocracy

هر گونه ایده‌نولوژی تساوی طلبانه و دموکراتیک و مبتنی بر اصالت فرد ببندید؛ (۳) خودبستگی - یعنی به بازرگانی وابسته‌نباشید؛ (۴) خاص‌نگری^۱ یا ضدیت با عام‌نگری^۲ - یعنی تمایز بین قبیله خودتان و تمام قبایل دیگر را نگاه‌دارید و با کسانی که از شما پست‌ترند آمیزش نکنید؛ (۵) سروری - یعنی بر همسایگانتان چیره‌شوید و آنها را به بردگی بکشید؛ (۶) ولی بیش از حد به وسعت [کشور] نیفزایید: [به گفته افلاطون] «شهر باید فقط تا هنگامی گسترش یابد که این کار به وحدتش آسیب نرساند» [۲۲] و بخصوص با خطرگرایشهای عام‌نگرانه^۳ همراه نباشد. اگر این شش گرایش اصلی را با گرایشهای توتالیتاریسم امروزی مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم که در اساس در تمام موارد با هم وفق دارند، بجز مورد ششم. این اختلاف را اینطور می‌شود بیان کرد که توتالیتاریسم امروزی بنظر می‌رسد گرایشهای امپریالیستی داشته‌باشد. در این امپریالیسم هیچ عنصری از عام‌نگری بردبارانه یافت نمی‌شود. بلندپروازیهایی عالمگیر حکمرانان توتالیتار امروزی، با اصطلاح، بر خلاف خواست خودشان بر آنان تحمیل می‌شود. این امر معلول دو عامل است. نخست گرایش عمومی همه حکومت‌های جابراکه می‌خواهند وجود خویش را با نجات کشور (یا مردم) از شر دشمنان موجه جلوه دهند و هر وقت دشمنان قدیم منکوب شدند، باز گرایش مذکور به ایجاد یا اختراع دشمنان جدید می‌انجامد. عامل دوم، سعی در اجرای اصول (۲) و (۵) برنامه توتالیتار است. این دو اصل با هم رابطه نزدیک دارند. بشردوستی که به موجب اصل (۲) باید دور نگه‌داشته شود، چنان عمومیت پیدا کرده که برای مبارزه مؤثر با آن، باید در سراسر جهان نابود شود. اما دنیای ما بقدری کوچک شده که همه با هم همسایه شده‌اند، بنحوی که برای عملی‌ساختن اصل (۵)، همه باید به

1. particularism

۲. universalism. اصطلاح خاص و عام در اینجا به معنای عادی بکار می‌رود نه به مفهوم منطقی جزئی و کلی و تقریباً مبین معنای خودی و بیگانه است. عام‌نگر همه را از خود می‌داند؛ خاص‌نگر، سواي همگروهانش، بقیه را به چشم بیگانه می‌نگرد. (مترجم)

3. universalistic tendencies

اطاعت و بندگی کشانده شوند. لیکن در روزگار باستان، هیچ چیز در نظر کسانی که پیرو خاص‌نگری اسپارت بودند خطرناکتر از امپراتوری‌طلبی آتن جلوه نمی‌کرد که ذاتاً گرایش داشت به جامعه همسود شهرهای یونان^۱ و حتی به اقلیم جهانی انسانها متحول گردد.

برای جمع‌بندی تحلیلی که تاکنون بعمل آورده‌ایم، می‌توانیم چنین بگوییم که آن انقلاب سیاسی و روحی و معنوی که با از هم پاشیدن زندگی قبیله‌ای در یونان آغاز شده بود، در سده پنجم [پیش از میلاد] با شروع جنگ پلوپونزی به اوج رسید و از سویی به یک پیکار طبقاتی خشونتبار و از سوی دیگر به جنگ میان دو شهر مقدم یونان مبدل شد.

۳

اما چگونه می‌توان این امر واقع را تبیین کرد که برخی از آتنیهای برجسته، مانند توکودیدس، جانبدار حرکت ارتجاعی در واکنش نسبت به این تحولات جدید بودند؟ منافع طبقاتی، به اعتقاد من، موضوع را به حد کافی تبیین نمی‌کند، زیرا آنچه باید تبیین شود این است که چرا با وجود اینکه بسیاری از اشراف‌زادگان جوان و جویای نام در شمار اعضای فعال - ولی البته نه همیشه قابل اعتماد - فرقه طرفدار دموکراسی در آمدند، بعضی از اندیشمندترین و پر استعدادترین نجبا به سوی آن جلب نشدند. نکته اصلی ظاهراً این است که گرچه جامعه باز بوجود آمده بود و در عمل شروع به ایجاد و پرورش ارزشهای جدید یعنی موازین تساوی طلبانه برای زندگی کرده بود، اما هنوز کمبودی وجود داشت، بویژه در نظر افراد «تحصیل‌کرده». مرام تازه جامعه باز، یعنی بشردوستی، که یگانه مرامی است که برای چنین جامعه‌ای صورت امکان می‌پذیرد، شروع به عرض اندام کرده بود ولی هنوز صورت‌بندی نشده بود. فعلاً جز جنگ طبقاتی و ترس دموکراتها از ارتجاع الیگارش و خطر تحولات انقلابی بیشتر، چیز دیگری دیده نمی‌شد. بنابراین، حرکت ارتجاعی در واکنش نسبت به این تحولات، از عوامل بسیار به سود خود بهره‌مند بود: سنت و دعوت به دفاع

۱. commonwealth of Greek cities واژه «همسود» (به جای اصطلاح ناهنجار «مشارك المنافع») از شادروان دکتر محمود صناعی است. (مترجم)

از فضایل قدیم و دیانت دیرین. این گرایشها در نزد بیشتر مردم از لحاظ احساسی مقبول بود و همین حسن قبول عام باعث نهضتی شد که گرچه اسبارتیها و یارانشان که طرفدار الیگارشویی بودند برای پیشبرد مقاصد خودشان در رأس آن قرار داشتند، بسیاری از مردان پاکدامن نیز، حتی در آتن، به آن پیوستند. اصطلاح «دوستدار میهن پدری»^۱ مشتق از شعار این نهضت است که می‌گفت «بازگردیم به وضع^۲ نیاکانمان» یا «بازگردیم به وضع دیرین پدرانمان». نیاز به تأکید نیست که اعتقادات رایج در میان پشتیبانان نهضت «دوستدار میهن پدری»، به وسیله همان الیگارکهای تحریف شد که به امید جلب حمایت برای مبارزه با دموکراتها، از تسلیم شهرشان به دشمن ابا نداشتند. توکودیدس نمونه سران این نهضت هوادار «وضع پدری»^[۲۳] بود. او احتمالاً از اعمال خائنانه ضد دموکراتهای افراطی پشتیبانی نمی‌کرد، ولی ضمناً نمی‌توانست همدلی خود را با هدف بنیادی ایشان پنهان کند. این هدف عبارت بود از متوقف ساختن تغییرات اجتماعی و پیکار با امپراتوری طلبی عام‌نگرانه دموکراسی آتن و مبارزه با ابزارها و نمادهای قدرت این امپراتوری طلبی، یعنی نیروی دریایی و باروها و تجارت. (با توجه به آموزه‌های افلاطون درباره تجارت، توجه به این نکته ممکن است جالب نظر باشد که چه ترس بزرگی از تجارت گسترده^۳ وجود داشت. هنگامی که لوساندر^۴، شاه اسپارت، در سال ۴۰۴ پیش از میلاد، بعد از پیروزی بر آتن با غنایم جنگی فراوان به وطن بازگشت، «دوستداران

۱. واژه patriot از ریشه یونانی pater (= پدر) گرفته شده که با همین کلمه در فارسی هم‌ریشه است و معمولاً در زبان ما «میهن‌پرست» یا «میهن-دوست» اصطلاح می‌شود. «دوستدار میهن پدری» ترجمه‌ای لغویتر است و از جهت تناسب بیشتری که با شعار نهضت مورد بحث داشت، این قسم تعبیر شد. (مترجم)

۲. کلمه state هم به معنای «وضع» است و هم «دولت» یا «کشور». اما با توجه به اینکه شاعرندگان آتنی در کشور خودشان زندگی می‌کردند و بیمعنا بود که بگویند برگردیم به کشور خودمان، و به اضافه بنظر می‌رسد غرض بیشتر طرز فکر و نگرش و قواعد زندگی پدران باشد تا خاک کشور، بنا براین بصورتی که آمد تعبیر کردیم. (مترجم)

میهن پدری» در اسپارت - یعنی اعضای نهضت هوادار «وضع پدری» - به تلاش افتادند که از واردات طلا جلوگیری کنند. گرچه این امر عاقبت مجاز شناخته شد، ولی تملک طلا در انحصار دولت قرار گرفت و هر شهروندی که از او فلزات گرانبها کشف می شد، محکوم به اعدام بود. در کتاب قوانین، افلاطون روشی بسیار مشابه پیشنهاد می کند [۲۴].

نهضت «دوستدار میهن پدری» از بعضی جهات نمایانگر حسرت بازگشت به شکل با ثبات تری از زندگی، یعنی رجعت به دیانت و پاک‌خویی و نظم و قانون بود، ولی خود از لحاظ اخلاقی به فساد و تباهی آلوده بود. ایمان دیرینش از دست رفته و جای به بهره‌کشی ریاکارانه و توأم با بی‌ایمانی از احساسات دینی سپرده بود [۲۵]. هیچ‌انگاری بصورتی که به دست افلاطون در چهره کالیکلس و تراسوماخوس تصویر شده است، در میان اشراف‌زادگان «دوستدار میهن پدری» بیش از همه جا یافت می شد. و همینها بودند که اگر فرصت به دستشان می افتاد، می‌خواستند در رأس فرقه طرفدار دموکراسی قرار بگیرند. واضحترین نمونه پیروان این هیچ‌انگاری، شاید همان رهبر الیگارش‌ی و رئیس سی تن جبار یعنی کریتیاس دایی افلاطون بود که تیر خلاص را به آتن زد [۲۶].

اما در همین روزگار و در همین نسل که توکودیدس نیز به آن تعلق داشت، ایمانی جدید نسبت به عقل و آزادی و برادری جمیع آدمیان پدید آمد - همان ایمان تازه که، به اعتقاد من، تنها مرام و ایمانی است که برای جامعه باز امکان‌پذیر است.

۴

این نسل را که نمایانگر نقطه عطفی در تاریخ بشر است، من دوست دارم نسل کبیر بنامم - نسلی که درست پیش از جنگ پلوپونزی و در دوره آن جنگ در آتن زندگی می کرد [۲۷]. در میان افراد این نسل، محافظه‌کاران بزرگی بودند مانند سوفوکلس^۱ و توکودیدس. مردانی بودند

۱. Sophocles (حدود ۴۰۶-۴۹۶ پیش از میلاد). یکی از نامدارترین تراژدی‌نویسان یونان باستان. آثار او همه به زبان فارسی ترجمه شده است. (مترجم)

نماینده دوران گذر و انتقال که، یا مثل ائوریپیدس دستخوش تردید و دو دلی و یا همچون آریستوفانس^۱ دچار شکاکیت می شدند. اما پریکلس نیز بود. همان پیشوای بزرگ دموکراسی که اصل تساوی در پیشگاه قانون و اصالت فرد در سیاست را صورت بندی کرد - و همچنین هرودوت که در شهر پریکلس به عنوان نویسنده بزرگی که در تعظیم و تجلیل این اصول می کوشید، از او استقبال و ستایش می شد. پروتاگوراس آبدرای^۲ که در آتن نفوذ بهم رسانید و همشهری او دموکریتوس نیز باید در شمار افراد نسل کبیر محسوب شوند. این دو تن آموزه های بدین مضمون صورت بندی کردند که نهادهای انسانی زبان و رسوم و قوانین، برخلاف تابوها، خصلت جادویی ندارند بلکه ساخته بشرند - به بیان دیگر، نه طبیعی، بلکه ناشی از قرارداد و عرفند - و ما آدمیان در قبال آنها مسؤولیم. همچنین باید از اهل مکتب گوریاس نام برد - یعنی آلکیداماس و لوکوفرون و آنتیستنس - که اصول بنیادی ضدیت با برده داری و حمایتگری عقلانی و مخالفت با ملیت گرایی را صورت بندی کردند که همان ایمان به اقلیم عالمگیر انسانها باشد. و سرانجام باید از آن کسی که شاید از همه بزرگتر بود یعنی سقراط یاد کنیم که به ما آموخت باید به عقل آدمی ایمان بورزیم، ولی در عین حال از تفکر جزمی بر حذر باشیم؛ باید هم از منطق گریزی^۳ [۲۸]، یعنی بی اعتمادی به نظریه و عقل، پرهیزیم و هم از نگرش جادوزده کسانی که از فرزاندگی بت می تراشند؛ مردی که، به عبارت دیگر، به ما یاد داد که روح علم همانا نقد و سنجش است.

تاکنون چیز زیادی درباره پریکلس و هیچ چیز راجع به دموکریتوس نگفته ام. از این رو، از سخنان خود این دو، شواهدی از این ایمان جدید ذکر خواهم کرد. نخست دموکریتوس:

ما نباید از ترس بلکه به سبب احساس اینکه حق

۱. Aristophanes (حدود ۴۴۸-۳۸۸ پیش از میلاد). بزرگترین کمدی نویس یونان باستان که در نمایشنامه هایش لبه هزل و هجو را متوجه جامعه و سیاست می کرد. (مترجم)

۲. Abdera شهری در جنوب غربی تراکیه. (مترجم)

چیست، از کار ناحق خودداری کنیم... پایه فضیلت بیش از هر چیز احترام به دیگران است... هر کس برای خود جهان کوچکی است... باید تا جایی که می‌توانیم بکوشیم تا به کسانی که ستم دیده‌اند یاری برسانیم... معنای خوب بودن کار ناحق نکردن است و همچنین میل به ناحق نکردن... کردار نیک به حساب می‌آید نه گفتار... فقر در دموکراسی بهتر از فراوانی و نعمتی است که ادعا می‌شود با حکومت اشراف یا پادشاهی [=حکومت یک تن] همراه است، به همان گونه که آزادی بهتر از بندگی است... مرد حکیم متعلق به همه کشورهاست، زیرا سراسر جهان، سرای نفوس عالیه است.

این گفته برازنده یک دانشمند راستین نیز از اوست که: «من ترجیح می‌دهم فقط یک قانون علیّی کشف کنم تا اینکه پادشاه ایران باشم» [۲۹]. این سخنان مربوط به روزگار پیش از افلاطون است، ولی با تأییدی که در آنها بر بشردوستی و عام‌نگری شده‌است، گوئی روی سخن با اوست. همین احساس، منتها به وجهی بسیار قویتر، از خواندن خطابه رئایسه^۱ معروف پریکلس دست می‌دهد که دست کم نیمقرن پیش از جهودی نگاشته شده‌است. در فصل ششم، ضمن بحث از تساوی طلبی، دو جمله از این خطابه نقل کردم [۳۰]. اکنون برای اینکه روح مطلب را بهتر نمایانده باشم، چند قطعه به‌طور مفصلتر از آن نقل می‌کنم:

نظام سیاسی ما نمی‌خواهد با نهادهایی رقابت کند که جاهای دیگر معمول و مجراست. ما از همسایگانمان تقلید نمی‌کنیم بلکه می‌خواهیم خود سرمشق باشیم. حکومت ما هوادار جماعت است نه عده‌ای اندک‌شمار و از این رو دموکراسی نام گرفته‌است. قوانین ما همه را در دعاوی خصوصی به یکسان از عدالت برابر برخوردار می‌سازد ولی ما از حقی که به فضل و برتری تعلق می‌گیرد غافل نیستیم. وقتی شهروندی برجستگی و لیاقت بظهور می‌رساند، نه از باب اینکه حق و امتیازی استثنایی به وی داده شود، بلکه به پاداش شایستگی بر دیگران رجحان می‌یابد و به خدمت دولت دعوت می‌شود و فقر

هیچ مانعی در این راه ایجاد نمی‌کند... آزادی ما به زندگی عادی نیز گسترش می‌یابد؛ ما به یکدیگر بدگمان نیستیم و اگر همسایه ما بخواهد به راه خود برود، بر او خرده نمی‌گیریم... اما این آزادی، ما را قانون‌شکن نمی‌کند به ما آموخته‌اند که به قضات و قوانین احترام بگذاریم و هرگز از یاد نبریم که باید حامی ستمدیدگان و آزردگان باشیم. به ما همچنین یاد داده‌اند که آن قوانین نافوخته را نیز مراعات کنیم که تنها ضمانت اجرایی آنها احساس عمومی درباره این است که حق چیست...

شهر ما به روی جهان گشوده است. ما هرگز يك پیگانه را بیرون نمی‌رانیم... ما آزادیم که هر طور دلمان خواست زندگی کنیم ولی در عین حال همیشه آماده‌ایم که با هر خطری روبه‌رو شویم... ما به زیبایی عشق می‌ورزیم بی آنکه دل به او هام بسپریم؛ می‌کوشیم عقل و فکرمان را بهبود بخشیم ولی این امر اراده ما را سست نمی‌کند. در نزد ما، اعتراف به فقر ننگ نیست؛ ننگ این است که کسی برای اجتناب از فقر کوشش نکند. يك شهروند آتشی در همان حال که به کار خصوصی خویش می‌پردازد، از امور حکومتی و همگانی نیز غافل نیست... در چشم ما کسی که هیچ علاقه‌ای به کشور ندارد، بی‌آزار نیست، بی‌فایده است و گرچه تنها عده‌ای اندک ممکن است مبدع سیاسی باشند، ما همه می‌توانیم درباره آن داوری کنیم. ما بحث و مذاکره را مانع راه اقدام سیاسی نمی‌شماریم بلکه مقدمه واجب عمل خردمندانه می‌دانیم... ما بر این باوریم که خوشبختی میوه آزادی است و آزادی ثمره دلیری و از خطرات جنگ شانه تهی نمی‌کنیم... حاصل کلام آنکه من ادعا می‌کنم آتن مکتب یونان‌زمین است و فرد آتنی وقتی که بزرگ می‌شود، جامع‌الاطراف [یعنی دارای توان عمومی در رشته‌های مختلف] و آماده برای پیشامدهای ناگهانی و اضطراری و متکی بنفس بار می‌آید [۳۱].

این سخنان صرفاً مدح و ثنا در حق آتن نیست؛ مبین روح راستین نسل کبیر است؛ برنامه سیاسی مردی تساوی‌طلب و پای‌بند به اصالت فرد است، مردی دموکرات که بخوبی درک می‌کند دموکراسی با اصل

بیمعنای «مردم باید حکومت کنند» تمام نمی‌شود بلکه باید بر شالودهٔ ایمان به عقل و بشردوستی پس‌ریزی شود. در عین حال، این سخنان نمودار میهن‌دوستی راستین است و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به شهری که وظیفهٔ خود را سرمشق بودن قرار داده‌است، بحق مباحثات کرد - شهری که نه تنها مکتبی برای یونان‌زمین، بلکه چنانکه می‌دانیم، در ظرف هزاره‌های گذشته مکتبی برای نوع بشر شد.

سخنرانی پریکلس فقط بیان یک برنامه نیست؛ دفاع هم هست و شاید حتی حمله‌ای نیز در بر داشته باشد. چنانکه قبلاً نیز به کنایه گفته‌ام، فجوای کلام چنان است که گوئی افلاطون هدف مستقیم حمله واقع شده است. من شک ندارم که روی سخن نه تنها با قبیله‌پرستی متوقف اسپارت، بلکه با محفل یا «حلقه» توتالیتز داخل آتن نیز بوده‌است - همان نهضت طرفدار «وضع پدری» یا، مطابق اسمی که گومپرتس در ۱۹۰۲ بر این گروه گذاشت [۲۲]، «انجمن دوستداران لاکونیا». خطابهٔ پریکلس قدیم‌ترین شاید قوی‌ترین سخنانی است که در مخالفت با این قسم نهضت ایراد شده است [۲۳]. افلاطون اهمیت آن را احساس کرد و نیمقرن بعد در جمهوری [۲۴] در ضمن حمله به دموکراسی و همچنین در آن هزلیهٔ بی‌پرده، یعنی رسالهٔ منکسنوس یا خطابهٔ دثاییه^۱، سخنرانی پریکلس را به استهزا گرفت [۲۵]. اما مدتها پیش از افلاطون، دوستداران لاکونیا حملهٔ پریکلس را تلافی کرده بودند. تنها پنج یا شش سال پس از خطابهٔ پریکلس، جزوه‌ای زیر عنوان حکومت آتن^۲ اثر نویسنده‌ای ناشناس (احتمالاً کریتیس) که اکنون معمولاً به «الیگارک پیر» معروف است، انتشار یافت [۲۶]. این جدل‌نامهٔ زیرکانه که قدیم‌ترین رسالهٔ موجود در نظریهٔ سیاسی است، شاید در عین حال کهن‌ترین یادگار ترك بشر به وسیلهٔ رهبران فکری او باشد. حمله‌ای است بیرحمانه به آتن که بیگمان از قلم یکی از بهترین مغزهای آن شهر جاری شده‌است.

۱. Society of the Friends of Laconia. لاکونیا همان لاکدایمون است که، چنانکه قبلاً نیز توضیح دادیم، ناحیه‌ای بود در یونان باستان در جنوب پلوپونسوس و پایتختش اسپارت بود. (مترجم)

2. Menexenus or the Funeral Oration.

3. Constitution of Athens.

4. Old Oligarch

محور فکر در این نوشته، فکری که به صورت یکی از اصول ایمانی توکودیدس و افلاطون درآمد، رابطه نزدیک بین دموکراسی و امپراتوری طلبی به یاری نیروی دریائی است. نویسنده سعی می کند نشان دهد که در معارضه بین دو جهان دموکراسی و الیگارش، سازش امکان پذیر نیست [۲۷] و فقط با توسل به خشونت بیرحمانه و اقدامات بنیادبرانداز همه جانبه، از جمله مداخله متحدان از خارج (یعنی اسپارته‌ها)، می توان به حکومت نامقدس آزادی پایان داد. این جدلنامه فوق العاده، نخستین اثر در سلسله آثار تقریباً بی پایانی است که از آن روزگار تاکنون درباره فلسفه سیاسی به رشته تحریر درآمده و در همه آنها بیش و کم همان موضوع بتلویح و بتصریح پیوسته تکرار شده است. در راه دشوار و ناهموار بشر به سوی آینده‌ای که او خود می بایست برای خویشتن بسازد، برخی از «تحصیل‌کردگان» چون نخواست‌اند یا نتوانسته‌اند دست یاری به وی بدهند، کوشیده‌اند او را به گذشته بازگردانند و چون قادر نبوده‌اند راهی نو بنمایند، بناچار در مقام پیشوائی آن طغیان همیشگی بر ضد آزادی قرار گرفته‌اند. چون، به اصطلاح سقراط، مردم گریز^۱ و منطق گریز بوده‌اند و آن بلند همتی ساده و عادی را در خویش ندیده‌اند که سرچشمه ایمان به آدمیان و عقل بشری و آزادی است، لازم دانسته‌اند برتری خود را با پیکار علیه برابری بشیوت برسانند. این داوری ممکن است سخت و ناگوار بنظر برسد، اما با کمال تأسف باید بگویم در مورد آن دسته از رهبران فکری طغیان بر ضد آزادی که پس از نسل کبیر و بویژه بعد از سقراط آمدند، قضاوتی درست و بحق است. اکنون می توانیم در چشم انداز تعبیر تاریخی خودمان به ایشان بنگریم.

حتی ظهور فلسفه، به نظر من، قابل تعبیر به واکنشی است در برابر فروریختن جامعه بسته و اعتقادات جادویی آن جامعه. کوششی است برای نشانیدن ایمان عقلی به جای ایمان جادویی از دست رفته که سنت انتقال نظریه‌ها یا اسطوره‌ها را با تأسیس سنتی تازه تغییر می دهد. این سنت تازه، نظریه‌ها و اسطوره‌ها را به میدان می طلبد و می خواهد درباره آنها به بحث انتقادی و سنجشگرانه پردازد [۳۸]. (نکته جالب توجه و پر معنا

اینکه این کوشش، مقارن با گسترش فرقه‌های، باصطلاح، اورفئوسی صورت می‌گیرد. پیروان این فرقه‌ها می‌کوشیدند تا قسمی مذهب عرفانی جدید را جانشین احساس از دست رفته یگانگی کنند.) نخستین فیلسوفان، یعنی سه حکیم بزرگ ایونایی و فیثاغورس، احتمالاً خود از محرکی که در برابر آن شروع به واکنش کرده بودند، آگاهی نداشتند. ایشان از يك سو نمایندگان انقلابی اجتماعی و از سوی دیگر و به‌طور ناخودآگاه، دشمن آن بودند. همین امر واقع که آنان دست به تأسیس مکتبها یا فرقه‌ها یا سلسله‌های جدید می‌زدند - یعنی نهادهای اجتماعی یا، به عبارت بهتر، گروههای مشخص تازه‌ای دارای زندگی مشترک و وظایف مشترک که از نمونه [فرضی] زندگی و وظایف قبیله‌ای آرمانی تقلید شده بود - ثابت می‌کند که این مردان مصلح اجتماعی بودند و، بنابراین، نسبت به بعضی نیازهای اجتماعی واکنش ابراز می‌کردند. ایشان در برابر نیازهای مذکور و در برابر احساس سرگردانی و بیهدفی خودشان، نه به تقلید از هسیودوس با آوردن اسطوره‌ای در باب سرنوشت و تباهی [۴۹]، بلکه با اختراع سنت بحث و انتقاد و ابداع فن تفکر عقلانی واکنش ابراز می‌کردند و این خود یکی از واقعیتهای تبیین‌ناپذیر صدر تمدن ماست. ولی حتی این اصحاب عقل نیز در برابر یگانگی از دست رفته قبیله‌نشینی بیشتر به صورت هیجانی ابراز واکنش می‌کردند. استدلالهایشان نمایانگر احساس سرگردانی و بیهدفی و فشار ناشی از تحولاتی است که بزودی به ایجاد تمدن ما بر پایه اصالت فرد انجامید. آناکسیماندروس [۴۰]، دومین فیلسوف ایونایی، یکی از نخستین کسانی است که این احساس فشار را به قالب بیان ریخته‌است. هستی فردی در نظر او به مثابه «هوبریس»^۱ بود - یعنی ستمکاری ناپرهیزگاران و غصب بنالحق - که افراد می‌بایست به کیفر آن، رنج و محنت بکشند و توبه کنند. نخستین کسی که از انقلاب اجتماعی و تنازع طبقاتی آگاهی پیدا کرد، هراکلیتوس بود. در فصل دوم این کتاب تشریح شد که او چگونه احساس سرگردانی و بیهدفی خویش را با ایجاد

۱. hubris (یا hybris). واژه یونانی، لفظاً به معنای غرور و تکبر و نخوت، در مقابل sophrosyne به معنای حزم و خویشتن‌داری و اندازه نگه‌داشتن و سلامت عقل. (مترجم)

نخستین ایده تئولوژی ضددموکراتیک و اولین فلسفه اصالت تاریخی در باب تغییر و سرنوشت، به جامعه عقل و منطق آراست. هراکلیتوس نخستین کسی بود که آگاهانه به دشمنی با جامعه باز برخاست.

تقریباً همه این متفکران زیر فشار اندوه و یأس دست و پا می زدند [۴۱]. تنها استثنا کسنوفانس بود [۴۲] که به خدای یگانه ایمان داشت و این فشار را با شهامت بر دوش خود تحمل می کرد. اما متفکران یاد شده را نمی توانیم به همان نحو که ممکن است تا اندازه ای جانشینانشان را نکوهش کنیم، مورد ملامت قرار دهیم. ایمان نوپای جامعه باز - یعنی ایمان به انسان و عدالت برابر و عقل بشر - شاید تازه شروع به شکل گرفتن کرده بود، اما هنوز صورت بندی نشده بود.

۵

بزرگترین خدمت را سقراط به این ایمان کرد که در راه آن جان سپرد. سقراط مانند پریکلس از رهبران دموکراسی آتن یا همچون پروتاگوراس از نظریه پردازان جامعه باز نبود. از آتن و نهادهای دموکراتیک آن انتقاد می کرد و از این جهت ممکن است به برخی از رهبران حرکت ارتجاعی در برابر جامعه باز شباهتی سطحی داشته باشد. البته لازم نیست کسی که از دموکراسی و نهادهای دموکراتیک انتقاد می کند دشمن این امور باشد، هر چند هم دموکراتهایی که او به انتقاد از ایشان می پردازد و هم پیروان توتالیتاریسم که امیدوارند از هر قسم تفرقه در اردوی دموکراسی بهره برداری کنند، احتمال دارد داغ اینگونه دشمنی را به وی بزنند. بین انتقادی که به شیوه دموکراتیک از دموکراسی صورت می گیرد و انتقادی که به شیوه توتالیتار از آن بعمل می آید، فرقی بنیادی است. انتقاد سقراط، انتقادی دموکراتیک بود - یعنی آن قسم انتقاد که جان دموکراسی است. (دموکراتهایی که میان انتقاد دوستانه و دشمنانه از دموکراسی فرق نمی گذارند، خود از روح توتالیتاریسم اشباع شده اند. توتالیتاریسم نمی تواند هیچ انتقادی را دوستانه تلقی کند زیرا هر نوع انتقاد از اینگونه اقتدار، لزوماً خود اصل اقتدار را به مصاف می طلبد.)

برخی از جنبه های تعالیم سقراط را پیش از این ذکر کرده ام - یعنی

اولاً خردورزی او یا، به عبارت دیگر، این نظریه که آدمیان همه از جهت بهره‌مندی از عقل برابرند و عقل وسیله‌ای است عام برای تبادل معانی یا تفهیم و تفهم؛ ثانیاً تأکید او بر صداقت فکری و لزوم انتقاد از خویش؛ و ثالثاً نظریه تساوی طلبانه وی درباره عدالت و اینکه بیعدالتی دیدن و ستم بردن بهتر از بیعدالتی کردن و ستم‌راندن است. تصور می‌کنم آنچه می‌تواند به بهترین وجه ما را در فهم هسته اصلی تعالیم وی یاری دهد همین آموزه آخر است - یعنی ایمان به اصالت فرد و اعتقاد به فرد آدمی همچون غایتی در نفس خویش.

جامعه بسته و مرام آن دایر بر اینکه هرچه هست قبیله است و فرد آدمی هیچ نیست، فرو ریخته بود. ابتکار فردی و عرض‌اندام فرد، به صورت یکی از امور واقع درآمده بود. آدمی به عنوان فرد و نه تنها همچون پهلوان و منجی قبیله، مورد توجه قرار گرفته بود [۴۳]. اما فقط با آمدن پروتاگوراس، فلسفه‌ای آغاز شد که انسان را محور توجه و علاقه قرار می‌داد. از سوی دیگر، اعتقاد به اینکه در زندگی ما هیچ چیز مهمتر از دیگر افراد انسانی نیست و دعوت انسانها به بزرگ داشتن خودشان و دیگران، ظاهراً از سقراط نشأت می‌گیرد.

برنت تأکید می‌کند [۴۴] که کسی که مفهوم نفس^۱ را آفرید سقراط بود - همان مفهومی که چنین نفوذ و تأثیر عظیمی در تمدن ما داشته است. به عقیده من، این نظر تا حد زیادی حقیقت دارد، ولی ضمناً احساس می‌کنم که صورت‌بندی آن، بویژه استعمال کلمه «نفس»، شاید گمراه‌کننده باشد، زیرا بنظر می‌رسد سقراط تا جایی که می‌توانست از نظریه‌های مابعدالطبیعی دوری می‌جست. او به اخلاق متوسل می‌شد و نظریه او در باب فردیت^۲ (یا در باب «نفس»، اگر کسی این اصطلاح را ترجیح دهد) به عقیده من آموزه‌ای است اخلاقی نه مابعدالطبیعی. او مانند همیشه، به یاری این آموزه با خودستائی و خوش‌خیالی می‌جنگید و خواستار آن بود که اصالت فرد به فروپاشیدن قبیله‌پرستی محدود نشود بلکه فرد آدمی شایستگی خویش را برای رهایی از این بند ثابت کند. به این دلیل بود که اصرار داشت آدمی صرفاً يك پاره گوشت - یعنی بدن - نیست بلکه در او

1. soul

2. individuality

چیزی بیش از این وجود دارد - یعنی اخگری ایزدی که همان عقل باشد، عشق به راستی و مهربانی و آدمیت و مروت، عشق به زیبایی و نیکی^۱. اینهاست اموری که زندگی انسان را ارزشمند می‌کند. ولی اگر من صرفاً «بدن» نیستم، پس چیست؟ پاسخ سقراط این است که تو پیش از هر چیز، عقل و هوشی. عقل توست که ترا انسان می‌کند و قادر می‌سازد که بیش از مشتی خواهش و شهوت محض باشی و به صورت فردی خودبسته درمی‌آورد و این حق را به تو می‌دهد که ادعا کنی در نفس خویش غایتی هستی. سخن سقراط که می‌گوید «نفس خود را تیمار بدار»، بیشتر دعوتی است به صداقت فکری و عقلی، به همانگونه که وقتی که می‌گوید «خود را بشناس»، غرضش متذکر ساختن ما به نارسائیهای فکری و عقلی ماست.

سقراط تأکید می‌کرد که اینهاست آنچه اهمیت دارد. چیزی که در دموکراسی و دولتمردان دموکرات هدف انتقاد او قرار داشت، فهم ناقص این امور بود. او حق داشت از دولتمردان به خاطر عدم صداقت فکری و وسواس قدرت‌بازی سیاسی انتقاد کند [۴۵]. با تأکیدی که او بر جنبه انسانی مشکل سیاست می‌گذاشت، دیگر نمی‌توانست به مسأله اصلاح نهادها چندان توجهی داشته باشد. چیزی که علاقه او را برمی‌انگیخت، جنبه شخصی و بی‌واسطه جامعه باز بود. او معلم بود و اشتباه می‌کرد که خویشتن را سیاستمدار می‌انگاشت.

ولی ممکن است سؤال شود که اگر سقراط اساساً مدافع جامعه باز و دوست دموکراسی بود، چرا با مخالفان دموکراسی آمیزش می‌کرد؟ زیرا می‌دانیم که در میان هم‌نشینان او، علاوه بر آلکیبیادس که مدتی همدست اسپارت بود، دو نفر از داییهای افلاطون نیز بودند: یکی کریتیاس که بعداً رهبر بیرحم سی تن جبار شد و دیگری خارمیدس که در مقام دستیاری وی قرار گرفت.

برای این پرسش، بیش از يك جواب وجود دارد. نخست گزارش

۱. این درست بیان همان معناست که نزدیک به هفده قرن بعد، مولوی در این بیت معروف ادا کرده است:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای
ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
(مترجم)

افلاطون است که می‌گوید حمله سقراط به سیاستمداران دموکرات آن عصر، از يك جهت به قصد افشای خودپسندی و شهوت قدرت ریاکارانی صورت می‌گرفت که برای خوشایند مردم سخن می‌گفتند، بخصوص اشراف‌زادگان جوانی که تظاهر به دموکرات‌منشی می‌کردند ولی خلق را صرفاً وسیله اطفای شهوت قدرت خویش می‌پنداشتند[۴۶]. این کار لااقل بعضی از دشمنان دموکراسی را به سوی سقراط می‌کشید و موجب تماس بین او و اشراف‌زادگان جاه‌طلبی از آن قماش می‌شد. اینجا ملاحظه دومی به میان می‌آید. مردی چون سقراط که معلم اخلاق و پیرو اصالت فرد بود، هرگز امکان نداشت این مردان را صرفاً مورد حمله قراردهد، بلکه مسلماً آنان را در سایه عنایت حقیقی خویش می‌گرفت و تا کوششی جدی برای بازگرداندنشان از مسلک پیشین نمی‌کرد، از ایشان دست برنمی‌داشت. در رسایل افلاطون، به اینگونه کوشش‌ها کنایه‌های بسیار هست. می‌رسیم به سومین ملاحظه. دلایلی در دست داریم که سقراط که هم معلم بود و هم مرد سیاسی، حتی در پی جلب جوانان برمی‌آمد تا بتواند ایشان را تحت‌تأثیر قراردهد، بخصوص جوانانی که فکر می‌کرد استعداد تغییر مسلک دارند و ممکن است روزی مصدر کارهای پر مسؤولیت شوند. مثال بارز این امر آلکیبیادس بود که از کودکی به‌عنوان رهبر آینده امپراتوری آتن طرف توجه بود. یکی از معدود کسانی که احتمال داشت به سبب هوش سرشار و بلندپروازی و دلاوری، رقیب آلکیبیادس شود، کریتئاس بود. (او چندی با آلکیبیادس همکاری می‌کرد ولی بعد، از او برگشت. به‌هیچ وجه نامحتمل نیست که این همکاری موقت معلول تأثیر سقراط بوده‌باشد.) بر پایه آنچه درباره آرزوهای سیاسی بدوی و بعدی افلاطون می‌دانیم، به‌ظن قوی مناسبات او نیز با سقراط از همین قسم بود[۴۷]. سقراط گرچه یکی از سلسله‌جنبانان اصلی جامعه باز بود، ولی به تحزب اعتنا نداشت. ممکن بود در هر محفلی که سودی عاید شهرش کند، وارد فعالیت شود. اگر جوان مستعدی علاقه‌اش را جلب می‌کرد، اجازه نمی‌داد بستگی‌های خانوادگی آن جوان با الیگارش‌ها حاکم مانع کارش شود.

اما سرانجام همین بستگی‌ها باعث مرگ او شد. هنگامی که جنگ

بزرگ به شکست انجامید، سقراط هدف این اتهام قرار گرفت که خائنان به دموکراسی را که با دشمن برای سرنگونی آتن همدست شده بودند، او آموزش داده و تربیت کرده است.

تاریخ جنگ پلوپونزی و سقوط آتن هنوز اغلب تحت تأثیر گفته‌های توکودیدس بنحوی بازگو می‌شود که شکست آن شهر برهان نهایی ضعف اخلاقی نظام دموکراسی بنظر برسد. ولی این نظر، تحریف مغرضانه‌ای بیش نیست و واقعیتهای شناخته شده، تصویر دیگری ارائه می‌دهند. مسؤولیت اصلی شکست به گردن الیگارکهای خائنی بود که مدام با اسپارت سرگرم توطئه‌گری بودند. برجسته‌ترین ایشان، سه شاگرد پیشین سقراط بودند، یعنی آلکیبیادس و کریتیا و خارمیدس. پس از سقوط آتن در سال ۴۰۴ پیش از میلاد، دو نفر اخیر در رأس سی تن جبار قرار گرفتند که حکومتشان لعبتی در دست اسپارت بیش نبود. سقوط آتن و انهدام باروهای شهر غالباً واپسین پیامد جنگ بزرگی که در ۴۳۱ پیش از میلاد آغاز شده بود، قلمداد می‌شود. اما ارائه مطلب به این طریق، تحریف حقایق است زیرا هواداران دموکراسی همچنان به پیکار ادامه دادند. این دسته که در آغاز تعدادشان از هفتاد و چند نفر تجاوز نمی‌کرد، به سرکردگی تراسبولوس^۱ و آنوتوس^۲ مقدمات آزادی آتن را فراهم آوردند. اما در همین ایام کریتیا در آتن سرگرم کشتار دهها تن از شهروندان بود. در ظرف هشت ماهی که حکومت وحشت او در آتن ادامه داشت، «عده آتنیهایی که کشته شدند بیش از تعدادی بود که در ده سال آخر جنگ به دست پلوپونزیها بقتل رسیده بودند» [۴۸]. پس از این هشت ماه (در ۴۰۳ پیش از میلاد)، طرفداران دموکراسی به کریتیا و پادگان اسپارتی شهر حمله بردند و آنها را شکست دادند و در پیرایشوس مستقر شدند. هر دو دایی افلاطون در این نبرد به هلاکت رسیدند. الیگارکهای هوادار این دو، مدتی به حکومت وحشت در آتن ادامه دادند ولی نیروهایشان دچار اغتشاش شد و رو بهزیمت نهاد. اسپارتیها که ناتوانی الیگارکها را از حکمرانی دیدند، سرانجام دست از حمایت ایشان برداشتند و با دموکراتها پیمان بستند و صلح بار دیگر موجب استقرار دموکراسی در

1. Thrasybulus

2. Anytus

آتن شد. بدین سان، حکومت دموکراسی در بوتۀ سختترین آزمایشها قدرت برتر خویش را به اثبات رسانید و حتی دشمنان رفته رفته در اندیشه شدند که دموکراسی شکست ناپذیر است. (نه سال بعد، پس از نبرد کنیدوس^۱، آتنیها امکان یافتند باروهایشان را از نو بسازند. شکست دموکراسی به پیروزی بدل شده بود.)

همینکه دموکراسی به استقرار مجدد وضع عادی در دادگستری دست یافت [۴۹]، شکایتی علیه سقراط تسلیم شد. معنای شکایت روشن بود. اتهام سقراط این بود که در تربیت شریرترین و مخربترین دشمنان دولت - یعنی آلکییادس و کریتیس و خسارمیدس - دست داشته است. عفو عمومی در مورد کلیۀ جرایم سیاسی مربوط به ایام پیش از استقرار مجدد دموکراسی، دادخواهان را با بعضی مشکلات روبرو می ساخت. بنابراین، امکان نداشت در ضمن ایراد اتهام علناً از چنین موارد رسوا نام برد. دادخواهان شاید بیش از آنکه در صدد مجازات سقراط برای وقایع اسفبار گذشته باشند که خود بخوبی می دانستند بر خلاف نیات وی روی داده است، هدفشان جلوگیری از ادامه تعلیمات او بود که، با توجه به نتایجی که بیمار می آورد، در نظرشان جز خطر برای دولت چیزی در بر نداشت. نظر به تمام این دلایل، اتهام به این صورت مبهم و قدری مهمل درآمد که سقراط جوانان را فاسد می کند و خود مردی پیدین است و می کوشد در کشور بدعتهای مذهبی بگذارد. (بیگمان ایراد دو فقره اتهام اخیر به زبان نارسا، مبین این احساس بود که سقراط در قلمرو اخلاق و دین مردی انقلابی است.) به سبب عفو عمومی، «جوانان فاسدشده» را نمی شد بی پرده تر از این نام برد ولی البته همه می دانستند مقصود کیست [۵۰]. سقراط در مدافعات خویش بتأکید اظهار داشت که به هیچ وجه هوادار سیاست سی تن جبار نبوده است و با ایستادگی در برابر تلاشهای آنان که کوشیده بودند او را در یکی از بزهکاریهایشان شریک کنند، حتی جان خود را به خطر انداخته است. او به دادرسان یادآور شد که در میان نزدیکترین دوستان و پر حرارتترین سریدانش دست کم یک طرفدار پر شور دموکراسی به نام خایرفون^۲ وجود داشت که با سی تن جبار جنگید (و ظاهراً در نبرد کشته

1. Cnidus

2. Chaerephon

شد[۵۱].

اکنون معمولاً تصدیق می‌شود که آنتونوس، یعنی همان رهبر دموکراتی که از دادخواهان حمایت می‌کرد، قصد نداشت از سقراط شهید سازی کند. هدف، تبعید او بود. ولی این نقشه شکست خورد زیرا سقراط از اینکه با سازشکاری[۵۱] اصولی را که بدان پای بند بود مخدوش کند، سر باز زد. اما من باور نمی‌کنم که او می‌خواست بمیرد یا از ایفای نقش شهید لذت می‌برد[۵۲]. او فقط می‌جنگید در راه آنچه معتقد بود حق است و به خاطر آنچه عمری به پای آن زحمت کشیده بود. او هرگز قصد نکرده بود بنیاد دموکراسی را سست کند و حتی کوشیده بود ایمان لازم را به جهت آن فراهم سازد. آنچه عمری در راه آن رنج برده بود همین بود و اکنون احساس می‌کرد ثمره زحماتش به خطر افتاده است. خیانت هم‌نشینان سابقش نه تنها حاصل مجاهدات بلکه شخص خودش را بطرزی در انتظار جلوه گر می‌ساخت که یقیناً سخت وی را پریشان می‌کرد. ممکن است او حتی از این دادرسی استقبال کرده باشد تا بتواند وفا و حسن عهد ییکرانی را که نسبت به شهرش داشت به اثبات برساند.

سقراط بدقت این طرز فکر و نگرش را هنگامی که فرصت فرار به او عرضه شد، تشریح کرد. اگر این فرصت را مغتنم می‌شمرد و جلای وطن می‌کرد، همه خیال می‌کردند مخالف دموکراسی است. بنابراین، ماند و دلایلی را که داشت بیان کرد. این توضیح که در واقع آخرین وصیت اوست، در رساله کریتون^۱ افلاطون یافت می‌شود[۵۳] و بسیار ساده است. سقراط می‌گفت اگر من بروم، از قوانین کشور سرپیچی کرده‌ام. چنین عملی مرا در مخالفت با قانون قرار می‌دهد و بیوفایی و عهدشکنی مرا ثابت می‌کند. اگر چنین کنم، به کشور آسیب رسانده‌ام. تنها بشرطی می‌توانم وفاداری خویش را به کشور و قوانین دموکراتیک آن بدون کوچکترین شبهه مدلل بدارم و ثابت کنم که هرگز دشمن آن نبوده‌ام، که بمانم. هیچ برهانی بر وفاداری من محکمتر از این نخواهد بود که حاضر باشم در راه وفای به عهد جان بدهم.

مرگ سقراط برهان قاطع صداقت و صمیمیت اوست. او دلیری و

سادگی و فروتنی و اندازه‌شناسی و ظرافت و خوشخویی خویش را هیچ‌گاه از دست نگذاشت. در خطابه دفاعیه می‌گوید: «من آن خرمگسی^۱ هستم که خداوند به این شهر بستگی داده‌است و تمام روز و در هر جا همواره در شما می‌آویزم و بیدارتان می‌کنم و بر شما حجت می‌انگیزم و سرزنشتان می‌نمایم. شما بآسانی دیگری را مانند من نخواهید یافت؛ از این رو، اندرزتان می‌دهم که از من دست بردارید... اگر چنانکه آنوتوس می‌گوید بر من دست بیازید و نابخردانه مرا بکشید، بقیه عمر را در خواب سپری خواهید کرد، مگر آنکه خداوند لطف کند و خرمگسی دیگر برای شما بفرستد [۵۴]». سقراط نشان داد که مرد ممکن است مرگ را برگزیند نه در راه تقدیر و نام بلند و چیزهای پرطمطراق دیگری از این دست، بلکه در دفاع از آزادی اندیشه نقاد و به‌خاطر عزت نفسی که ابداً با خود بزرگ‌بینی و احساسات زودیاب مرتبط نیست.

۶

سقراط يك جانشین شایسته بیشتر نداشت و او یار دیرینش آنتیستنس، آخرین بازمانده نسل کبیر بود. پسر استعدادترین شاگردش، افلاطون، بزودی ثابت کرد که سست‌عهدترین مرید اوست. او به سقراط خیانت کرد چنانکه پیشتر دایه‌هایش کرده‌بودند. این دو، گذشته از خیانت، کوشیده‌بودند سقراط را در کارهای ارباب‌گرانه خویش انباز سازند ولی ناکام مانده‌بودند چون او ایستادگی کرده‌بود. افلاطون سعی کرد او را در تلاش برای ساختن نظریه‌ای پرطمطراق و ناظر بر جامعه‌ای متوقف شريك کند و بدون هیچ دشواری کامیاب شد چون این بار سقراط مرده بود.

می‌دانم که این داوری حتی به‌نظر کسانی که به افلاطون به‌چشم انتقاد می‌نگرند، بغایت گستاخانه و ناگوار خواهد رسید [۵۵]. ولی اگر دفاعیه و کریتون را آخرین وصیت سقراط بدانیم و این وصایای روزگار پیری او را با وصایای افلاطون در قوانین مقایسه کنیم، مشکل بتوانیم حکم دیگری بدهیم. سقراط محکوم شد اما مسببان محاکمه، در اعدام او عمد نداشتند. قوانین افلاطون این فقد عمد را جبران کرد. در این کتاب،

1. gadfly

افلاطون با دقت و خونسردی نظریه تفتیش عقاید را بسط می‌دهد. تفکر آزاد، انتقاد از نهادها، آموختن اندیشه‌ها و معنای تازه به جوانان و ابداع اعمال و حتی عقاید جدید دینی، همه جرایمی مستوجب مرگ معرفی می‌شود. در دولت افلاطون، شاید هرگز فرصت دفاع علنی به سقراط داده نمی‌شد و او مسلماً به دست شورای مخفی شبانه سپرده می‌شد تا نفس بیمارش را «تحت درمان» قرار دهند و سرانجام به کیفر برسانند.

خیانت افلاطون واقعیتی است که برای من جای شبهه ندارد. همچنین تردید ندارم که استفاده افلاطون از سقراط به عنوان سخنگوی اصلی در جمهوری، کامیابترین کوشش وی برای همدست کردن او با خود بوده است. ولی اینکه آیا او آگاهانه دست به این کوشش زده است، مسأله دیگری است.

برای فهم افلاطون، باید مجموع اوضاع زمان او را در نظر مجسم کنیم. حتی پس از جنگ پلوپونزی، فشار تمدن همچنان به قوت همیشگی احساس می‌شد. امید دیرین طرفداران الیگارشی هنوز زنده بود و شکست آن حتی بیشتر به آن دامن می‌زد. تنازع طبقاتی ادامه داشت. با اینهمه، تلاش کریستاس برای نابودی دموکراسی به وسیله اجرای برنامه «الیگارک پیر»، با شکست روبرو گشته بود. این شکست معلول ضعف و بی تصمیمی نبود. با وجود اوضاع و احوال مساعد، یعنی پشتیبانی قوی از جانب دولت پیروزمند اسپارت، حتی بیرحمانه‌ترین خشونت‌گریها به جایی نرسیده بود. افلاطون در اندیشه شد که باید برنامه را سراپا بازسازی کرد. سی تن جبار بیشتر به سبب آزردن حس عدالت‌طلبی شهروندان، در عرصه قدرت‌بازی سیاسی شکست خورده بودند. شکست عمدتاً شکستی معنوی و اخلاقی بود. نیروی ایمان نسل کبیر به اثبات رسیده بود. سی تن جبار چیزی همپایه آن ایمان نداشتند که به کسی بدهند، چون اخلاق را به هیچ می‌انگاشتند. افلاطون احساس کرد که برنامه «الیگارک پیر» را نمی‌توان زنده کرد مگر با استوار ساختن آن بر پایه ایمانی دیگر - یعنی مسلکی که ارزشهای دیرین قبیله پرستانه را از نو بر پای دارد و در تقابل با ایمان جامعه باز قرار دهد. باید به آدمیان آموخت که عدالت در نابرابری است و قبیله و جمع، بالاتر از فرد است [۵۶]. اما ایمان سقراط محکمتر و قویتر از آن بود که

کسی بتواند آشکارا به مصاف آن برود. از این رو، افلاطون ناچار شد ایمان سقراط را در قالب تعبیری نو بریزد و به جامعه ایمان به جامعه بسته بیاورد. این کار دشوار بود ولی محال نبود. مگر سقراط را دموکراسی به قتل نرسانده بود؟ مگر دموکراسی حق خود را نسبت به او از دست نداده بود؟ مگر سقراط همیشه انبوه گمنام خلق و رهبران آن را به علت بی بهره بودن از فرزاندگی مورد انتقاد قرار نمی داد؟ پس تعبیری که نشان دهد سقراط حکومت «تحصیل کردگان» یا فیلسوفان دانشور را توصیه کرده است، نباید چندان دشوار باشد. افلاطون بسیار در این مهم تشویق شد هنگامی که کشف کرد تعبیر مذکور بخشی از مرام کهن فیثاغوری است و بخصوص وقتی که دیدد آرخوتاس اهل تارنتوم^۱ نه تنها حکیمی از نحل فیثاغوری بلکه دولتمردی بزرگ و موفق نیز بوده است. او احساس می کرد راه حل معما را یافته است. مگر سقراط شخصاً مریدانش را تشویق به مشارکت در سیاست نمی کرد؟ و مگر این بدان معنا نبود که او می خواست حکومت به دست روشن بینان و فرزاندگان باشد؟ انبوه زمخت خلق حکومتگر کجا و متانت و حیثیت مردی مانند آرخوتاس کجا! حتماً سقراط هم که هرگز راه حلی برای مشکل طرز حکومت ارائه نداده بود، به مذهب فیثاغوری نظر داشت.

بدین سان، شاید افلاطون پی برد که می توان بتدریج معنای جدیدی به تعالیم ذینفوذترین فرد نسل کبیر بخشید و به خود پذیراند که حریفی که نیروی چیره گرش جرأت حمله مستقیم را به وی نمی داد، خود یکی از متحدان اوست. به اعتقاد من، این ساده ترین تعبیر این امر واقع است که افلاطون حتی پس از آنکه آنقدر از تعالیم سقراط دور شده بود که ممکن نبود بتواند باز هم خود را درباره این کجروی فریب بدهد، همچنان [در رسالاتش] او را در مقام سخنگوی اصلی نگاه می داشت [۵۷]. ولی این هنوز پایان داستان نیست. من معتقدم که افلاطون در اعماق جان خود احساس می کرد که تعالیم سقراط بسیار با مطالبی که او ارائه می دهد فرق دارد و او در واقع مشغول خیانت به استاد است. به گمان من، کوششهای مستمر افلاطون برای واداشتن سقراط به عرضه تعابیر جدید

از نظریات خویش، در عین حال تلاشی است برای آرام کردن وجدان گنهکار خود او. بارها و بارها افلاطون می‌کوشد ثابت کند که آنچه تعلیم می‌دهد چیزی نیست مگر نتیجه منطقی تعلیم راستین سقراط و سعی دارد از این راه به خود بپذیراند که خیانتکار نیست.

احساس من این است که وقتی نوشته‌های افلاطون را می‌خوانیم شاهد تعارضی درونی و تنازعی برآستی فوق بشری در ذهن او هستیم. افلاطون به «پروا و احتیاط و کتمان شخصیت خویش» [۵۸] معروف است (با شاید بهتر باشد بگوییم، سعی در کتمان شخصیت خویش، زیرا از خلال سطور باسانی می‌توان چهره او را دید). ولی حتی خود این امر نمودار همان تنازع است. به اعتقاد من، نفوذ افلاطون، بخشی به سبب جذابیت و فریبایی همین تعارض دو جهان در درون یک روح است - تنازعی که بازتابهای نیرومند آن را در افلاطون می‌توان در زیر سطح آن پروا و احتیاط احساس کرد. این تنازع، زخمه بر تار احساسات ما می‌زند زیرا هنوز در اندرون خود ما در جریان است. (از یاد نبریم که تنها یک قرن از الغای برده‌داری در ایالات متحد آمریکا و کمتر از صد سال از آزادی سرفها در اروپای مرکزی می‌گذرد.) جایی که این تنازع درونی از همه جا آشکارتر نمودار می‌شود در نظریه افلاطون در باب نفس است. افلاطون که آنهمه آرزومند وحدت و هماهنگی بود، در اینجا ساختار نفس آدمی را مشابه ساختار جامعه‌ای منقسم به طبقات مختلف در نظر مجسم می‌کند [۵۹] و این نشان می‌دهد که او چه رنج عمیقی کشیده است.

بزرگترین تعارض [درونی] افلاطون ناشی از تأثیر عمیقی است که سقراط با سرمشقی که داده در او گذاشته است؛ اما تمایلاتش به جانب الیگارشسی بر این تأثیر چیره می‌گردد. در قلمرو برهان عقلی، این تنازع با استفاده از استدلال بشردوستانه سقراط در رد خود آن دلایل صورت می‌گیرد. بنظر می‌رسد نخستین نمونه این امر در رساله اثووفرون آمده باشد [۶۰]. افلاطون به خود می‌گوید من مانند اثووفرون نخواهم شد و هرگز این اتهام را به پدرم و نیاکان ارجمندم نخواهم زد که بگوییم در قبال قانون و اخلاقیات بشردوستانه‌ای که همراز تقوا و دینداری عوام است، مرتکب گناه شده‌اند. حتی اگر خون کسی را ریخته باشند، خون

غلامان‌شان را ریخته‌اند که از جانیان بالاتر نبوده‌اند. قضاوت درباره‌ی ایشان کار من نیست. مگر سقراط نشان نداد که تشخیص حق و ناحق و دینداری و بیدینی و پرهیزگاری و ناپرهیزگاری چقدر دشوار است؟ و مگر خود او از طرف همین، باصطلاح، بشردوستان به جرم بیدینی تحت تعقیب قرار نگرفت؟ تقریباً هر جا که افلاطون به مخالفت با معانی و اندیشه‌های بشردوستانه برمی‌خیزد، بخصوص در جمهوری، به عقیده‌ی من نشانه‌هایی از این تعارض یافت می‌شود. طفره و مسامحه و تحقیری که در جدال با نظریه‌ی تساوی طلبانه‌ی عدالت نشان می‌دهد و دیباچه‌ی توأم با دودلی و تردیدی که مقدم بر دفاع از دروغ‌گویی و پیش از بحث درباره‌ی نژادپرستی و تعریف عدالت تمهید می‌کند - اینها همه در فصلهای گذشته ذکر شده‌است. ولی این تعارض شاید از همه جا روشنتر در رساله‌ی هنکسنوس نمودار باشد، یعنی همان پاسخ تمسخرآمیزی که به خطابه‌ی رئاییه‌ی پریکلس نگاشته‌است. اینجاست که، به نظر من، افلاطون مشت خود را باز می‌کند. بهرغم اینکه می‌کوشد احساساتش را در پس پرده‌ی طعن و طنز و تحقیر پنهان کند، بی‌اختیار نشان می‌دهد که چقدر عمیقاً تحت تأثیر عواطف پریکلس قرار گرفته‌است. تأثیری را که خطابه‌ی پریکلس در او گذاشته‌است، بدین شیوه‌ی موزبانه از زبان «سقراط» بیان می‌کند: «احساس وجد و شغف بیش از سه روز همچنان در من باقی است؛ تا پیش از روز چهارم یا پنجم و بدون تلاش، به خود نمی‌آیم و نمی‌فهمم کجا هستم» [۶۶]. کیست که بتواند شك کند افلاطون در اینجا نشان می‌دهد چگونه عمیقاً تحت تأثیر مرام جامعه‌ی باز واقع شده‌است و چقدر باید تلاش کند تا به خود آید و بفهمد که کجاست - یعنی بفهمد که در اردوی دشمن است؟

۷

قویترین استدلال افلاطون در این تنازع و تلاش، به اعتقاد من، توأم با صداقت و صمیمیت است. او دلیل می‌آورد که به موجب مرام بشردوستی، ما باید حاضر باشیم به همسایگانمان یاری برسانیم. مردم سخت به یاری نیازمندند، خوشبخت نیستند، زیر فشاری توان فرسا و احساس بی‌هدفی و سرگردانی دست و پا می‌زنند. وقتی همه چیز در سیلان

است، در زندگی ایمنی و اطمینانی وجود ندارد[۶۲]. من حاضریم کمکشان کنم. ولی بدون نفوذ به ریشه شر، خوشبخت کردنشان از من ساخته نیست.

و او به ریشه شر پی برد. ریشه شر، هبوط آدمی و فروریختن جامعه بسته است. این کشف، افلاطون را متقاعد ساخت که «الیکارک پیر» و پیروانش در اساس حق داشته اند که اسپارت را به آتن ترجیح می داده اند و میمون وار از برنامه اسپارت تقلید می کرده اند. ولی معتقد بود آنان به اندازه کافی جلو نرفته اند؛ تحلیلشان بحدی که می بایست، عمیق نبوده است. متوجه نبوده اند یا اعتنا نکرده اند که حتی اسپارت، به رغم آنهمه تلاش قهرمانی برای متوقف ساختن تغییر، علایم تباهی بروز می دهد و حتی اسپارت در کوشش برای مهار کردن تولید مثل و نظارت بر پرورش نسل، یکدل و راسخ نبوده است تا بتواند علل هبوط و «تنوع» و «بی نظمی» را، چه از جهت عده و چه از لحاظ کیفیت افراد نژاد حاکم، از میان بردارد[۶۳]. (افلاطون آگاه بود که یکی از علتهای هبوط، افزایش جمعیت است.) گذشته از این، «الیکارک پیر» و پیروانش از آنجا که مردمی سطحی و ظاهر بین بودند، تصور می کردند به یاری حکومت جابرا نه ای، مانند حکومت سی تن جبار، خواهند توانست ایام خوش گذشته را دوباره بازگردانند. افلاطون دانای تر از این بود. جامعه شناس بزرگی همچون او، بوضوح می دید که روح جدید انقلابی است که حکومت های جابرا نه را برپا نگاه می دارد و خود به نوبه خویش با اخگر چنین حکومتها فروزان می ماند. او متوجه بود که حکومت جابرا نه مجبور است در برابر آرزوهای تساوی طلبانه مردم به اعطای برخی امتیازها تن در دهد و در عمل نیز در فروریختن قبیله پرستی سهمی مهم داشته است. افلاطون از حکومت جابرا نه متنفر بود. فقط با دیدگان کینه و نفرت می توان آنگونه تیز نگریست که او در آن قطعۀ معروف در وصف حاکم جبار، نگریسته است. فقط يك دشمن حقیقی حکومت جابرا نه می تواند بگوید که حاکم جبار ناگزیر است «جنگ پشت جنگ بر پا کند تا به مردم این احساس القا شود که به سردار و فرمانده و به کسی که ایشان را از بالاترین خطرهای نجات دهد، نیازمندند.» افلاطون بتأکید می گوید که نه تنها حکومت جابرا نه، بلکه

هیچ‌یک از الیگارشی‌های فعلی نیز چاره مشکل نیست. با اینکه مردم را سرجایشان نشاندن حایز نهایت ضرورت است، ولی سرکوب‌کردنشان فی‌نفسه هدف نیست. هدف باید بازگشت کامل به طبیعت و زدودن کامل لوح باشد.

فرق نظریه افلاطون با نظریه «الیگارک‌پیر» و سی تن جبار، ناشی از تأثیر و نفوذ نسل‌کبیر است. اعتقاد به اصالت فرد و تساوی‌طلبی و ایمان به عقل و عشق به آزادی، عاطفه‌ای جدید و نیرومند بود که، از نظر دشمنان جامعه باز، خطر ببار می‌آورد و می‌بایست با آن مبارزه شود. افلاطون خود تأثیر این عواطف را در درون خویش احساس کرده و با آن جنگیده بود. پاسخ او به نسل‌کبیر، تلاش بر راستی عظیمی بود که بظهور رسانید - تلاش برای بستن دری که گشوده شده بود و متوقف ساختن جامعه با گرفتار کردن آن به افسون فلسفه‌ای فریبا که از جهت عمق و غنا، همتا و مانند نداشت. در عرصه سیاست، او چیز زیادی به برنامه قدیم الیگارشی که روزی پریکلس علیه آن به استدلال برخاسته بود، نیفزود [۶۴]. ولی شاید به‌طور ناخودآگاه راز بزرگ طغیان در برابر آزادی را کشف کرد - رازی که در روزگار ما پاره‌تو به صورت‌بندی آن همت گماشت و درباره‌اش نوشت [۶۵]: «باید از عواطف سودجست نه اینکه نیروی خود را در کوشش بیفایده برای نابود کردنش به‌هدر داد.» افلاطون به‌جای آنکه با عقل دشمنی نشان دهد، عاقلان و روشنفکران را با نبوغ خود فریفت و مسحور کرد و با مطالبه اینکه دانشوران باید فرمان برانند، سخن به دلخواهشان گفت و قلبشان را به اهتزاز و ارتعاش درآورد. با اینکه استدلال‌هایش در رد عدالت بود، اما همه مردمان حق دوست را متقاعد ساخت که مدافع دادگری است. حتی نزد خودش هم کاملاً اقرار نکرد که با آزادی اندیشه که سقراط در راه آن جان باخته بود، مشغول پیکار است. سقراط را مرد میدان قرارداد و به همه پذیراند که به نبرد در دفاع از آزادفکری برخاسته است. بدین‌سان، افلاطون به‌طور ناخودآگاه پیشگام و راهگشای آن جماعت کثیر از تبلیغ‌گرانی شد که فن تشبیه به عواطف اخلاقی و بشردوستانه را ایجاد کردند تا به مقاصد خلاف اخلاق و ضد بشردوستانه برسند و غالباً با حسن‌نیت دست به این کار زدند. دستاورد

شگفت‌انگیز او این بود که حتی بشردوستان بزرگ را قانع کرد که مراسم‌شان خودپسندانه و خلاف اخلاق است [۶۶]. شك ندارم که او در اقناع خودش نیز کامیاب شد. نفرت خویش از ابتکار فردی و آرزوی متوقف ساختن هرگونه تغییر را مسخ کرد و به صورت عشق به دادگری و خویشتن‌داری و مدینه‌ای آسمانی درآورد - شهری که همه کس در آن خرسند و خوشبخت است و شیوه ناهنجار پول‌پرستی [۶۷] جای به‌قوانین کرم و گشاده‌دستی و دوستی می‌سپارد. این رؤیای یگانگی و زیبایی و کمال، این زیباپرستی و اعتقاد به اصالت کل و اصالت جمع، از سویی فراورده و از سوی دیگر نشانه و اثر همان روح گروه‌گرایی قبیله‌ای است [۶۸]. هم بیانگر عواطف کسانی است که از فشار تمدن رنج می‌برند و هم دست‌توسل به سوی آنان دراز می‌کند. (اینکه ما هر روز به این شیوه دردناک از نارساییهای زندگی خویش - یعنی هم کمبودهای شخصی و هم نقایص نهادی - آگاه‌تر می‌شویم، خود جزیی از همین فشار تمدن است. آگاه‌تر می‌شویم از رنجهای قابل اجتناب و زشتیهای غیرلازم و اسراف و تبذیرها و، در عین حال، آگاه‌تر می‌شویم از این امر واقع که گرچه برایمان محال نیست اقدامی در این باره بکنیم، ولی چنین بهسازیها همانقدر که اهمیت دارند، حصولشان دشوار است. آگاهی به این امر، فشار مسؤولیت شخصی را افزایش می‌دهد و بار انسان‌بودن را بر دشمنان گرانتر می‌کند.)

۸

سقراط امتناع کرده بود که با سازشکاری، راستی و درستی خویش را خدشه‌دار سازد. افلاطون با آنهمه سازش‌ناپذیری در پاکسازی و لوح‌زدایی، در راهی افتاد که در هر قدم، راستی و درستی خویش را بیشتر مخدوش کرد. ناگزیر شد به جنگ آزاداندیشی و حقیقت‌جویی برود. در طریقی گام برداشت که کارش به مدافعه از دروغ و معجزات سیاسی و خرافات تابوپرستانه و کتمان حقیقت و سرانجام دفاع از خشونت‌های وحشیانه کشید. به‌رغم هشدارهای سقراط درباره مردم‌گریزی و منطق‌گریزی، به بی‌اعتمادی به انسان و ترس از استدلال کشانیده‌شد. با وجود

نفرتی که خودش از حکومت جابرانه داشت، ناچار شد از حاکمی جبار یاری بخواهد و به دفاع از جابرانه‌ترین اقدامات بپردازد. بر حسب منطق درونی هدف ضد بشردوستانه‌ای که پیشنهاد خود کرده بود، به حکم منطق ذاتی قدرت، بی آنکه آگاه باشد به همان نقطه‌ای سوق داده شد که در گذشته سی تن جبار سوق داده شده بودند و در آینده دوستش دیون و سایر شاگردان جبارش کارشان بدانجا کشید[۶۹]. افلاطون در متوقف ساختن تغییرات اجتماعی موفق نشد. (مدتهای مدید می‌بایست بگذرد تا در اعصار تاریک^۱ این کار با افسون مکتب افلاطونی-ارسطویی اصالت ماهیت صورت بگیرد.) ولی در عوض موفق شد با افسونی که خودش ساخته بود خویش را ملتزم و مقید به قدرتهایی کند که روزگاری هدف کینه و نفرتش بودند. بدین سان، درسی که باید از افلاطون بگیریم درست نقطه مقابل آن چیزی است که او می‌کوشد به ما بیاموزد. درسی است که نباید از یاد برد. تشخیص افلاطون از لحاظ جامعه‌شناختی عالی بود، اما سیر تکاملی خود او ثابت می‌کند که درمانی که تجویز می‌کرد بدتر از دردی بود که سعی در علاج آن داشت. متوقف ساختن تغییر سیاسی، داروی درد نیست و نمی‌تواند خوشبختی بیاورد. ما هرگز نمی‌توانیم به معصومیت و زیبایی ادعایی جامعه بسته بازگردیم[۷۰]. رؤیای ما از بهشت ممکن نیست روی زمین به حقیقت پیوندد. به محض اینکه به عقل خویش متکی شویم و قوه نقد و سنجش خود را بکار گیریم، به مجرد اینکه احساس کنیم باید عهده‌دار مسؤولیتهای شخصی شویم و در عین حال مسؤولیت پیشبرد معرفت و دانش را نیز بر دوش بکشیم - دیگر نخواهیم توانست به وضعی بازگردیم که در آن بیچون و چرا در برابر جادوی قبیله سر بنهیم. برای کسانی که

۱. dark ages یا به تعبیر دایرة المعارف فارسی، «دوره تیرگی». سابقاً سراسر قرون وسطا در اروپا به این نام خوانده می‌شد. ولی با تحقیقاتی که بعد بعمل آمد معلوم شد این دوران چندان تاریک هم نبوده است و برخی از دستاوردهای بزرگ تمدن غرب در آن زمان پیریزی یا حاصل شده است. اکنون این اصطلاح تقریباً در علوم تاریخی متروک است، اما بعضی هنوز چند قرن اول قرون وسطا بلافاصله پس از سقوط امپراتوری روم را به این نام می‌شناسند. (مترجم)

از میوه درخت معرفت بچشند، بهشت رخت برمی بندد. هر چه بیشتر برای بازگشت به عصر پهلوانی قبیله پرستی بکوشیم، این یقین بیشتر می شود که کارمان به دستگاه تفتیش عقاید و پلیس مخفی و گانگستر بازیهای رمانتیک خواهد کشید. از سرکوبی عقل و کتمان حقیقت شروع می کنیم و بناچار به ناسابودی هر چه بویی از انسانیت برده است، آن هم به وحشیانه ترین و خشونت بارترین وجه، می رسیم [۷۱]. هیچ بازگشتی به وضع هماهنگ طبیعی امکان پذیر نیست. اگر بازگردیم، باید آن راه را تا انتها پیماییم - باید به حیوانات رجعت کنیم.

این مسأله ای است که باید با صراحت و شهامت با آن روبرو شویم، هر چند چنین کاری نزدمان دشوار باشد. اگر در رؤیای بازگشت به عهد کودکی فرو برویم، اگر وسوسه شویم که به دیگران تکیه کنیم و از این راه خوش و خوشبخت شویم، اگر از کشیدن بار مشقت شانه تهی کنیم - بار آدمیت و مروت و عقل و مسؤولیت - اگر هراس به دل راه دهیم و از این فشار تن بزنیم - آنگاه لااقل باید با درک روشن تصمیمی که در پیش داریم به خود نیرو ببخشیم. می توانیم راه رجعت به حیوانات را پیش بگیریم. ولی اگر بخواهیم انسان بمانیم، یک راه بیشتر نیست و آن راه ورود به جامعه باز است و بس. باید راهمان را به درون مجهولات و شبهات و ناایمنیها ادامه دهیم و از هر چه در دایره عقل می گنجد استفاده کنیم تا به بهترین وجه، هم برای حصول ایمنی برنامه بریزیم، و هم برای آزادی.

یادداشتها

فصل ششم

۱. بسنجید با فصل چهارم، یادداشت ۳ و متن، بویژه بخش انتهائی، و نیز یادداشت ۲ (۲) در همان فصل. در مورد ضابطه «بازگشت به طبیعت»، توجه خواننده را به تأثیر بزرگی که افلاطون در روسو گذاشته است جلب می‌کنم. یک نگاه به کتاب پیمان اجتماعی نشان خواهد داد که این اثر چه مخزنی از موارد قابل قیاس با افلاطون است، بخصوص با قطعه‌های دربارهٔ اصالت طبیعت که در فصل گذشته موضوع شرح و تفسیر قرار گرفت. رجوع کنید بخصوص به یادداشت ۱۴، فصل نهم. همچنین تشابه جالب توجهی وجود دارد بین جمهوری، ۵۹۱a به بعد^۱، و نظریه معروف روسو (وهگل) دربارهٔ مجازات. (بارکر بحق تأثیر افلاطون را در روسو مورد تأکید قرار می‌دهد^۲؛ ولی از عنصر رمانتیک نیرومندی که در افلاطون وجود دارد، آگاه نیست. به‌طور کلی این موضوع مورد توجه قرار نگرفته است که رمانتیسم روستائی که از طریق ساناسارو و کتاب او آدکادیا در فرانسه و انگلستان عصر شکسپیر تأثیر گذارد، از سخنان افلاطون دربارهٔ شبانسان دوری سرچشمه می‌گیرد. رجوع کنید به فصل چهارم، یادداشتهای ۱۱ (۳) و ۲۶ و ۳۲ و فصل نهم، یادداشت ۱۴).

۲. به نقل از کراسمن، همان کتاب^۳. نقل قول بعدی از صفحه ۱۱۱ آن کتاب است. این کتاب در خور مطالعه (مانند آثار گروت و گومپرتس) مرا به شوق آورد که نظریات نامتعارفم دربارهٔ افلاطون را بیشتر بسط دهم و پیروانم و تا حصول نتایج قدری ناگواری که از تعقیبشان بدست می‌آمد، پیگیری کنم. در مورد وجود، رجوع کنید به کتاب او، دهر

۱. و نیز گورگیاس، ۴۷۲e به بعد، که در آن تصویری مشابه، منتها در زمینهٔ اصالت فرد، عرضه می‌شود.

2. E. Barker, *Greek Political Theory*, I, p. 388 ff.

3. R. H. S. Crossman, *Plato Today* (1937), p. 132.

فلسفه اخلاق و سیاست^۱. خوانندگان را همچنین ارجاع می‌دهم به ملاحظات جالب توجهی که استیونسن در مقاله خویش، «تعاریف مقنع^۲»، درباره نظریات افلاطون راجع به عدالت، بیان کرده است.

۳. رجوع کنید به همان کتاب از کراسمن، ص ۱۳۲. دو نقل قول بعدی از کتاب فیلد^۳ است. بسنجید همچنین با نظریات مشابه بارکر در همان کتاب که از او نام بردیم و نیز رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۱۱۳.

در صحت انتساب برخی از آثاری که به نام افلاطون به ما رسیده است، مناقشه وجود دارد. در این مناقشات، آرمان‌سازی از افلاطون سهم مهمی داشته است. بعضی از چنین آثار از منتقدان دست رد خورده است فقط به علت در بر داشتن مطالبی که با نظریات ایشان درباره افلاطون آرمانی سازگار نبوده است. «یادداشت تمهیدی» دیویس و وان [بر چاپی که از جهودی افلاطون انتشار داده‌اند] نمونه نوعی و قدری توأم با ساده‌دلی اینگونه نگرش‌هاست. در این «یادداشت» آمده است: «آقای گروت به سبب حرارت و تعصبی که به پائین کشیدن افلاطون از سکوی فوق بشریش دارد، ممکن است قدری بیش از حد جایز، آماده انتساب برخی نوشته‌ها به‌وی باشد که شایسته یک چنین فیلسوف الهی دانسته نشده است.» ظاهر آ به خاطر این دو نویسنده خطور نکرده است که قضاوتشان درباره افلاطون باید قائم به نوشته‌های او باشد نه بعکس، و اگر نوشته‌های مورد بحث علاوه بر اصیل و صحیح‌النسب بودن ناشایست نیز هست، باید نتیجه گرفت که افلاطون فیلسوفی آنچنان الهی نبوده است. (درمورد الهی بودن افلاطون، رجوع کنید به سخنان سیمپلیکیوس^۴).

1. C. E. M. Joad, *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* (1938), pp. 661, 660

2. C. L. Stevenson, «Persuasive Definitions», *Mind*, N. S., Vol. 47, 1938, pp. 331 ff.

3. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries* (1930), p. 91.

4. J. L. Davies, C. E. Vaughan, «Introductory Notice», *The Golden Treasury edition of the Republic*, p. VI.

5. Simplicius in *Arist. de coelo*, 32b 44, 319a15, etc.

۴. ضابطه (الف) همپایه یکی از ضوابط کانت است که حکومت عادلانه را «آن نوع حکومت^۱ [معرفی می‌کند] که از طریق تدوین قوانین بنحوی که آزادی هر کس بتواند با آزادی همه دیگر کسان، همزمان وجود داشته باشد، بیشترین آزادی ممکن را برای افراد بشر تأمین می‌کند.» (نقد عقل محض^۲، چاپ دوم، ص ۳۷۳). رجوع کنید همچنین به نوشته دیگر او، نظریه حق^۳، که در آن می‌گوید: «حق (یا عدالت) سرجمع شرایط لازم است برای اینکه مطابق یک قانون کلی ناظر بر آزادی، اختیار انتخاب برای هر کس بتواند با اختیار انتخاب برای هر کس دیگر همزمان وجود داشته باشد.» کانت بر این باور بود که هدفی که افلاطون در جمهوری تعقیب می‌کند همین است. از اینجا می‌توان دید که کانت نیز یکی از خیل فیلسوفانی بوده است که یا فریب افلاطون را خورده اند و یا با نسبت دادن تصورات بشردوستانه خود به او، از وی آرمان‌سازی کرده اند. باید در این زمینه خاطرنشان سازم که در آثار نویسندگان انگلیسی و امریکایی در باب فلسفه سیاسی (به‌رغم کتاب هستی زیر عنوان اصول سیاسی کانت^۴)، لیبرالیسم [= آزادیخواهی] پرشور کانت بسیار کم مورد توجه قرار گرفته است. غالباً مدعی می‌شوند که کانت مبشر هگل بوده است. اما با توجه به اینکه کانت رمانتیسم هر در و فیخته را حاوی آموزه‌ای نقطه مقابل نظریه خویش می‌دانست، ادعای فوق بی‌انصافی فاحشی در حق اوست و شک نیست که [اگر او از چنین ادعایی اطلاع پیدا می‌کرد]، سخت آزرده خاطر می‌شد. به اعتقاد من، این ادعا بکلی غیر قابل دفاع است و شیوع آن از نفوذ هگلیانیسم مایه می‌گیرد.

۵. بسنجید با فصل پنجم، مطالب مربوط به یادداشت‌های ۳۲ و ۳۳

۱. constitution. درباره معانی این واژه در ذیل صفحه ۲۵۹ توضیح داده‌ایم. از سیاق عبارات در نوشته کانت چنین بر می‌آید که منظورش بیشتر نوع حکومت است تا قانون اساسی. (مترجم)

2. Critique of Pure Reason.

3. Theory of Right.

4. W. Hastie, Kant's Principles of Politics.

۵. Johann Gottlieb Fichte (۱۸۱۴ - ۱۷۶۲). فیلسوف ایده‌آلیست

آلمانی. (مترجم)

در متن.

۶. بسنجید با فصل پنجم، مطالب مربوط به یادداشتهای ۲۵ تا ۲۹ در متن. مآخذ سه نقل قول در این بند عبارت است از: (۱) جمهوری، ۴۳۳a؛ (۲) جمهوری، ۴۳۴a/b؛ (۳) جمهوری، ۴۴۱d. نخستین گفته نقل شده را - «قبلاً» گفتیم و بارها و بارها تکرار کردیم - بسنجید بخصوص با جمهوری، ۳۹۷e، که در آن مقدمات نظریه عدالت بدقت مهیا می شود، و البته با جمهوری، ۳۶۹b-c، که در متن مربوط به یادداشت ۲۹، فصل پنجم نقل شده است. رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۲۳ و ۴۰ در همین فصل.

۷. چنانکه در فصل چهارم (یادداشت ۱۸ و مطالب مربوط به آن در متن و نیز یادداشت ۲۹) ذکر شد، افلاطون در جمهوری چیز زیادی راجع به بردگان نمی گوید، هر چند البته آنچه می گوید مهم و پرمعناست. ولی در قوانین، جای هیچ گونه شك و شبهه درباره نگرش خود باقی نمی گذارد. (رجوع کنید بویژه به مقاله مارو که در فصل چهارم، یادداشت ۲۹ ذکر آن گذشت.)

۸. عباراتی که نقل شد از بارکر است.^۱ او می گوید (ص ۱۷۶) که «عدالت افلاطونی»، «عدالت اجتماعی» است و طبیعت این عدالت را که در آن کل، اصل محسوب می شود، بحق مورد تأکید قرار می دهد. بارکر خاطر نشان می سازد (ص ۱۷۸) که ممکن است اعتراض شود که این ضابطه «به ماهیت معنایی که مردم عموماً از عدالت در نظر دارند، نفوذ نمی کند»، یعنی «اصلی که پایه رسیدگی به اصطکاک و برخورد خواسته است» یا، به عبارت دیگر، عدالت بصورتی که به افراد تعلق می گیرد. ولی او این اعتراض را وارد نمی داند و بر این نظر است که اندیشه ای که افلاطون مطرح می کند «به قانون ربطی ندارد» بلکه «برداشتی است از اخلاق اجتماعی» (ص ۱۷۹)، و سپس در ادامه سخن اظهار می دارد که این شیوه برخورد با عدالت از يك جهت مطابق بوده است با تصورات جاری یونانیان در باب عدالت، و می نویسد: «در برداشتی که افلاطون به این

۱. همان کتاب، ج ۱، ص ۱۸۰.

مفهوم از عدالت گرفته‌است، از تصورات جاری در یونان چندان دور نبوده است. «او حتی اشاره‌ای هم به این موضوع نمی‌کند که شواهدی بر خلاف این مدعا در دست است - شواهدی که در یادداشت‌های آینده و همچنین در متن مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۹. رجوع کنید به گودگیاس، ۴۸۸e به بعد. این قطعه در قسمت ۸ این فصل به طور کاملتر نقل شده و مورد بحث قرار گرفته‌است (رجوع کنید به یادداشت ۴۸ و مطالب مربوط به آن در متن). در خصوص نظریه ارسطو دربارهٔ بردگی، رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۳ و مطالب مربوط به آن در متن. آنچه از ارسطو در این بند نقل شده از این منابع است: (۱) و (۲) اخلاق نیکوماخوس^۱؛ (۳) سیاست^۲؛ (۴) اخلاق نیکوماخوس^۳؛ (۵) سیاست^۴. در اخلاق نیکوماخوس^۵، ارسطو یادآور می‌شود که معنای «عدالت» در دولتهای دموکراسی و الیگارشى و اشرافی بر حسب تصورات متفاوتی که دربارهٔ «شایستگی» وجود دارد، فرق می‌کند (بسنجید همچنین با سیاست^۶) * (آنچه اکنون بدنبال می‌آید، نخست در چاپ ۱۹۵۰ آمریکا افزوده شد.) *

در مورد نظریاتی که افلاطون راجع به عدالت و برابری سیاسی در قوانین ارائه داده‌است، رجوع کنید بویژه به قطعه‌ای که از قوانین، ۷۵۷b-d، پائینتر در قسمت (۱) این یادداشت دربارهٔ دو نوع برابری نقل شده‌است. در خصوص این واقعیت (که در متن هم ذکر شده) دایر بر اینکه در تقسیم اختراعات و غنائم، نه تنها فضیلت و تربیت بلکه ثروت (و حتی تنومندی و زیبایی) نیز باید به حساب گرفته‌شود، رجوع کنید به قوانین، ۷۴۴c، که در یادداشت ۲۰ (۱) همین فصل نقل شده‌است. در

۱. کتاب پنجم، ۴، ۷، ۸.

۲. کتاب سوم، ۱۲، ۱ (۱۲۸۲b). رجوع کنید همچنین به یادداشت‌های ۲۰ و ۳۰ در همین فصل؛ در این قطعه به اخلاق نیکوماخوس هم اشاره شده‌است.

۳. کتاب پنجم، ۴، ۹.

۴. کتاب چهارم، ۲، ۱ (۱۳۱۷b).

۵. کتاب پنجم، ۳، ۷.

۶. کتاب سوم، ۹، ۱ (۱۲۸۵a).

یادداشت مذکور، سایر قطعه‌های مربوط نیز مورد بحث قرار گرفته است.

(۱) در قوانین، ۷۵۷b-d، افلاطون درباره «دو نوع برابری» بحث می‌کند. «یکی از اینها... برابری اندازه یا وزن یا تعداد است [یعنی برابری عددی یا حسابی]؛ ولی حقیقتی‌ترین و بهترین برابری آن است که... به بزرگتر بیشتر و به کوچکتر کمتر توزیع کند و بر حسب طبیعت، به هر یک به اندازه مناسب بدهد... [این برابری] افتخار بیشتر را به کسانی اعطا می‌کند که از لحاظ فضیلت برترند و افتخار کمتر را به کسانی که از نظر فضیلت و تربیت پست‌ترند و، بدین‌سان، مطابق اصل تناسبات [منطقاً]، به هر یک آنچه دا بجا و دد خود است قسودیع می‌کند. و این دقیقاً آن چیزی است که ما 'عدالت سیاسی' خواهیم نامید. و هر کس بخواهد دولتی بنیاد کند، باید همین را یگانه هدف قانونگذاری خویش قرار دهد...: یعنی فقط این عدالت را که، چنانکه گفتیم، همانا برابری طبیعی^۲ است و، به اقتضای موقعیت، در میان نابرابران، توزیع می‌شود.» این دومین نوع از دو نوع برابری، همان چیزی است که افلاطون اسمش را «برابری سیاسی» می‌گذارد (و ارسطو آن را «عدالت توزیعی»^۳ نام می‌دهد). افلاطون و ارسطو هر دو آن را «برابری متناسب»^۴ - یعنی حقیقتی‌ترین و بهترین و طبیعتی‌ترین برابری - می‌خوانند. همین قسم برابری بود که بعدها برابری «هندسی»^۵ نامیده شد، به تفکیک از برابری پستتر و دموکراتیک «حسابی»^۶. ملاحظات که اکنون در قسمت ۲ می‌آید، ممکن است این موضوع را روشن‌تر کند.

(۲) در روایت است که بر سر در آکادمیای افلاطون نوشته شده بود: «کسی که تعلیم هندسه ندیده است، اجازه ندارد به خانه من وارد

۱. principle of (rational) proportions «منطق» (به ضم میم) به معنای «گویا»، در مقابل «اصم» یا «گنگ» در ریاضیات: برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به ذیل صفحه ۱۶۹. (مترجم)

2. political justice

3. natural equality

4. unequals

5. distributive justice

6. proportionate equality

7. geometrical equality

۸. arithmetical equality. گورگیاس، ۵۰۸a، ۴۶۵b/c؛ رجوع کنید

همچنین به: Plutarch, *Moralia*, 719 b f.

شود!« به گمان من، مقصود از این عبارت فقط تأکید بر اهمیت مطالعات ریاضی نبوده است. مراد این بوده است که: «حساب [مقدماتی]^۲ [یا به عبارت دقیقتر، نظریه فیثاغوری اعداد] کافی نیست؛ باید هندسه هم بدانید!» اکنون سعی خواهیم کرد به اجمال بیان کنم که به چه دلیل معتقدم این جمله اخیر یکی از مهمترین خدمات افلاطون را به علم در همین چند کلمه جمع بندی می کند. (رجوع کنید همچنین به ضمیمه ۱).

اکنون عموماً عقیده بر این است که در هندسه، فیثاغوریان روشی بکارمی بردند تا اندازه ای شبیه روشی که امروز «حسابیدن»^۳ نامیده می شود. هندسه به عنوان بخشی از تئوری اعداد صحیح؛ (یا «اعداد طبیعی»^۴)، یعنی اعداد مرکب از «آحاد [تجزیه ناپذیر]^۵» یا «واحدهای غیر قابل تقسیم»^۶) و جزیی از logoi یا تناسبهای «منطق»^۷ این اعداد مطالعه می شد (رجوع کنید به جمهوری، ۵۲۵c). مثلاً، مثلث قائم الزاویه فیثاغورس، مثلی بود که بین طول اضلاع اینگونه تناسبات منطق برقرار باشد (از باب نمونه، ۵: ۴: ۳ یا ۱۳: ۱۲: ۵)^۸. فرمول کلی که به فیثاغورس نسبت داده می شد عبارت بود از:

1. *Comm. in Arist. Graeca, pars XV*, Berlin, 1897, p. 117, 29 & *pars XVIII*, Berlin, 1900, p. 118, 18.

2. arithmetic

۳. arithmetization اصطلاح «حسابیدن» از دایرة المعارف فارسی گرفته شده است. در این کتاب، در تعریف آن آمده است (ج ۱، ص ۱۴۵، مقاله «ریاضیات»): «[مصدر ساخته شده از «حساب»] مقصود از «حسابیدن» يك رشته ریاضیات، تأسیس آن است بر اساس اصول موضوعه تئوری اعداد حقیقی.» (مترجم)

4. integers

5. natural numbers

6. monads

7. indivisible units

۸. «rational» proportions یا به زبان عادی و غیر ریاضی، تناسبهای «عقلی». رجوع کنید به توضیحی که ذیل صفحه ۱۶۹ در خصوص معانی واژه rational داده شده است. (مترجم)

۹. یعنی مربع و وتر مساوی مجموع مربعات دو ضلع دیگر است و

$\frac{3}{4}$ یا $\frac{3}{5}$ یا $\frac{5}{12}$ و غیره نمایش يك عدد منطق یا گویا است. (مترجم)

$$2n+1:2n(n+1):2n(n+1)+1$$

اما چنانکه مثال ۱۷: ۱۵: ۸ نشان می‌دهد، این فرمول به قدر کافی کلیت ندارد. فرمول کلی که فرمول فیثاغورس را می‌توان از آن بدست آورد، چنین است:

$$m^2 - n^2 : 2mn : m^2 + n^2$$

که در آن $m = n+1$ و $m > n$. چون این فرمول نتیجه مستقیم قضیه معروف به «قضیه فیثاغورس» است (البته در صورتی که همراه با آن قسم جبر در نظر گرفته شود که ظاهراً فیثاغوریان قدیم با آن آشنا بودند)، و نیز چون این فرمول را بظاهر نه فیثاغورس می‌دانست و نه افلاطون (که، به گفته پروکلس^۱، فرمول غیرکلی دیگری پیشنهاد کرده بود)، بنابراین چنین می‌نماید که از صورت کلی «قضیه فیثاغورس» نه فیثاغورس اطلاع داشت و نه افلاطون. (برای آگاهی از نظر ملایمتری درباره این موضوع، رجوع کنید به تادیخ ریاضیات یونان، اثر هیث^۲. فرمولی که من آن را کلی خوانده‌ام، در اساس همان فرمول اقلیدس است و می‌توان آن را از فرمول هیث که پیچیدگیهای غیر لازم دارد (ص ۸۲) بدست آورد، بدین ترتیب که اول سه ضلع مثلث را بدست می‌آوریم، بعد در $2/nm$ ضرب می‌کنیم و سپس m و n را به جای p و q می‌گذاریم.)

کشف اصم بودن^۳ جذر عدد ۲ (که افلاطون در هیپپاس بزگگ^۴ و در منون به کنایه ذکری از آن به میان می‌آورد)^۵ برنامه فیثاغوریان را برای «حسابیدن» هندسه از بین برد و ظاهراً همراه با آن، نشاط حیاتی فرقه فیثاغوری را نابود کرد. در روایت است که این کشف در آغاز مخفی نگاه

۱. Proclus «در مآخذ اسلامی برقلس، ۸۵ - ۴۱۰ [میلادی]. فیلسوف نوافلاطونی و از ریاضیون و منجمین... شروح فراوان بر آثار... افلاطون و ارسطو و بر کتاب اصول هندسه اقلیدس... نوشته است.» دایرة المعارف فارسی. (مترجم)

2. T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, 1921, Vol. I, pp. 80-2.

3. irrationality 4. Greater Hippias.

۵. بسنجید با یادداشت ۱۰ در فصل هشتم و رجوع کنید به آنالوژیکای

اول ارسطو، ۲۶ ۴۱a.

داشته می‌شد. ظاهر آ روایت مذکور به وسیله این امر واقع تقویت می‌شود که افلاطون در ابتدا، اصم [یا نامنتقی] را *arrhetos* - یعنی راز یا سر ناگفتنی - می‌نامید.^۱ (اصطلاح «نامتوافق»^۲ بعداً تداول یافت؛ بسنجید با ثنای تنوس، ۱۴۷c، و قوانین، ۸۲۰c. اصطلاح *alogos* ظاهر آ نخستین بار در آثار دموکریتوس بکار رفته است. او دو کتاب نوشت درباره خطوط و اجزای لایتجزای غیرمنطقی^۳، که هر دو مفقود شده است. در جمهوری، ۵۳۴d، افلاطون قدری با بیحرمتی عنوان کتاب دموکریتوس را هدف تعریض و کنایه قرار می‌دهد و این ثابت می‌کند که او اصطلاح مذکور را می‌دانست ولی هرگز آن را مترادف با *arrhetos* بکار نمی‌برد. نخستین بار که این اصطلاح بدون شک به این مفهوم استعمال می‌شود و اثری از آن باقی است، در آنالوطیقای دوم، ارسطو است. رجوع کنید همچنین به همان کتاب هیت، ج ۱، ص ۸۴ و ضمیمه ۱ در این کتاب.)

چنین می‌نماید که از میان رفتن برنامه فیثاغوریان، یعنی کاربرد روش حساب در هندسه، منجر به ایجاد روش اقلیدسی اصول موضوع شد، یعنی روش جدیدی که هدف آن، از یک سو، جلوگیری از فروپاشیدگی بیشتر بود (از جمله، نجات دادن روش برهانی^۴) و از سوی دیگر، قبول اینکه هندسه قابل تحویل به حساب نیست. بر اساس این فرضها، چنین بنظر می‌رسد که نقش افلاطون در گذر از روش قدیم فیثاغوری به روش جدید اقلیدسی، به‌ظن قوی نقشی بینهایت مهم بوده است و افلاطون یکی از نخستین کسانی بوده که دوشی اختصاصاً هندسی بوجود آورده است با این هدف که حتی الامکان آنچه را می‌توان از ویرانه‌های مکتب فیثاغوری نجات داد نجات بدهد و جلو ضرر بیشتر را بگیرد. البته بسیاری از آنچه گفته شد باید فرضیه تاریخی بسیار نامتیقنی تلقی شود؛ اما در همان قطعه از آنالوطیقای دوم ارسطو (۷۶b ۹) که بالاتر ذکر شد، مطالبی در تأیید آن می‌توان یافت، بخصوص اگر این قطعه را مقایسه کنیم با قوانین ۸۱۸c و

۱. هیپاس بزرگ، ۳۰۳b/c؛ جمهوری، ۵۴۶c.

2. non-commensurable

3. *On Illogical Lines and Atom (or and Full Bodies)*.

4. *Anal. Post.*, 76 b 9.

5. method of rational proof

۸۹۵e (فرد و زوج) و ۸۱۹e/۸۲۰a و ۸۲۰c (نامتوافق). در قطعه مورد نظر می‌خوانیم: «در حساب، معنای 'فرد' و 'زوج' مفروض شمرده می‌شود و در هندسه، معنای 'اصم'...» (یا «نامتوافق»؛ رجوع کنید به آنالوطیقای اول، ۴۱a۲۶ به بعد و ۵۰a ۳۷. همچنین رجوع کنید به مابعدالطبیعه، ۲۰ ۹۸۳a و ۱۰۶۱b۱-۳ که در آن با مسأله اصمها طوری برخورد می‌شود که گویی به هندسه اختصاص دارد، و نیز ۱۰۸۹a که در آن مانند آنالوطیقای دوم، ۷۶b۴۰ به روش «جذری» ذکر شده در ثنای قنوس، ۱۴۷d، اشاره می‌شود.) علاقه شدید افلاطون به مسأله اصمها، در دو قطعه بالا دیده می‌شود - یکی ثنای قنوس، ۱۴۸a - ۱۴۷c، و دیگری قوانین ۸۲۲d - ۸۱۹d. در این قطعه افلاطون می‌گوید ننگ دارد از اینکه یونانیان متوجه مسأله بزرگ مقادیر نامتوافق نیستند.

به عقیده من، «نظریه اجسام اولیه»^۱ که در تیمائوس آمده است^۲، بخشی از پاسخ افلاطون به این مسأله است. در این نظریه، از سویی ویژگی عقاید مکتب فیثاغوری در خصوص اجزای لایتجزا^۳ حفظ شده است - یعنی واحدهای غیر قابل تقسیم (یا «آحاد [تجزیه‌ناپذیر]») - و از سوی دیگر، اصمها (جذر عدد ۲ و عدد ۳) وارد بحث شده‌اند که ناگزیر می‌بایست اجازه داد از آن پس پایشان به دنیا باز شود. این کار به این طریق انجام می‌گیرد که از دو مثلث از مثلثهای قائم‌الزاویه‌ای که مایه ددرس شده‌اند، به عنوان واحدهایی که هر چیز دیگر مرکب از آنهاست استفاده می‌شود - یکی مثلث قائم‌الزاویه‌ای که نیمی از یک مربع و شامل جذر عدد ۲ است و دیگری مثلث قائم‌الزاویه‌ای که نیمی از یک مثلث متساوی‌الاضلاع و شامل جذر عدد ۳ است. در واقع باید گفت آموزه‌ای که می‌گوید حد، یا صودت همه اجسام ابتدایی مادی^۴، همین دو مثلث اصم است، یکی از آموزه‌های طبیعی اصلی در رساله تیمائوس است. این مطالب همه حاکی از این است که هشدار به کسانی که تعلیم

1. Theory of the Primary Bodies

۲. ۵۳c تا ۶۲c و حتی تا ۶۴a؛ همچنین جمهوری، ۵۲۸b-d.

3. atoms 4. limit (*peras*; cp. *Meno*, 75 d-76 a)

5. elementary physical bodies

هندسه ندیده بودند^۱ شاید به طور اخص به معنای آنچه گفتیم بوده و با این اعتقاد ارتباط داشته است که اهمیت هندسه بیش از حساب است (بسنجید با قیماثوس، ۳۱۵). این ملاحظه نیز به نوبه خود تبیین می کند که اولاً چرا «برابری متناسب» - که افلاطون می گوید چیزی اشرافتر از برابری دموکراتیک حسابی یا عددی است - بعدها همان «برابری هندسی» دانسته شد که ذکر آن در گودگیاس (۵۰۸a)^۲ آمده است؛ و ثانیاً چرا بعضی (از قبیل پلوتارخوس در همان کتاب که از او نام بردیم) حساب را با دموکراسی و هندسه را با حکومت اشرافی اسپارت پیوند می دادند. این کار به رغم این امر واقع و ظاهراً با فراموش کردن این واقعیت انجام می شد که اولاً فیثاغوریان نیز در گذشته همانقدر در افکارشان به حکومت اشراف متمایل بودند که افلاطون بود و ثانیاً در برنامه هایشان به علم حساب تکیه می کردند و ثالثاً در مصطلحات ایشان صفت «هندسی» به نوع خاصی تناسب عددی (یعنی حسابی) اطلاق می شد.

(۳) در قیماثوس، افلاطون می گوید که برای ساختن اجسام اولیه، به یک مربع ابتدایی^۳ و به یک مثلث متساوی الاضلاع ابتدایی^۴ نیاز دارد. هر یک از این دو نیز به نوبه خویش مرکب از قسمی مثلث ذیر ابتدایی^۵ است: یعنی یک نیم مربع شامل $\sqrt{2}$ و نیمی از یک مثلث متساوی الاضلاع شامل $\sqrt{3}$. این سؤال که چرا افلاطون به جای همان مربع و همان مثلث متساوی الاضلاع، این دو مثلث زیرابتدایی را برمیگزیند، مورد بحث فراوان بوده است. همچنین درباره این سؤال بحث شده است (رجوع کنید به قسمت (۴) این یادداشت) که چرا او مربعهای ابتدایی خود را به جای دو، از چهار نیم مربع زیرابتدایی می سازد و چرا در ساختن مثلث متساوی الاضلاع ابتدایی، به جای دو، از شش نیم مثلث متساوی الاضلاع زیرابتدایی استفاده می کند. (نگاه کنید به دو شکل اول از اشکال سه گانه ای که داده ایم).

۱. کنایه ای به این موضوع در قیماثوس، ۵۴a؛ نیز دیده می شود.

۲. بسنجید با یادداشت ۴۸ در همین فصل.

3. Elementary Square

4. Elementary Equilateral Triangle

5. subelementary triangle

در مورد سؤال اول، بظاهر عموماً از این واقعیت غفلت شده است که با توجه به علاقه آتشی‌نی که افلاطون به مسأله اعداد اصم داشت، $\sqrt{2}$ و $\sqrt{3}$ را (که بتصریح در ۵۴b ذکر می‌کند) وارد بحث نمی‌کرد اگر نگران این نبود که همین دو عدد اصم را به عنوان عناصری غیر قابل تحویل وارد دنیای خود کند. (کورنفرد^۱ بحث مفصلی درباره هر دو سؤال می‌کند. ولی راه حل مشترك یا، به قول خودش در صفحه ۲۳۴، «فرضیه» ای که پیشنهاد می‌کند، به نظر من قابل قبول نیست. اگر افلاطون می‌خواست نوعی «درجه بندی»^۲ درست کند مانند آنچه کورنفرد درباره آن بحث می‌کند، کافی بود اضلاع مربعهای ابتدایی و مثلثهای متساوی‌الاضلاعی را که کورنفرد «درجه ب» می‌نامد، به دو بخش تقسیم کند و هر يك از آنها را از دو شکل ابتدایی که شامل عدد اصم نباشد بنا کند. و توجه داشته باشید که هیچ‌کجا در نوشته افلاطون اشاره‌ای به این نیست که چیزی کوچکتر از آنچه کورنفرد «درجه ب» می‌خواند وجود دارد.) ولی اگر افلاطون نگران بود که این اعداد اصم را به صورت اضلاع مثلثهای زیر ابتدایی که هر چیز دیگر مرکب از آنهاست وارد دنیا کند، لاجرم می‌بایست معتقد شده باشد که از این راه می‌تواند مسأله‌ای را حل کند. این مسأله، به نظر من، همان مسأله «طبیعت [اعداد] (متوافق) و نامتوافق» است (قوانین ۸۲۵c). پیداست که حل این مسأله بر اساس کیهانشناسی که در آن از مفاهیم مربوط به اجزای لایتجزا استفاده شود، بسیار دشوار است زیرا اعداد اصم، مضارب هیچ واحد قادر به اندازه‌گیری اعداد منطبق نیستند. لیکن اگر خود واحدهای اندازه‌گیری شامل اضلاعی بر حسب «نسبتهای اصم»^۳ باشند، آنگاه این تناقض ظاهری رفع می‌شود زیرا چنین واحدها می‌توانند هر دو را اندازه بگیرند و وجود اعداد اصم غیر قابل درک یا «غیر عقلانی» نخواهد بود.

ولی افلاطون می‌دانست که علاوه بر $\sqrt{2}$ و $\sqrt{3}$ ، اعداد اصم دیگری نیز وجود دارد زیرا در ثنای قنوسی از کشف يك رشته نامتناهی جذرهای اصم سخن می‌گوید (و از «همینگونه ملاحظات در خصوص

1. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 214 & 231 ff.

2. grading 3. «irrational ratios»

سه بعدیها» صحبت می‌کند که البته این لازم نیست به کعبها [= ریشه‌های سوم]^۱ اشاره‌ای داشته باشد و ممکن است مقصود $\sqrt{3}$ باشد. او همچنین در هیپپاس بزرگ (c-303) متذکر می‌گردد^۲ که با جمع کردن اعداد اصم (یا ترکیب آنها به صورتهای دیگر) می‌توان اعداد اصم دیگری (و اعداد منطقی) بدست آورد. (این احتمالاً اشاره‌ای است به اینکه، مثلاً، $\sqrt{2}$ منهای $\sqrt{2}$ اصم است، ولی همین عدد به اضافه $\sqrt{2}$ ، منطقی است.) با در نظر گرفتن این ملاحظات، بنظر می‌رسد که اگر افلاطون می‌خواست مسأله اعداد اصم را از طریق وارد کردن مثلثهای ابتدایی حل کند، می‌بایست فکر کند که کلیه اعداد اصم (یا لااقل مضارب آنها) را می‌توان با جمع کردن (الف) واحدها، (ب) $\sqrt{2}$ ، (ج) $\sqrt{3}$ و مضارب آنها بدست آورد. این فکر البته خطا می‌بود، ولی همه شواهد حاکی از این است که در آن زمان برهانی بر رد آن وجود نداشت. اگر خصیلت نسبی اعداد اصم را در نظر بگیریم، این قضیه تا اندازه‌ای قابل قبول می‌نماید که می‌گوید تنها دو قسم جزء لایتجزای اصم وجود دارد - قطر مربع و قطر مکعب - و تمام اعداد اصم دیگر نسبت به (الف) واحد، (ب) $\sqrt{2}$ و (ج) $\sqrt{3}$ متوافقند. (مقصود این است که اگر بگوییم مربعی که ضلع آن مساوی واحد باشد دارای قطر اصم است یا مربعی که قطر آن مساوی واحد باشد دارای ضلع اصم است، ادعایمان موجه است. همچنین باید بیاد بیاوریم که اقلیدس در کتاب دهم، تعریف دوم^۳، هنوز تمام جذرهای نامتوافق را «متوافق با مربعاتشان» می‌داند.) بنابراین، به احتمال قوی افلاطون به این قضیه معتقد بوده‌است، هرچند یقیناً برهان معتبری برای اثبات حدس خود در دست نداشته‌است. (ظاهراً نخستین کسی که بر رد آن برهان آورد، اقلیدس بود.) در همان قطعه در تیمائوس که افلاطون دلیل انتخاب مثلثهای زیر ابتدایی را ذکر می‌کند، حدسی ثابت‌نشده را نیز مورد اشاره قرار می‌دهد و می‌نویسد (تیمائوس، d/53c): «تمام مثلثها از دو مثلث بدست می‌آیند که هر يك از آنها يك زاویه قائمه دارد...؛ یکی از این مثلثها [یعنی نیم مربع] در

1. cubic roots 2. Heath, op. cit., p. 304.

3. Euclid, Book X, def. 2.

هر پهلوی دارای نصف زاویه قائمه... و دو ساق برابر است؛ مثلث دیگر [یعنی مختلف‌الاضلاع] دو پهلوی نابرابر دارد. ما این دو را... مطابق شرحی که احتمال [یا حدس محتمل] را با ضرورت [یا برهان] تلفیق می‌کند، به‌عنوان نخستین اصول^۱ مسلم فرض می‌کنیم. اصولی که از اینها نیز دورتر بروند، فقط نزد خدا^۲ معلومند یا نزد کسانی که از عنایت خدا بهره ببرند. سپس افلاطون توضیح می‌دهد که بینهایت مثلثهای مختلف-الاضلاع وجود دارند که باید «بهترین» آنها را برگزید و او نیم مثلث متساوی‌الاضلاع را به عنوان «بهترین» انتخاب می‌کند. بعد می‌گوید (تیمائوس، ۵۴a/b): «دلیلش داستان درازی دارد؛ ولی اگر کسی این مطلب را بیازماید و ثابت کند که دارای این خاصیت است، جایزه ازان اوست و نیت خیر ما بفرقه‌اش باد.» افلاطون نمی‌گوید که «این خاصیت» به چه معناست؛ اما باید خاصیتی از لحاظ ریاضی قابل اثبات یا قابل رد باشد که توجیه کند پس از گزینش مثلث شامل $\sqrt{3}$ ، انتخاب مثلث شامل $\sqrt{2}$ ، از همه بهتر یا «بهترین» است. تصور می‌کنم، با توجه به ملاحظات بالا، خاصیتی که افلاطون در نظر داشته همان منطق بودن نسبی و حدسی اصمهای دیگر بوده‌است، یعنی نسبت به واحد و جذر ۲ و جذر ۳.

(۴) دلیل دیگر تعبیر ما - دلیلی که در نصوص افلاطونی شاهد دیگری در تأیید آن پیدا نکرده‌ام - شاید از ملاحظه‌ای که اکنون بیان می‌کنم بدست آید. واقعیت عجیبی است که $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ با تقریب بسیار زیاد به عدد π ^۳ نزدیک می‌شود.^۴ مقدار اضافی کمتر از ۰/۰۰۴۷، یعنی

1. first principles

۲. در اصل heaven (= آسمان، عرش) که ما توسعاً خدا ترجمه کرده‌ایم. (مترجم)

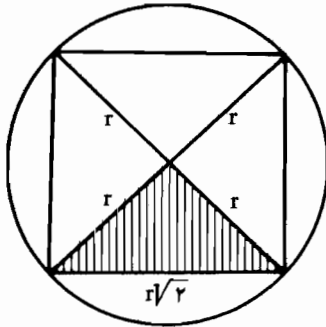
۳. کورنفرد بناچار این قطعه را تصحیح می‌کند تا بتواند آن را در تعبیر خود بگنجاند. رجوع کنید به کتاب او، ص ۲۱۴، یادداشت ۳.

۴. یعنی نسبت ثابت محیط دایره به قطر آن (۳/۱۴۱۵۹۲۰۰۰). (مترجم)

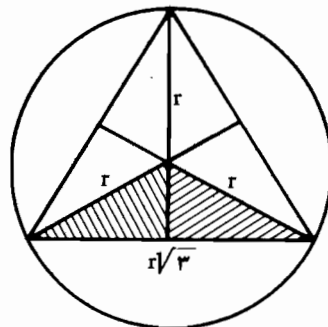
۵. E. Borel, *Space and Time*, 1926, 1960, p. 216.

کسی که توجه مرا در بحث از موضوعی دیگر به این واقعیت جلب کرد، مارینلی (W. Marinelli) بود.

کمتر از $\frac{1}{4}$ در هزار، π است. در آن زمان، تقریب بهتری برای π پیدا



مربع ابتدایی افلاطون، مرکب از
چهار مثلث متساوی الاضلاع
قائم الزاویه زیر ابتدایی.



مثلث متساوی الاضلاع ابتدایی
افلاطون، مرکب از شش مثلث
مختلف الاضلاع قائم الزاویه زیر
ابتدایی.

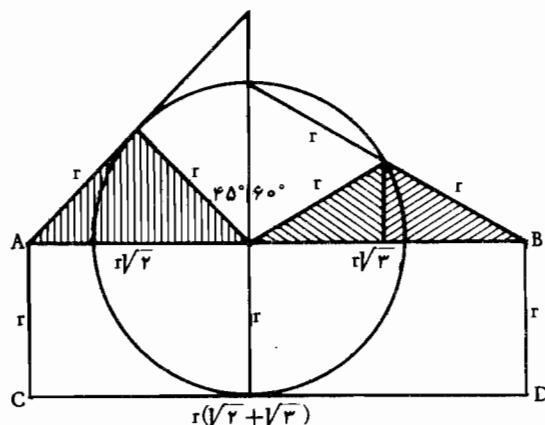
نشده بود. چیزی که به نوعی این واقعیت عجیب را تبیین می کند این است که میانگین حسابی^۱ مساحت های شش ضلعی محیطی و هشت ضلعی محاطی، تقریب نسبتاً دقیقی از مساحت دایره بدست می دهد. از سویی بنظر می رسد که برایشن^۲ با میانگین کثیر الاضلاع های محیطی و محاطی کار کرده باشد^۳ و از سوی دیگر (بر اساس مطالب هیپاس (بزدگ) می دانیم که افلاطون علاقه به جمع کردن اعداد اصم داشته است و می بایست $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ را جمع کرده باشد. بدین ترتیب دو راه وجود دارد که افلاطون از آن طریق ممکن است معادله تقریبی $\sqrt{2} + \sqrt{3} \approx \pi$ را پیدا کرده باشد و راه دوم تقریباً قطعی بنظر می رسد. فرضیه بظاهر قابل قبول این است که افلاطون از این معادله خبر داشت ولی قادر نبود ثابت کند که آیا این معادله نمایش يك تساوی مطلق است یا صرفاً يك تقریب. اگر چنین باشد، شاید بتوانیم به دومین سؤالی که بالاتر در قسمت

1. arithmetical mean

2. Bryson

3. Heath, op. cit., 224.

(۳) این یادداشت مطرح شد پاسخ بدهیم که چرا افلاطون مربع ابتدایی خود را به جای دو، از چهار مثلث (نیم مربع) زیر ابتدایی می‌سازد و در ساختن مثلث متساوی‌الاضلاع ابتدایی، به جای دو، از شش مثلث (نیم متساوی‌الاضلاع) زیر ابتدایی استفاده می‌کند. اگر به دو شکل اول نگاه کنیم، می‌بینیم که در آنجا به مرکز دایره‌های محیطی و محاطی و، در هر دو حالت، به شعاعهای دایره محیطی تکیه شده است. (در مورد مثلث متساوی‌الاضلاع، شعاع دایره محیطی نیز نمایان است؛ ولی ظاهراً افلاطون شعاع دایره محیطی را در نظر داشته است زیرا در شرحی که در باره روش ساختن مثلث متساوی‌الاضلاع می‌دهد، از آن به عنوان «قطر» صحبت می‌کند. بسنجید با تیمائوس، ۵۴d/e و همچنین ۵۴b).



مساحت مستطیل ABCD کمتر از $1\frac{1}{4}$ در هزار بزرگتر از مساحت دایره است.

حال اگر این دو دایره محیطی را بکشیم یا، به عبارت دقیقتر، مربع و مثلث متساوی‌الاضلاع ابتدایی را در دایره‌ای به شعاع r محاط کنیم، خواهیم دید که حاصل جمع اضلاع این دو شکل تقریباً مساوی $r\pi$ است. به بیان دیگر، چنانکه در شکل می‌توان دید، روش افلاطون یکی از ساده‌ترین

۱. diagonal مقصود قطر کثیرالاضلاع است نه قطر دایره. (مترجم)

را محلّهای تقریبی تربیع دایره^۱ را بدست می‌دهد. با توجه به این مطالب، قضیه شاید بسادگی از این قرار بوده‌است که حدس افلاطون و پیشنهاد اعطای «جایزه» که بالاتر در قسمت (۳) نقل شد، نه تنها شامل مسأله عمومی متوافق بودن اعداد اصم می‌شده بلکه این مسأله خاص را نیز دربرمی‌گرفته‌است که آیا $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ دایره‌ای به شعاع واحد را تربیع می‌کند یا نه. باید دوباره تأکید کنم که هیچ شاهد مستقیمی در دست ندارم که افلاطون چنین چیزی در نظر داشته‌است. ولی اگر به شواهد غیرمستقیمی که در اینجا اقامه شد توجه کنیم، شاید فرضیه بالا چندان بعید بنظر نرسد. به هر حال، تصور نمی‌کنم این فرضیه از فرضیه کورنفرد بعیدتر باشد و اگر صحیح باشد، قطعه‌های مربوط را بهتر تبیین می‌کند.

(۵) اگر ادعای ما صحیح باشد که بالاتر در قسمت (۲) این یادداشت بیان شد - یعنی اینکه نوشته سر در آکادمیا بدین معنا بود که «حساب کافی نیست، باید هندسه هم بدانید!» - و همچنین ادعای دیگرمان صحت داشته‌باشد که تکیه بر این معنا با کشف اصم بودن جذر اعداد ۲ و ۳ ارتباط داشت، نظریه مثل و گزارش ارسطو که بسیار درباره آن مباحثه بوده‌است، ممکن است روشنتر شود. از جمله تبیین می‌شود که چرا، با توجه به این کشف، عقیده فیثاغوری دایر بر اینکه چیزها (صورتها، شکلها) عبارت از اعدادند و معانی اخلاقی^۲ عبارت از نسبتهای بین اعداد، می‌بایست ترك شود و این آموزه جای آن را بگیرد، چنانکه در تیمائوس گرفته‌است، که می‌گوید صورتهای ابتدایی یا حدود (peras)^۳ یا شکلها یا مثل اشیاء عبارتند از مثلثها. همچنین تبیین می‌شود که چرا، يك نسل بعد، آکادمیا به همان نظریه فیثاغوری بازگشت. کشف اصمها تکانی به ریاضیدانان وارد کرد؛ اما همینکه آثار این تکان رفع شد، ریاضیدانان به این اندیشه خو گرفتند که، به رغم همه چیز، اصمها باید عدد باشند زیرا بین آنها و دیگر اعداد (منطق) روابط ابتدایی بیش و کمی برقرار است.

1. squaring the circle 2. moral ideas

۳. رجوع کنید به همان قطعه از منون (۷۵d-۷۶a) که بالاتر به آن اشاره شد.

4. ideas of things

وقتی این مرحله فرارسید، دلایل علیه معتقادات فیثاغوری نیز از میان رفت. البته پس از به میان آمدن اصمها، نظریه‌ای که می‌گفت شکلها عبارت از اعدادند یا نسبت‌های بین اعداد، معنایی غیر از گذشته پیدا کرد (نکته‌ای که پیروان نظریه جدید شاید توجه کامل به آن مبذول نداشتند). رجوع کنید همچنین به ضمیمه ۱.*

۱۰. نمایش تمیس^۱ به صورت [زنی] چشم‌ بسته، به معنای نادیده-گرفتن مقام دادخواهان است و ترازویی که در دست دارد به معنای توزیع برابری [در میان آنان] یا متوازن ساختن ادعاها و منافع طرفین دعوا. این تصویری نمادی از معنای مساوات در عدالت است. ولی در اینجا نمی‌توان از آن در طرفداری از این مدعا استفاده کرد که معنای مورد بحث در روزگار افلاطون رایج بوده‌است، زیرا پرفسور گمبریچ لطف کرد و به من خاطر نشان ساخت که چنین تصویری تا پیش از رنسانس سابقه نداشته‌است و ملهم از قطعه‌ای در کتاب پلوتارخوس زیر عنوان ددبادۀ ایسیس و اوزیریس^۲ است، نه از عصر کلاسیک در یونان باستان.* از سوی دیگر، نمایش «دیکه»^۳ با ترازو، از عصر کلاسیک سرچشمه می‌گیرد؛ و سابقه آن احتمالاً به هسیودوس می‌رسد که [صورت فلکی] سنبله^۴ را (به مناسبت ترازو) با «دیکه» یکی می‌دانست. با توجه به شواهد دیگری که در اینجا ارائه شد و حکایت از آن می‌کرد که عدالت یا «دیکه» با برابری توزیعی پیوند داشته‌است، ترازو امکان دارد به همان معنا باشد که در مورد تمیس بوده‌است.*

۱۱. جمهودی، ۴۴۰c/d. این قطعه نیز با همان استعاره معروف

۱. Themis. الاهی نظم و قانون در یونان باستان. تصویر یا پیکره او که دستمالی روی چشمان گره زده‌است و ترازویی در یک دست و شمشیری در دست دیگر دارد، نزد عموم نمودگار فرشته عدالت است. (مترجم)

2. Plutarch, *De Iside et Osiride*.

۳. Diké واژه یونانی به معنی عدالت. (مترجم)

۴. در مورد اینکه یک نسل بعد از افلاطون، تیموخارس (Timochares) چنین تصویری درست کرد، رجوع کنید به علم شاهوار احکام نجوم، نوشته ر. آیسلر (۱۹۴۶)، صص ۱۵۰ و ۲۶۶، کلیشه ۵.

5. Virgo

سگ گله پایان می‌رسد: «یا، مانند سگ که چوپان صدایش می‌زند و آرامش می‌کند، تا هنگامی که ندای عقل صدایش نزده و آرامش نکرده است.» بسنجید با فصل چهارم، یادداشت ۳۲ (۲).

۱۲. در واقع افلاطون دوبار هنگامی که نشان می‌دهد سقراط تا اندازه‌ای به شک افتاده است و نمی‌داند کجا دنبال عدالت بگردد، بتلویح این معنا را بیان می‌کند. (بسنجید با ۳۶۸b به بعد و ۴۳۲b به بعد.)

۱۳. پیداست که ادام نیز (تحت تأثیر افلاطون) در حاشیه‌ای که به جمهوری، ۳۳۱c، نوشته‌است، از نظریه تساوی طلبانه عدالت غفلت می‌ورزد زیرا متذکر می‌گردد (و احتمالاً بحق) که: «عقیده به اینکه عدالت عبارت از نیکی کردن به دوستان و آسیب رساندن به دشمنان است، انعکاس صحیح اخلاق رایج در یونان است.» اما جایی که او به خطا می‌رود آنجاست که می‌افزاید این «عقیده تقریباً عمومیت داشت»، زیرا فراموش می‌کند که خود (در حاشیه به ۲۸ ۵۶۱c) شاهدهی عرضه کرده‌است که نشان می‌دهد «دموکراسی با سربلندی» مدعی ایجاد تساوی در برابر قانون (isonomy) بود. رجوع کنید همچنین به یادداشت‌های ۱۴ و ۱۷ در همین فصل.

اگر نگوییم قدیم‌ترین، دست کم یکی از قدیم‌ترین اشاره‌ها به isonomy در قطعه‌ای یافت می‌شود منسوب به آلکمایون طبیب (اوایل سده پنجم پیش از میلاد^۱). او در آنجا isonomy را حالت تندرستی وصف می‌کند و در تقابل با monarchy - یعنی تفوق یک تن بر عده‌ای بسیار^۲ - قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، در اینجا با نظریه‌ای سیاسی درباره بدن یا، به بیان دقیق‌تر، فیزیولوژی انسان روبرو می‌شویم. بسنجید با یادداشت ۳۲ در فصل پنجم و یادداشت ۵۹ در فصل دهم.

۱۴. در جمهوری، ۳۵۹c، ضمن سخنان گلاوکن^۳ اشاره‌ای گذرا به برابری می‌شود (شبیه اشاره‌ای که در گودگیاس، ۴۸۳c/d، شده‌است؛ رجوع کنید به بخش‌های بعد در همین یادداشت و یادداشت ۴۷ در همین

۱. رجوع کنید به دیلس (۵)، فصل ۲۴، قطعه ۴.

۲. monarchy لفظاً به معنای حکومت یک تن و در اصطلاح به مفهوم حکومت پادشاهی است. (مترجم)

۳. بسنجید با یادداشت ۵۰ در همین فصل.

فصل).

در تعرض توهین آمیز افلاطون به دموکراسی^۱، سه فقره اشاره آمیخته با تحقیر و مزاح به تساوی طلبی وجود دارد. اولی گفته‌ای است دایر بر اینکه دموکراسی «برابری را به یکسان در میان برابران و نابرابران توزیع می‌کند»^۲. غرض از این گفته، انتقاد توأم با طعنه است. (برابری قبلاً در ضمن شرح انقلاب دموکراتیک^۳ نیز با دموکراسی ارتباط داده شده بود). دومی می‌گوید ویژگی «مردموکرات» این است که او تمام تمنیاتش را، اعم از خوب و بد، «به‌طور برابر» ارضاء می‌کند. به این جهت، چنین کسی «تساوی طلب» یا isonomist [= طالب تساوی در برابر قانون] معرفی می‌شود. این بازی با الفاظ، کنایه‌ای است به اندیشه «قوانین برابر برای همه» یا تساوی در برابر قانون (isonomy)^۴ که در جمهوری، ۵۶۱e، می‌آید. البته قبلاً راه برای این تعریض کاملاً هموار شده‌است زیرا لفظ «برابری» سه بار بکار رفته‌است (جمهوری، ۵۶۱b/c) تا خصلت مردی که همه تمنیات و هوسها را «علی السویه» می‌داند، نمایان شود. در سومین فقره از این شوخیهای مبتذل^۵، دست به دامان قوه مخیله خواننده زده می‌شود. کاری که حتی امروز هم خصیصه نوعی اینگونه تبلیغات است: «راستی نزدیک بود فراموش کنم که از نقش آن قوانین برابر، معروف و این آزادی، کذا در روابط زن و مرد هم باید ذکری کرد» (جمهوری، ۵۶۳b). آنچه در اینجا (و در متن مربوط به یادداشتهای ۹ و ۱۰) گفتیم، شاهد اهمیت تساوی طلبی است. گذشته از این شواهد، دو فقره گواهی خود افلاطون را نیز باید ذکر کنیم: (۱) در گودگیاس (۴۸۸e/۴۸۹a)^۶ می‌نویسد: «آیا جماعت (که در اینجا به معنای اکثریت مردم است) بر این

۱. فصل چهارم، متن مربوط به یادداشتهای ۱۸-۱۴.

۲. جمهوری، ۵۵۸c؛ بسنجید با حاشیه ادام به ۵۵۸c۱۶؛ رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۱ در همین فصل.

۳. بسنجید با جمهوری، ۵۵۷a، که در متن مربوط به یادداشت ۱۳، فصل چهارم، نقل شده‌است.

۴. بسنجید با یادداشتهای ۱۳ و ۱۷ در همین فصل.

5. cheap cracks

۶. رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۴۷ و ۴۸ و ۵۰ در همین فصل.

باور نیستند... که عدالت عبارت از برابری است؟» (۲) هنکسنوس (۲۳۹a - ۲۳۸e)^۱. مطالبی که در قوانین درباره برابری نگاشته شده مربوط به بعد است و نمی‌توان از آن به عنوان شاهی بر آگاهی افلاطون از مسأله مورد بحث هنگام نوشتن جمهوری استفاده کرد. با این حال، رجوع کنید به متن مربوط به یادداشتهای ۹ و ۲۵ و ۲۱ در همین فصل.

۱۵. افلاطون خود در زمینه سوهین گفته می‌رسد^۲: «چطور است آنچه را به زبانمان می‌آید بگوییم؟» و ظاهراً با این سؤال می‌خواهد نشان دهد که دلیلی برای ناگفته‌گذاشتن این شوخی نمی‌بیند.

۱۶. به اعتقاد من، روایت توکودیدس^۳ از خطابه پریکلس تقریباً مطابق با اصل است. به‌ظن بسیار قوی، او هنگام ایراد خطابه حضور داشته‌است و، به هر حال، یقیناً آن را با نهایت امانت بازگو کرده‌است. دلایل بسیار وجود دارد که در آن روزگار، کار فوق‌العاده‌ای نبود که کسی خطابه دیگری را از بر کند (بسنجید با رساله فایدروس افلاطون) و اصولاً بازگویی توأم با امانت چنین نطقی، آنقدرها که ممکن است تصور شود دشوار نیست. افلاطون با این خطابه آشنا بود یا روایت توکودیدس و یا روایت منبعی دیگر را که حتماً بسیار شبیه آن بوده‌است، مطابق با اصل می‌دانست. بسنجید همچنین با یادداشتهای ۳۱ و ۳۴ و ۳۵ در فصل دهم. (شایان تذکر است که پریکلس در آغاز، هنگامی که تازه شروع بکار کرده‌بود، در مقابل غرایز قبیله‌پرستانه مردم و خود خواهیهای گروهی عوام، بعضی امتیازات مشکوک داده‌بود. منظورم قانون سال ۴۵۱ پیش از میلاد مربوط به [حقوق و تکالیف] شهروندی است. اما بعدها احتمالاً تحت تأثیر کسانی مانند پروتاگوراس، در نگرش خود نسبت به این امور تجدید نظر کرد.)

۱۷. بسنجید با نوشته هرودوت^۴ و بویژه ستایشی که او نثار isonomy

۱. رجوع کنید به یادداشت ۱۹ و متن مربوط به آن در همین فصل.

۲. ۵۶۳b؛ بسنجید همچنین با یادداشت پیشین.

3. Thucydides, II, 37 ff.

4. Herodotus, III, 80.

یا تساوی در برابر قانون می‌کند.^۱ رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۱۳ و ۱۴ در همین فصل. قطعه مورد نظر از هرودوت^۲، که از جهات دیگر نیز در افلاطون تأثیر گذارده، همان است که مانند خطابه پریکلس، در جمهوری به یاد استهزا گرفته می‌شود. بسنجید با یادداشت ۱۴ در فصل چهارم و یادداشت ۳۴ در فصل دهم.

۱۸. جالب خاطر است که حتی ارسطوی طبیعی‌دان نیز همیشه به اینگونه تساوی طلبی مبتنی بر اصالت طبیعت اشاره نمی‌کند. فی‌المثل، صورتی که در کتاب سیاست (۱۳۱۷b)^۳ به اصول دموکراسی می‌دهد کاملاً مستقل از این مطلب است. ولی جالب نظرتر این است که حتی در گودگیاسی که افلاطون برای تقابل طبیعت با عرف اهمیت بسیار قایل می‌شود، تساوی طلبی را فارغ از نظریه مشکوک برابری طبیعی جمیع آدمیان عرضه می‌کند. (رجوع کنید به ۴۸۸e/۴۸۹a که در ضمن یادداشت ۱۴ در همین فصل نقل شده است و نیز ۴۸۳d و ۴۸۴a و ۵۰۸a).

۱۹. بسنجید با هنکسنوس، ۲۳۹a - ۲۳۸e. قطعه نقل شده بلافاصله پس از کنایه‌ای روشن به خطابه پریکلس آمده است یعنی به دومین جمله‌ای که در متن مربوط به یادداشت ۱۷ همین فصل [از پریکلس] نقل کرده‌ایم). نامحتمل بنظر نمی‌رسد که تکرار و تأکید بر «برابری اصل و نسب»، گوشه‌ای تحقیرآمیز باشد به نسب «پست» پریکلس و پسران آسپاسیا، که فقط با قانون خاصی که گذشت، در سال ۴۲۹ پیش از میلاد توانستند شهروند آتن شوند.

بعضی (حتی گروت^۴) قایل به این نظر بوده‌اند که در هنکسنوس، افلاطون «لحن طعن و طنز را... در سخنوریهایش کنار می‌گذارد». به عبارت دیگر، منظور این است که بخش میانی هنکسنوس حاوی قطعه نقل شده در متن، به قصد طعنه نوشته نشده است. اما با توجه به

1. Ibid., III, 80, 6.

۲. بسنجید با یادداشت ۲۴ در فصل چهارم.

۳. بسنجید با یادداشت ۹ در این فصل و مطالب مربوط به آن در متن.

4. Aspasia

5. E. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, Vol. IV, p. 14, Note to No. 392, & p. 323, No. 558.

6. G. Grote, *Plato*, III, p. 11.

جملات نقل شده دربارهٔ برابری، و با در نظر گرفتن تحقیری که افلاطون علناً در گفتگو از این نکته در جمهوری ابراز می‌کند^۱، این عقیده به نظر من غیرقابل دفاع است. همچنین به نظر من، هرگونه شک دربارهٔ خصلت طنز-آمیز قطعهٔ پیش از جمله‌های نقل شده، محال است. در این قطعه، افلاطون در بحث از آتن می‌گوید (۲۳۸c/d): «در آن زمان نیز مانند عصر کنونی... حکومت ما همیشه حکومت اشراف بود...؛ گرچه گاهی اسم آن را دموکراسی [= حکومت مردم] می‌گذارند، در حقیقت حکومت اشرافی است، یعنی حکومت بهترین اشخاص با تصویب جماعت [= بسیاران]...» با توجه به بیزاری افلاطون از دموکراسی، نیازی به اظهار نظر بیشتر نیست.* قطعهٔ دیگری که دربارهٔ خصلت طنزآمیز آن جای شبهه نیست، قطعهٔ ۲۴۵c-d است (بسنجید با یادداشت ۴۸ در فصل هشتم). در اینجا، «سقراط» آتن را به جهت نفرت استثنائناپذیری که نسبت به بیگانگان و بربرها ابراز می‌دارد، مورد ستایش قرار می‌دهد. اما جای دیگر^۲، افلاطون ضمن حمله به دموکراسی - یعنی دموکراسی آتن - آزادمنشی این شهر را در معامله با بیگانگان هدف تحقیر و نکوهش قرار می‌دهد. بنابراین، ستایشی که در هنکسنوس ابراز شده جز طعن و طنز چیزی نیست و می‌بینیم که یکی از هواداران اسپارت دوباره رفتار آزادمنشانهٔ آتن را به تمسخر می‌گیرد. (به موجب یکی از قوانین لوکورگوس^۳، بیگانگان از اقامت در اسپارت ممنوع بودند؛ بسنجید با نمایشنامهٔ پرندگان، اثر آریستوفانس.) در این زمینه همچنین جالب توجه است که در هنکسنوس^۴، خطیبی که به آتن حمله می‌کند «سقراط» است و افلاطون در بارهٔ وی می‌گوید که او شاگرد آنتیفون خطیب^۵، یکی از سران فرقهٔ طرفدار الیکارشی، بوده است. (این آنتیفون اهل رامنوس^۶ بود و نباید او را با آنتیفون سوفسطایی^۷ آتنی

۱. رجوع کنید به یادداشت ۱۴ در همین فصل.

۲. جمهوری، ۵۶۲c به بعد؛ این قطعه در یادداشت ۴۸، فصل هشتم نقل شده است.

۳. Lycurgus (حدود قرن نهم پیش از میلاد). شاه اسپارت و واضع قانون اساسی آن شهر. (مترجم)

۴. ۲۲۶a؛ بسنجید با فصل دهم، یادداشت ۱۵ (۱).

5. Antiphon the Orator 6. Rhamnus 7. Antiphon the Sophist

اشتباه کرد). نکتهٔ بخصوص جالب نظر این است که همین «سقراط» دربارهٔ خطابه‌ای که توکودیدس ثبت کرده است، هزلیه‌ای می‌پردازد، و توکودیدس بظاهر شاگرد آنتیفون بوده که «سقراط» او را بسیار می‌ستوده است.* در مورد صحت انتساب منکسنوس، رجوع کنید همچنین به فصل دهم، یادداشت ۳۵.

۲۰. قوانین ۷۵۷a. رجوع کنید به سراسر این قطعه (۷۵۷a-e) که بخشهای عمدهٔ آن پیشتر در یادداشت ۹ (۱) در همین فصل نقل شده است.

(۱) در مورد آنچه من اعتراض متعارف به تساوی طلبی خوانده‌ام، رجوع کنید بخصوص به قوانین، ۷۴۴b به بعد: «[چنین چیزی] بسیار عالی بود اگر همه کس می‌توانست... از همه چیز به‌طور برابر برخوردار شود؛ ولی چون این امر محال است... الخ. این قطعه خصوصاً از این جهت در خور توجه است که بسیاری نویسندگان که تنها مبنای قضاوتشان دربارهٔ افلاطون کتاب جمهوری است، او را دشمن پول‌سالاری معرفی می‌کنند. در این قطعهٔ مهم قوانین (۷۴۴b)، افلاطون خواستار آن می‌شود که «[احراز] سمتهای سیاسی و پرداختها و دریافتها، متناسب با ثروت هر شهروند باشد. و این امور باید نه تنها وابسته به فضیلت او و نیاکنش یا تنومندی و زیباییش باشد بلکه به توانگری و تنگدستی نیز وابستگی داشته باشد. بدین ترتیب، هرکس تا حد امکان مطابق با موازین نصف به‌مناسب و افتخارات دست خواهد یافت، یعنی به تناسب ثروتش، منتها بر طبق اصل توزیع نابرابر.»* نظریهٔ توزیع نابرابر افتخارات و غنائم به تناسب ثروت و تنومندی، احتمالاً از یادگارهای عصر پهلوانی و کشور-گشایی است. توانگران که به جنگ‌افزارهای سنگینتر و گرانبهاتر مسلح می‌شدند و کسانی که زورمندتر بودند بیش از دیگران به‌حصول پیروزی کمک می‌کردند. (این اصل در روزگار هم مورد قبول بود و آیسلر به‌من اظهار داشته است که در تقریباً کلیهٔ موارد لشکرکشی کشورگشایان صادق بوده است.)* فکر اساسی مبنای این نگرش - یعنی اینکه سلوک برابر با نابرابران برخلاف عدالت است - مدت‌ها پیش ضمن سخنی گذرا در رسالهٔ پروتاگوراس (۳۳۷a) بیان شده بود. (رجوع کنید همچنین به گودگیاس،

۵۰۸a، که در یادداشتهای ۹ و ۴۸ همین فصل ذکر آن آمده است.) ولسی افلاطون تا پیش از نوشتن قوانین، از این فکر استفاده شایان نکرده بود.

(۲) برای آگاهی از بسط و تفصیلی که ارسطو به این افکار می‌دهد، رجوع کنید بویژه به سیاست^۱. او در آنجا می‌نویسد: «آدمیان همگی نسبت به نوعی از عدالت پافشاری می‌کنند ولی برداشتهایشان ناقص است و این معنا را بتمام دربر نمی‌گیرد. فی‌المثل، (دموکراتها) تصور می‌کنند که عدالت عبارت از برابری است - که چنین هم هست منتها نه برابری برای همه بلکه فقط برای برابران. و (الیگارکها) تصور می‌کنند که عدالت عبارت از نابرابری است - که چنین هم هست منتها نه نابرابری برای همه بلکه فقط برای نابرابران.» بسنجید همچنین با اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۳۱b۲۷ و ۱۱۵۸b ۳۰.

(۳) در مقابل تمام این تساوی‌ستیزیها، من با کانت اتفاق نظر دارم و معتقدم که هرگونه اخلاق باید بر این اصل استوار باشد که هیچ کس خود را ارزشمندتر از هیچ کس دیگر نشمارد و می‌گویم با توجه به اینکه همانگونه که همه می‌دانند، محال است کسی بتواند بیطرفانه درباره خویش داوری کند، این اصل یگانه اصل قابل قبول است. بنابراین، از فهم سخن نویسنده‌ای عالی‌مقام مانند کتلین^۲ عاجزم که می‌گوید: «در اخلاقیات کانت، چیزی عمیقاً غیراخلاقی وجود دارد، چه او می‌کوشد همه شخصیتها را به یک چوب براند... و دستور ارسطو را نادیده می‌گیرد که می‌گوید به برابران برابر بدهید و به نابرابران، نابرابر. حقوق اجتماعی هر کس با دیگری فرق دارد... اینجانب به هیچ وجه حاضر نیستم منکر شوم که... چیزی به اسم 'خون' وجود دارد.» ولسی من می‌پرسد: حتی اگر چیزی به اسم «خون» وجود داشت یا به اسم نابرابری قریحه و استعداد و غیره و حتی اگر ارزش داشت که شخص وقتش را در ارزیابی چنین

۱. کتاب سوم، فصل ۹، ۱۲۸۰ a (رجوع کنید همچنین به: ۱۲۸۴b - ۱۲۸۲b و ۱۳۰۱b ۲۹).

2. Catlin, op. cit, p. 314.

۳. مراد البته تبار و وراثت است. (مترجم)

تفاوتها ضایع کند و می‌توانست در این ارزیابی موفق شود - چرا می‌بایست این امور دلیل برخورداری از حقوق بیشتر محسوب شود و نه تکالیف سنگینتر؟ (بسنجید با فصل چهارم، متن مربوط به یادداشت‌های ۳۱ و ۳۲). نمی‌فهمم کجای تساوی طلبی کانت عمیقاً غیراخلاقی است و نمی‌فهمم با توجه به اینکه کتلین اخلاق را فرع سلیقه^۱ می‌داند، مبنای داوری اخلاقی خود او چیست؟ چرا «سلیقه» کانت (که همان «سلیقه» دین مسیح است) عمیقاً غیراخلاقی است؟ تنها پاسخی که به نظر من می‌رسد این است که کتلین از نظرگاه مذهب تحقیق^۲ داوری می‌کند^۳ و در این اندیشه است که آنچه دین مسیح و کانت می‌طلبند غیراخلاقی است زیرا خواسته‌هایشان با ارزش‌گذاری^۴ متحقق جامعه معاصر ما در تضاد است.

(۴) یکی از بهترین جوابها را به این قبیل تساوی‌ستیزان روسو داده‌است، گو اینکه معتقدم رمانتیسم او یکی از زیانمندترین تأثیرها را در فلسفه اجتماعی داشته‌است (بسنجید با یادداشت ۱ در همین فصل). با این حال، او یکی از معدود نویسندگان درخشان در این زمینه بوده‌است. اکنون یکی از سخنان ممتاز او را از کتابش *ددا*^۵ *هنشاً نابرابری*^۶ نقل می‌کنم و میل دارم خوانندگان به انشاء متین و برانزنده آخرین جمله وی توجه کنند (تأکید بر کلمات از من است):

تصور من این است که دو قسم نابرابری در میان نوع بشر وجود دارد؛ یکی از آنها را من [نابرابری] طبیعی یا مادی می‌خوانم زیرا به وسیله طبیعت مقرر شده‌است و عبارت است از تفاوت سن و تندرستی و نیروی جسمانی و کیفیات مربوط به ذهن یا روح؛ دیگری را می‌توان نابرابری معنوی یا سیاسی نامید زیرا وابسته به قسمی عرف یا قرارداد است و به واسطه رضایت و قبول مردم برقرار یا لااقل مجاز شناخته شده‌است.

1. taste 2. positivism

۳. بسنجید با فصل پنجم، یادداشت ۱۸ (۲).

4. valuations

5. J. J. Rousseau, *On the Origin of Inequality* (Everyman edition of *The Social Contract*, p. 174).

[نابرابری] اخیر عبارت از تفاوت امتیازاتی است که بعضی از آن برخوردارند... از قبیل ثروت یا منزلت یا قدرت بیشتر... بیهوده است که کسی بپرسد منشأ نابرابری طبیعی چیست زیرا پاسخ در همان تعریف ساده لفظ مندرج است. و بیهوده تر این است که کسی سؤال کند آیا هیچگونه پیوند ذاتی بین دو قسم نابرابری مذکور وجود دارد یا نه، چه این سؤال مسأله آن است که بپرسیم آیا کسانی که فرمان می دهند ضرورتاً از کسانی که فرمان می برند بهترند و آیا نیروی جسمی یا ذهنی یا فرزاندگی یا فضیلت همیشه... به تناسب قدرت یا ثروت در اشخاص یافت می شود یا نه. ممکن است شایسته باشد که بندگان به طوری که صدا به گوش خواجگانان برسد درباره این پرسش بحث کنند، ولی برای آزاد مردان جویای حقیقت، چنین کاری بسیار نازیبنده است.

۲۱. جمهوری، ۵۵۸c. بسنجید با یادداشت ۱۴ در همین فصل (اولین گفته ای که از باب حمله به دموکراسی ایراد شده است).

۲۲. جمهوری، ۴۳۳b. ادام نیز تشخیص می دهد که این سخنان به نیت استدلال گفته شده است^۱، و پس از آنکه می کوشد این استدلال را خود تکمیل کند، سرانجام اذعان می کند که «بندرت اتفاق می افتد که افلاطون اینهمه گفتنی را ناگفته بگذارد که خواننده به یاری ذهن خود بر آن بیفزاید.»

۲۳. جمهوری، ۴۳۳e/۴۳۴a. برای آگاهی از ادامه این قطعه، رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت ۴۵ در همین فصل. برای اطلاع از مقدمه ای که در بخشهای پیشتر جمهوری قبل از آوردن قطعه مذکور مهیا می شود، رجوع کنید به یادداشت ۶ در این فصل. ادام شرحی به قطعه حاوی «دومین استدلال» نگاشته است و در آن می نویسد: «افلاطون جویای نقطه تماسی است بین نظر خودش درباره عدالت و معنای مردم پسند و عمومی و حقوقی آن کلمه...» (این گفته در بند بعد در متن نقل شده است). ادام می خواهد از استدلال افلاطون در مقابل یکی از منتقدان به

۱. رجوع کنید به حاشیه او به ۱۱ ۴۳۳b.

۲. رجوع کنید به حاشیه او به ۳۵ ۴۳۳c.

نام کرون^۱ دفاع کند که متوجه شده است - البته شاید نه چندان بوضوح - که عیبی در آن وجود دارد.

۲۴. نقل قولها در این بند از جمجودی است (۴۳۰d به بعد).

۲۵. این ترفند بنظر می رسد حتی در منتقد تیزبینی مانند گومپرتس نیز کارگر افتاده باشد زیرا در بررسی کوتاهی که او انجام داده است^۲، نه تنها از ضعف این استدلال ذکری به میان نمی آورد، بلکه ضمن اظهار نظر در باره دو کتاب نخست، می نویسد^۳: «شرحی را که بدنبال می آید، از نظر روشنی و دقت و خصلت واقعی علمی، می توان معجزه های توصیف کرد...» و می افزاید که همسخنان افلاطون، یعنی گلاوکن و آدیمانتوس^۴، «چنان در آتش شوق می سوزند... که هر گونه راه حل سطحی را رد می کنند و از پیش راه آن را می بندند.»

مطالبی را که در بند بعد متسن راجع به خویش شدن داری گفته ام، بسنجید با این جمله ها از «تحلیل» دیویس و وان^۵ (تأکید بر کلمات از من است): «جوهر خویش شدن داری، کف نفس است. جوهر خویش شدن داری سیاسی عبارت از باز شناختن حق هیأت حاکمه است نسبت به وفاداری و تمکین از جانب مردم تحت حکومت.» ملاحظه می شود که مریدان افلاطون نیز در تعبیر من از مفهوم خویش شدن داری نزد او شریکند، هر چند مقصود خود را با عبارات دیگر بیان می کنند. باید افزود که «خویش شدن داری» - یعنی به جا و مقام خویش شدن قناعت کردن - فضیلتی است مشترک میان هر سه طبقه و تنها فضیلتی که کارگران از آن بهره می برند. بدین سان، خویش شدن داری فضیلتی است قابل حصول برای کارگران یا کسانی که تحصیل درآمد می کنند^۶؛ فضیلتی که برای رزمیاران دستیاب باشد خویش شدن داری است به اضافه دلاوری؛ و فضیلتی که به کار نگهبانان بخورد، خویش شدن داری است و

1. A. Krohn

۲. گومپرتس، متفکران یونان، آلمانی، کتاب پنجم، ج ۲، صص

۹ - ۳۷۸.

۳. همان کتاب، ص ۳۶۸.

4. Adeimantus

5. J. L. Davies, C. E. Vaughan, *Republic*, Golden Treasury ed., p. XVIII. 6. money-earners

دلاوری و فرزانیگی.

«دیباچه دراز» نقل شده در بند آینده نیز از جمهوری است (۴۳۲b) به بعد).

۲۶. در خصوص «اصالت جمع»، باید از نظر اصطلاح‌شناسی توضیحی در اینجا داده شود. آنچه ایچ. جی. ولز^۱ «اصالت جمع» می خواند هیچ ربطی ندارد به آنچه من «اصالت جمع» می نامم. ولز به مفهومی که من از این کلمه در نظر دارم پیرو اصالت فرد است. کتابهای او - حقوق بشر^۲ و عقل سلیم در جنگ و صلح^۳ - هر دو مبین این معناست و در هر دو، خواسته های تساوی طلبانه مذهب اصالت فرد، بنحوی بسیار قابل قبول صورتبندی شده است. اما ولز همچنین معتقد است - و در این اعتقاد حق با اوست - که نهادهای سیاسی را می توان با هدف پیشبرد آزادی و بهروزی افراد آدمی، بر طبق موازین عقلی برنامه ریزی کرد. این آن چیزی است که او «اصالت جمع» می خواند. اما من اگر بخواهم همین معنا را شرح دهم که او با اصطلاح «اصالت جمع» بیان می کند، باید تعبیری بکار ببرم بدین عبارت: «برنامه ریزی عقلانی نهادهای برای [پیشبرد] آزادی». این بیان ممکن است دراز و ناهنجار بنظر برسد ولی از این خطر که «اصالت جمع» به مفهوم ضد اصالت فرد تعبیر شود به دور می ماند - چنانکه غالباً بدین وجه تعبیر می شود و اختصاص به این کتاب ندارد.

۲۷. قوانین، ۹۰۳c. بسنجید با فصل پنجم، متن مربوط به یادداشت ۳۵. «مقدمه» ای که در متن ذکر شده نیز از قوانین است (۹۰۳b): «ولی او به چند کلمه نصیحت نیازمند است که مانند حرزی؛ با خود داشته باشد»، الخ.

۱. Herbert George Wells (۱۸۶۶-۱۹۴۶). نویسنده انگلیسی، صاحب بیش از پنجاه کتاب در زمینه تاریخ و رمان و داستانهای تخیلی. در اغلب این نوشته ها، مسائل اجتماعی و سیاسی را به زبانی روان و مردم پسند و در عین حال با نظری بدیع مورد بحث قرار می دهد. (مترجم)

2. *Rights of Man.*

3. *The Common Sense of War and Peace.*

4. charm

۲۸. در جاهای بیشمار در جمهوری و قوانین، افلاطون نسبت به خودخواهی لگام گسیخته گروه هشدار می‌دهد. رجوع کنید مثلاً به جمهوری، ۵۱۹e، و قطعه‌هایی که در یادداشت ۴۱ در همین فصل به آنها ارجاع داده شده‌است.

غالباً ادعا می‌شود که بین اصالت جمع و دیگرخواهی، وحدت برقرار است. در این خصوص، می‌توانم به سؤال بسیار واردی اشاره کنم که شرینگتن مطرح می‌کند و می‌پرسد: «آیا یک دسته [ماهی] یا یک رمه [چارپا] احساس دیگرخواهی دارد؟»

۲۹. دیکنز بغلط پارلمان را تحقیر می‌کرد. رجوع کنید به فصل هفتم، یادداشت ۲۳.

۳۰. ارسطو، سیاست، کتاب سوم، ۱۲، ۱ (۱۲۸۲b). بسنجید با متن مربوط به یادداشتهای ۹ و ۲۰ در همین فصل. (بسنجید همچنین با این گفته^۲ او^۲ دایر بر اینکه عدالت هم به اشخاص تعلق می‌گیرد و هم به اشیاء.) در مورد قولی که اندکی بعد در این بند از پریکلس نقل شده‌است، رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت ۱۶ در این فصل و یادداشت ۳۱ در فصل دهم.

۳۱. این گفته از قطعه‌ای در جمهوری است (۵۱۹e) که در متن مربوط به یادداشت ۳۵، فصل پنجم، نقل شده‌است.

۳۲. مأخذ دو قطعه مهمی که (۱) در این بند و (۲) در بند بعد نقل شده بدین شرح است:

(۱) قوانین، ۷۳۹c به بعد. افلاطون در اینجا به جمهوری اشاره می‌کند، بخصوص ظاهرآ به ۴۶۲a به بعد، ۴۲۴a و ۴۴۹c. (در فصل پنجم، یادداشت ۳۵، فهرستی از قطعه‌های مربوط به اصالت جمع و اصالت کل داده شده‌است. در مورد مذهب اشتراکی [= کمونیسم] افلاطون، رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۲۹ (۲) و ارجاعاتی که در آنجا داده شده‌است.) قطعه‌ای که اینجا نقل شده‌است، مطابق معمول با کلامی از فیثاغورس آغاز می‌شود دایر بر اینکه: «دوستان در هر چه دارند با هم

1. C. Sherrington, *Man on His Nature*, p. 388.

۲. سیاست، کتاب سوم، ۹، ۳، ۱۲۸۵a.

شریکند.» بسنجید با یادداشت ۳۶ و مطالب مربوط به آن در متن و آنچه درباره «غذاهای مشترک» در یادداشت ۳۴ آمده است.

(۲) قوانین، ۹۴۲a به بعد. رجوع کنید به یادداشت بعد.
گومپرتس^۱ این هر دو قطعه را ضد مذهب اصالت فرد می‌داند.
رجوع کنید همچنین به قوانین ۸۰۷d/e.

۳۳. بسنجید با یادداشت ۴۲، فصل چهارم، و مطالب مربوط به آن در متن. نقل قولی که اندکی بعد در این بند آمده از قوانین است (۹۴۲a). رجوع کنید همچنین به یادداشت پیشین.

فراموش نکنیم که در قوانین و در جمهوری، برای همه کسانی که اجازه حمل سلاح دارند - یعنی شهروندان یا کلیه افرادی که از حقوق مدنی برخوردارند - آموزش نظامی اجباری است (بسنجید با قوانین ۷۵۳b). دیگران همگی اگر برده نباشند، در ردیف «کاسبکاران» محسوب می‌شوند (بسنجید با قوانین ۷۴۱e و ۷۴۳d و فصل یازدهم، یادداشت ۴).
بارکر که خود از میلیتاریسم بیزار است، تصور می‌کند افلاطون هم عقایدی شبیه او داشته است^۲. راست است که افلاطون به مدح و ثنای جنگ نپرداخته و حتی در مخالفت با آن سخن گفته است. اما بسیاری میلیتاریستها بوده‌اند که از صلح حرف زده‌اند و به جنگ اقدام کرده‌اند، و در رأس دولت افلاطون نیز اعضای «کاست» نظامی قرار دارند - یعنی کسانی که سابقاً در صف جنگاوران بوده‌اند و اکنون به حکمت گراییده‌اند.
این حکم در مورد قوانین^۳ و جمهوری هر دو صادق است.

۳۴. گذراندن قوانین اکید درباره غذاخوردن - بخصوص «غذاخوردن به‌طور مشترک یا جمعی» - و همچنین درباره ترتیب باده‌نوشی، از موضوعات مهم در افلاطون است^۴. او اهمیت این طرز غذاخوردن را

۱. همان کتاب، ج ۲، ص ۴۰۶.

2. E. Barker, *Greek Political Theory*, pp. 298-301.

۳. بسنجید با ۷۵۳b.

۴. بسنجید از جمله با جمهوری، ۴۱۶e، ۴۵۸c، ۵۴۷d/e؛ قوانین، ۶۲۵e و ۶۳۳a (که در آن گفته می‌شود مقررات ناظر بر غذاخوردن به‌طور مشترک، با توجه به مسأله جنگ وضع شده است)، ۷۶۲b، ۷۸۳-۷۸۵، ۸۰۶c به بعد، ۸۴۲b، ۸۳۹c.

همیشه با توجه به رسوم اسپارتی و کرتی مورد تأکید قرار می‌دهد. جالب نظر اینکه کریتیس، دائی افلاطون، نیز به این امور بسیار توجه داشت (بسنجید با دیلس (۲)، کریتیس، قطعه ۳۳).

در مورد اشاره به بی‌بند و باری «جانوران» در انتهای نقل قول فعلی، رجوع کنید همچنین به جمهوری، ۵۶۳c.

۳۵. قوانین، ویراسته اینگلند، ج ۱، ص ۵۱۴، حاشیه بر ۷۳۹b۸. نقل قول از بارکر از همان کتاب اوست که قبلاً نام بردیم، صص ۱۴۹ و ۱۴۸. شبیه به این معنا، در قطعه‌های بیشمار در آثار افلاطونیان دیده می‌شود. اما، به قول شرینگتن^۱، صحیح نیست که کسی بگوید یک دسته [ماهی]^۲ یا یک رمه [چارپا] ملهم از احساس دیگرخواهی است. غریزه همگروهی و هم‌رنگی گله‌وار^۳ و حس خودخواهی قبیله‌ای و توسل به این غرایز، نباید با عدم خودپسندی مشتبه شود.

۳۶. جمهوری، ۴۲۴a، ۴۴۹c، فایدوس، ۲۷۹c. قوانین، ۷۳۹c. رجوع کنید به یادداشت ۳۲ (۱) در همین فصل (بسنجید همچنین با لومیس، ۲۰۷c، و [نمایشنامه] ادستس، ۷۲۵، اثر ائورییدس^۴). در خصوص امکان ارتباط این اصل با مذهب اشتراکی صدر مسیحیت و کمونیسم مارکس، رجوع کنید به یادداشت ۲۹ (۲) در فصل پنجم.

در مورد نظریه‌ای که بر مبنای اصالت فرد درباره عدل و ظلم در گودگی‌های آمده‌است، رجوع کنید از جمله به نمونه‌هایی که در آن رساله داده شده‌است (۴۶۸b به بعد و ۵۰۸d/e). در این قطعه‌ها، تأثیر سقراط هنوز احتمالاً دیده می‌شود (بسنجید با یادداشت ۵۶ در فصل دهم). اعتقاد سقراط به اصالت فرد، از همه جا واضحتر در آموزه معروف او در باب خودپسندگی نیکمردان نمایان است. این آموزه در جمهوری (۳۸۷d/e) به وسیله افلاطون ذکر می‌شود، به رغم آنکه مستقیماً با یکی

۱. بسنجید با یادداشت ۲۸ در همین فصل.

2. shoal 3. herd instinct

۴. *Lysis*. یکی از رساله‌های کوچک افلاطون. لطفی و کاویانی عنوان این رساله را لیزیس نوشته‌اند. (مترجم)

5. Euripides, *Orestes*.

از موضوعات اصلی آن کتاب - یعنی اینکه تنها دولت می تواند خودبسنده باشد - در تناقض است. (بسنجید با یادداشت ۲۵، فصل پنجم، و مطالب مربوط به آن یادداشت و یادداشت های بعد، در متن.)

۳۷. جمهوری، ۳۶۸b/c.

۳۸. رجوع کنید بخصوص به جمهوری، ۳۴۴a به بعد.

۳۹. قوانین، ۹۲۳b.

۴۰. جمهوری، ۴۳۴a-c. (بسنجید همچنین با متن مربوط به یادداشت های ۶ و ۲۳ در همین فصل و یادداشت های ۲۷ (۳) و ۳۱ در فصل چهارم.)

۴۱. جمهوری، ۴۶۶b/c. بسنجید همچنین با قوانین، ۷۱۵b/c، و بسیاری قطعه های دیگر که در آنها علیه تمایلات ضد اصالت کل که به سوءاستفاده از امتیازات طبقاتی منجر می شود، نظریاتی بیان شده است. همچنین رجوع کنید به یادداشت ۲۸ در همین فصل و یادداشت ۲۵ (۴) در فصل هفتم.

۴۲. مشکلی که در اینجا مورد اشاره قرار گرفته همان مسأله «باطل نمای آزادی»^۱ است. بسنجید با یادداشت ۴، فصل هفتم. در مورد مشکل نظارت دولت بر امر آموزش و پرورش، رجوع کنید به یادداشت ۱۳، فصل هفتم.

۴۳. ارسطو، سیاست، کتاب سوم، ۹، ۶ (۱۲۸۰a). برك، انقلاب فرانسه^۲. (بسیار بجاست که جوئت^۳ در حاشیه هایی که به این قطعه از ارسطو نگاشته است، این سخنان برك را نقل می کند. رجوع کنید به چاپ او از سیاست، ج ۲، ص ۱۲۶).

قولی که اندکی بعد در این بند از ارسطو نقل شده نیز از سیاست است (کتاب سوم، ۹، ۸ - ۱۲۸۰b).

فیلد نیز انتقادی مشابه دارد و می گوید: «شك نیست که شهر و

1. paradox of freedom

2. E. Burke, *French Revolution*, ed. 1815; Vol. V, 184.

3. B. Jowett

4. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, p. 117.

قوانین شهر در منش اخلاقی شهروندان تأثیر آموزنده می‌گذارند.» اما گرین^۱ بوضوح نشان داده‌است که ممکن نیست دولت بتواند احکام اخلاق را به وسیله قانون به اجرا درآورد.^۲ مسلماً او با ضابطه ما موافق می‌بود که می‌گوید: «چیزی که ما به آن محتاجیم و می‌خواهیم این است که به سیاست چهره اخلاقی دهیم نه اینکه اخلاقیات را در قالب سیاست بریزیم.» (رجوع کنید به پایان همین بند در متن). اسپینوزا^۳ پیش از گرین همین نظر را بیان کرده‌است و می‌نویسد: «آنکس که می‌کوشد همه چیز را به وسیله قانون تحت نظم و قاعده درآورد، بیشتر احتمال دارد به ترویج رذایل کمک کند تا از میان بردن آن.»

۴۴. به عقیده من، قیاس آرامش مدنی با صلح بین‌المللی و مقایسه بزهکاریهای معمولی با بزهکاریهای بین‌المللی، از نظر هرگونه تلاش برای مهارکردن جنایات بین‌المللی جنبه بنیادی دارد. در مورد این قیاس و محدودیتهای آن و نیز در خصوص فقر روش اصالت تاریخی در اینگونه مسایل، رجوع کنید به یادداشت ۷، فصل نهم.

* کسانی هستند که معتقدند استفاده از روشهای عقلی برای استقرار صلح میان ملل، رؤیایی ناکجاآبادی است. ه. مورگنتاو^۴ یکی از آنهاست. موضع او، به‌طور خلاصه، موضع کسی است که به اصالت تاریخ ایمان داشته ولی سرخورده است. مورگنتاو توجه دارد که پیش‌بینی تاریخی محال است. اما چون (فی‌المثل مانند مارکسیستها) چنین فرض می‌کند که قابلیت کاربرد عقل (یا روش علمی) محدود به قابلیت پیش‌بینی است، بر مبنای

۱. T. H. Green (۱۸۲۶ - ۱۸۸۲). فیلسوف انگلیسی، از اصحاب اصالت تصور و استاد آکسفورد. آثاری که در زمینه اخلاق و سیاست بر جای گذاشته، در متفکران سیاسی انگلیس در قرن بیستم مؤثر بوده‌است. (مترجم)

2. T. H. Green, *Lectures on Political Obligations*.

۳. Benedict de Spinoza (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷). فیلسوف نامدار یهودی تبار هلندی. (مترجم)

4. B. de Spinoza, *Tract. Theol. Pol.*, ch. 20.

5. H. J. Morgenthau, *Scientific Man versus Power Politics*, English ed., 1947, pp. 120 ff.

پیش‌بینی ناپذیری رویدادهای تاریخی نتیجه می‌گیرد که عقل به‌قلمرو امور بین‌الملل قابل اطلاق نیست.

اما این استنتاج معتبر نیست زیرا پیش‌بینی علمی با پیش‌بینی به مفهوم پیشگویی تاریخی فرق دارد. (بجز نظریه منظومه شمسی، هیچ يك از علوم طبیعی هرگز به‌چیزی که شبیه پیشگویی تاریخی باشد، مبادرت نمی‌کند.) تکلیف علوم اجتماعی، پیش‌بینی «روندها» یا «گرایشها» در سیر رشد و تحول نیست. تکلیف علوم طبیعی هم این نیست. مورگنتاو می‌نویسد:^۱ «بالاترین کاری که از، باصطلاح، 'قوانین اجتماعی'، برآید دقیقاً همان کاری است که از، باصطلاح، 'قوانین طبیعی' ساخته‌است، یعنی مشخص کردن بعضی 'وندها'... نه علوم طبیعی و نه علوم اجتماعی هیچ‌کدام قادر به‌این پیشگویی نیست که کدام شرایط فی‌الواقع پیش خواهد آمد و به تحقق يك دوند خاص كمك خواهدکرد، و نمی‌تواند جز به‌احتمال قوی پیش‌بینی کند که وقتی فلان شرایط وجود داشت، فلان روند به‌حقیقت خواهد پیوست.» ولی علوم طبیعی سعی در پیش‌بینی روندها ندارد و فقط اصحاب اصالت تاریخ تصور می‌کنند که این علوم و علوم اجتماعی دارای اینگونه هدفهاست. بنابراین، پی‌بردن به اینکه این هدفها تحقق‌پذیر نیستند، فقط کسی را که قائل به‌اصالت تاریخ باشد نومید و سرخورده خواهد کرد. مورگنتاو می‌افزاید: «بسیاری... از دانشمندان علوم سیاسی ادعا دارند که می‌توانند... فی‌الواقع... رویدادهای اجتماعی را با قطعیت بسیار پیش‌بینی کنند. اما در حقیقت، دست‌خوش هذیانند.» من کاملاً موافقم؛ ولی این صرفاً نشان می‌دهد که باید مذهب اصالت تاریخ را رها کرد. مع‌هذا، اگر کسی فرض کند که ترك اصالت تاریخ به‌معنای ترك عقل در سیاست است، پیشداوری از بیخ و بن اصالت تاریخی خود را نشان داده است که عبارت باشد از قول به‌اینکه پیشگویی تاریخی، اساس هرگونه سیاست عقلانی است. (در اوایل فصل اول، از این عقیده به عنوان یکی از ویژگیهای اصالت تاریخ یاد کرده‌ام.)

1. «trends» 2. «tendencies»

۳. همان کتاب، ص ۱۲۵ به بعد (تأکید بر کلمات از من است).

4. social laws

مورگنتاو هر کوششی برای مهار کردن سیاست به وسیله عقل و منع جنگ را به تمسخر می گیرد زیرا عقیده دارد که اینگونه مساعی از علم گرایی^۱ و اعتقاد به اصالت عقل سرچشمه می گیرد و اصالت عقل و علم گرایی به حکم ماهیت جامعه، بر آن قابل اطلاق نیستند. ولی او دامنه برهان را بیش از حد می گستراند. در بسیاری از جوامع با وجود شهوت قدرت^۲ ذاتی که به موجب نظریه مورگنتاو باید مانع استقرار آرامش مدنی شود، چنین آرامشی برقرار شده است. البته او این امر واقع را تصدیق می کند، ولی نمی بیند که همین واقعیت، اساس مدعیات رمانتیک او را بر هم می زند.*

۴۵. ارسطو، سیاست، کتاب سوم، ۹، ۸ (۱۲۸۵).

(۱) در متن نوشته ام «او همچنین می گوید»، زیرا معتقدم جمله هایی که به آنها اشاره شده است - یکی از سیاست، کتاب سوم، ۹، ۶ و دیگری از کتاب سوم، ۹، ۱۲ - احتمالاً نظر لوکوفرون را نیز انعکاس می دهند. در کتاب سوم از ۹، ۶ تا ۹، ۱۲، ارسطو به انتقاد از همان آموزه ای می پردازد که من «حمایتگری» نامیده ام. در قطعه ای که از کتاب سوم، ۹، ۸ در متن نقل شده است، او نظریه ای را به لوکوفرون نسبت می دهد که صورت بندی موجز و کاملاً روشن همین آموزه است. از اشارات دیگر ارسطو (رجوع کنید به قسمت (۲) همین یادداشت) چنین برمی آید که لوکوفرون به علت سنی که داشته، احتمالاً نخستین کس یا لا اقل از نخستین کسانی بوده که نظریه حمایتگری را صورت بندی کرده است. بنابراین، به طور معقول می توان چنین فرض کرد (هر چند البته نه با قطعیت) که حمله به حمایتگری (کتاب سوم، ۹، ۶ تا ۹، ۱۲) در واقع حمله به لوکوفرون است و صورتهای مختلف ولی هم معنای آن نظریه، همه از اوست. (این نکته نیز گفتنی است که افلاطون^۳ «حمایتگری» را «نظری عادی» وصف

۱. scientism. اعتقاد به اینکه همان روش علمی که در علوم طبیعی بکار می رود باید در تمام زمینه های دیگر، از جمله فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی نیز اعمال شود و هر روش دیگری، بی حاصل و عبث است. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۴، فصل نهم. (مترجم)

2. lust for power

۳. جمهوری، ۳۵۸c.

می‌کند.)

غرض ارسطو از تمام اعتراضها نشان دادن این نکته است که نظریه حمایتگری قادر به تعلیل وحدت محلی^۱ و اتحاد داخلی دولت نیست. او می‌گوید (کتاب سوم، ۹، ۶) که نظریه مذکور از این امر واقع غافل است که دولت به خاطر تأمین زندگی نیکویی بوجود می‌آید که نه بردگان می‌توانند از آن سهمی داشته باشند و نه چارپایان (به عبارت دیگر، به خاطر تأمین زندگی نیکو برای زمینداران با فضیلت، زیرا هرکس که پول در بیاورد، به سبب پیشه «کاسبکارانه» اش محروم از شهروندی است). نظریه یاد شده همچنین از وحدت قبیله‌ای^۲ دولت «راستین» غفلت می‌ورزد که عبارت باشد از «اشترک خانواده‌ها در بهروزی و آسایش و تجمع آنها به خاطر تأمین يك زندگی کامل و خودبسنده... که در میان کسانی که همه در يك جا بسر می‌برند و بین خودشان ازدواج می‌کنند، برقرار می‌شود.» (کتاب سوم، ۹، ۱۲).

(۲) در خصوص تساوی طلبی لوکوفرون، رجوع کنید به یادداشت ۱۳، فصل پنجم. جوئت^۳، لوکوفرون را «سخنوری گمنام» معرفی می‌کند؛ ولی ارسطو مسلماً نظر دیگری داشته‌است زیرا در نوشته‌هایی که از او باقی است، دست کم شش بار از او نام می‌برد (در سیاست و فن سخنوری و قطعات و مابعدالطبیعه و طبیعت و دد مغالطات^۴).

لوکوفرون از حیث سن احتمالاً از همکارش آلیکیداماس در مدرسه گورگیاس چندان کوچکتر نبود زیرا اگر پس از آنکه آلیکیداماس به جای گورگیاس در رأس آن مدرسه قرار گرفت نظریات تساوی طلبانه‌اش معروف شده بود، آن همه جلب توجه نمی‌کرد. شاهد دیگر این مدعا، مباحث مورد علاقه لوکوفرون در معرفت‌شناسی است که ارسطو در مابعدالطبیعه (۱۰۵۴b ۹) و طبیعت (۱۸۵b ۲۷) از آنها یاد می‌کند. با توجه به مباحث مذکور، این احتمال پدید می‌آید که او قبلاً شاگرد گورگیاس بوده‌است، یعنی پیش از آنکه گورگیاس منحصرأ به فن سخنوری بپردازد. البته به دلیل

1. local unity 2. tribal unity

3. Aristotle's Politics, II, 126

4. Pol., Rhet., Fragm., Metaph., Phys., Soph. El.

قلت اطلاعات موجود، هر عقیده‌ای درباره لوکوفرون لزوماً بسیار به حدس و گمان آمیخته است.

۴۶. بارکر، همان کتاب، ج ۱، ص ۱۶۰. برای آگاهی از انتقاد هیوم از صورت تاریخی نظریه پیمان، رجوع کنید به یادداشت ۴۳، فصل چهارم. بارکر ادعا می‌کند (ص ۱۶۱) که، به تفکیک از عدالت در نظریه پیمان، عدالت در نظر افلاطون چیزی است نه خارج از نفس بلکه در درون آن. من فقط لازم است توصیه‌های افلاطون را به اعمال شدیدترین ضمانات اجرایی برای تأمین عدالت پیاد خوانندگان بیاورم. توصیه‌های او همیشه مبنی بر استفاده از «اقتناع و دود» است (بسنجید با یادداشت ۵، فصل دهم و یادداشت ۱۸، فصل هشتم)، حال آنکه بعضی از دولتهای دموکرات امروزی نشان داده‌اند که می‌توان آزادمش بود و ارفاق کرد بدون افزودن به‌هیزان جرائم.

در خصوص این گفته که بارکر نیز مانند من، لوکوفرون را مبدع نظریه پیمان می‌داند، رجوع کنید به همان کتاب از او، ص ۶۳، که در آن آمده است: «پروتاگوراس در تأسیس نظریه پیمان، نسبت به لوکوفرون سوفسطایی تقدم نداشت.» (بسنجید با متن مربوط به یادداشت ۲۷، فصل پنجم.)

۴۷. گودگیاس، ۴۸۳b به بعد.

۴۸. گودگیاس، ۴۸۹b - ۴۸۸e و نیز ۵۲۷b.

از شیوه پاسخگویی سقراط به کالیکلس چنین برمی‌آید که سقراط واقعی^۱ ممکن است دلایل له اصالت طبیعت زیست‌شناختی پینداروس را با استدلالی بدین نحو رد کرده باشد: اگر طبیعی است که قویتر فرمان براند، باید همچنین طبیعی باشد که مساوات حکومت کند زیرا جماعت که نیروی خود را با حکومت کردن نشان می‌دهد، طالب مساوات است. به سخن دیگر، او ممکن است خصلت تهی از محتوا و مبهم مدعای اصالت طبیعی را نشان داده باشد و توفیق او در این کار، افلاطون را به ارائه صورتی که خودش به مذهب اصالت طبیعت داده بود،

برانگیخته باشد.

نمی‌خواهم بگویم که گفته بعدی سقراط (۵۰۸a) در باب «برابری هندسی» باید ضرورتاً به تساوی ستیزی تعبیر شود، یعنی حمل بر اینکه چرا [این برابری] باید به معنای «برابری متناسب» مذکور در قوانین^۱ باشد. این تصویری است که ادام در حاشیه دوم خود به جمهوری، ۵۵۸c۱۵، بیان می‌کند. از سوی دیگر، شاید این تصور براه نباشد، زیرا برابری «هندسی» در گودگیاس، ۵۰۸a، ظاهراً به مساوی فیثاغوری اشاره دارد^۲ و ممکن است به «تناسبات هندسی» نیز کنایه‌ای در برداشته باشد.

۴۹. جمهوری، ۳۵۸e. گلاوکن انکار می‌کند که مبدع این نظریه بوده است (۳۵۸c). هنگام خواندن این قطعه، توجه خواننده باسانی منحرف و معطوف به مسأله «طبیعت در مقابل عرف» می‌شود که هم در این قطعه و هم در گفتار کالیکلس در گودگیاس سهم عمده‌ای داراست. با اینهمه، آنچه عمدتاً خاطر افلاطون را در جمهوری مشغول می‌دارد، رد اصالت عرف نیست؛ تقبیح برخورد عقلی مبتنی بر حمایتگری است بدین عنوان که برخورد مذکور ناشی از خودپسندی است. (چنانکه از یادداشتهای ۲۷ و ۲۸ در فصل پنجم و مطالب متن می‌توان دید، دشمن اصلی افلاطون، نظریه عرفی پیمان نبوده است.)

۵۰. اگر نحوه ارائه نظریه حمایتگری را در جمهوری و گودگیاس مقایسه کنیم، می‌بینیم نظریه همان نظریه است با این تفاوت که در جمهوری، برابری بر مراتب کمتر مورد تأکید قرار می‌گیرد. با این حال، در جمهوری نیز از برابری یاد می‌شود (۳۵۹c)، هرچند بیشتر ضمن سخن از مباحث دیگر: «قانون عرف... طبیعت را در جهت عکس پیچانده است و بزور مجبور به احترام به برابری می‌کند.» این گفته، شباهت به بیانات کالیکلس را افزایش می‌دهد. (رجوع کنید به گودگیاس، خاصه ۴۸۳c/d).

۱. قوانین، ۷۴۴b به بعد و ۷۵۷a-e. بسنجید همچنین با یادداشتهای ۹ و

۲۰ (۱) در همین فصل.

۲. بسنجید با یادداشت ۵۶ (۶)، فصل دهم، و نیز با آنچه در آن

یادداشت راجع به کراتولوس گفته شده است.

اما برخلاف گودگیاس، افلاطون [در جمهوری] موضوع برابری را بلافاصله رها می‌کند (یا شاید بهتر است بگوییم، مسأله را اصلاً مطرح نمی‌کند) و هرگز دوباره به آن باز نمی‌گردد و این حتی آشکارتر نشان می‌دهد که او نهایت کوشش را برای اجتناب از مسأله بکار می‌برد. در عوض، با آب و تاب به توصیف خودخواهی آمیخته با بی‌ایمانی می‌پردازد و این امر را سرچشمه نظریه حمایتگری جلوه می‌دهد. (در خصوص سکوت افلاطون در مورد تساوی طلبی، رجوع کنید بویژه به یادداشت ۱۴ در همین فصل و مطالب مربوط به آن در متن.) تیلر^۱ مدعی است که کالیکلس از «طبیعت» ابتدا می‌کند و گلاوکن از «عرف».

۵۱. جمهوری، ۳۵۹a. اشارات دیگری که در متن کرده‌ام، به ۳۵۹b و ۳۶۰d است، رجوع کنید همچنین به ۳۵۸c. در مورد تکرار و تأکید و شرح و بسط، رجوع کنید به ۳۶۲c - ۳۵۹a تا ۳۶۷e. وصف افلاطون از گرایشهای هیچ‌انگارانه حمایتگری، در چاپ اوری‌من جمهوری^۲، به ۹ صفحه می‌رسد. این نشانه‌های مهمی است که افلاطون به حمایتگری می‌داده است. (در قوانین، ۸۰۵a نیز مطالب مشابهی وجود دارد.)

۵۲. پس از پایان بیانات گلاوکن، و بعد از آنکه سقراط می‌گوید به نظر وی گلاوکن حق مطلب را به بهترین وجه ادا کرده است (۳۶۲d)، آدیمانتوس سقراط را مخاطب قرار می‌دهد و بنحوی شایان توجه و بصورتی که با موضوع بحث بسیار ارتباط دارد، از او می‌خواهد که اکنون به انتقاد از مذهب اصالت سودمندی بپردازد. گفتار آدیمانتوس متمم بیانات گلاوکن است و در آن بتأکید ادعا می‌شود که آنچه من حمایتگری نامیده‌ام، از هیچ‌انگاری تراسوماخوس سرچشمه می‌گیرد (رجوع کنید بخصوص به ۳۶۷a به بعد). بعد از آدیمانتوس، سقراط رشته کلام را بدست می‌گیرد و گلاوکن و آدیمانتوس را می‌ستاید زیرا می‌گوید با اینکه این دو به این خوبی از بیعدالتی دفاع کردند - به عبارت دیگر، مدافع این نظریه شدند که ستمکاری خوب است به شرط آنکه شخص بتواند «از

1. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work* (1926), p. 268.

2. *Republic*, Everyman edition.

عواقب آن بگریزد» - ایمانشان به عدالت سست نشده است. «سقراط» (یعنی خود افلاطون) خوبی استدلالهای گلاوکن و آدیمانتوس را مورد تأکید قرار می‌دهد و بدین وسیله به‌طور ضمنی تصدیق می‌کند که با این استدلالها، نظر مورد بحث کما هو حقّه بیان شده است و سرانجام به‌شرح نظریه خود می‌پردازد نه از جهت اینکه نشان دهد بیانات گلاوکن نیازمند تصحیح است بلکه، چنانکه خود بتأکید می‌گوید، برای اینکه ثابت کند که، برخلاف عقیده اصحاب نظریه حمایتگری، عدالت خوب و بی‌عدالتی بد است. (نباید از یاد برد^۱ که افلاطون نظریه پیمان را فی حد ذاته مورد حمله قرار نمی‌دهد بلکه صرفاً به‌نظریه حمایتگری می‌تازد. در واقع او در جمهوری لااقل از بعضی جهات طرفدار نظریه پیمان می‌شود^۲ و این عقیده را اختیار می‌کند که مردم «در يك ماندگاه گردهم می‌آیند» زیرا «هر کس انتظار دارد از این راه منافع خود را پیش ببرد».)

همچنین باید یادآوری کرد که قطعه مورد بحث با سخنان مؤثر «سقراط» به اوج می‌رسد که در متن مربوط به یادداشت ۳۷ همین فصل نقل شد، و این نشان می‌دهد که افلاطون می‌خواهد نظریه حمایتگری را نوعی خودخواهی خلاف اخلاق و حتی نامقدس جلوه دهد و تنها از این طریق به‌جنگ آن برود.

و سرانجام، وقتی می‌خواهیم درباره روش افلاطون داوری کنیم نباید از یاد ببریم که او علاقه داشت با حربه استدلال با سخنوری و سفسطه‌گری مقابله کند و هم او بود که با حمله‌هایی که به «سوفسطاییان» کرد، باعث شد که این واژه چنین تداعیات زشتی پیدا کند. بنابراین، به اعتقاد من، وقتی خود او به‌جای استدلال به زبان آوری و سفسطه متشبث می‌شود، کاملاً حق با ماست که او را نکوهش کنیم^۳. (رجوع کنید همچنین

۱. بسنجید با یادداشت ۴۹ در همین فصل.

۲. جمهوری، ۳۶۹b-c. بسنجید با یادداشت ۲۹، فصل پنجم.

۳. پوپر در اینجا مرتکب خطای املائی عجیبی شده است و می‌گوید «کاملاً» حق با ماست که او را سانسور کنیم. عجیبتر اینکه در هر دو چاپی که از متن انگلیسی کتاب در اختیار اینجانب است، این خطا تکرار شده است. با این وصف، شك نیست که او املاى دو لفظ censor (= سانسور کردن) و censure ←

به یادداشت ۱۰، فصل هشتم).

۵۳. ادام و بارکر را می‌توان نمونه اینگونه افلاطونیان بشمار آورد. ادام می‌گوید (حاشیه بر ۳۵۸e) که گلاوکن نظریه تراسوماخوس را احیا می‌کند، و می‌افزاید (حاشیه بر ۳۷۳a) که نظریه تراسوماخوس «همان نظریه‌ای است که بعداً (در ۳۵۸e) به وسیله گلاوکن ارائه می‌شود». بارکر می‌نویسد (همان کتاب، ص ۱۵۹) که نظریه‌ای که من حمایتگری نامیده‌ام و او «اصالت عمل» می‌خواند، «دارای همان روح نظریه تراسوماخوس است».

۵۴. حتی شکاک بزرگ، کارنئادس، مطلب را بنحوی که افلاطون ارائه داده پذیرفته‌است. گواه این امر نوشته سیسرون^۲ است^۳ که در آن، صورتی که گلاوکن به مطلب داده‌است، تقریباً بدون هیچ تغییر به عنوان نظریه کارنئادس نقل می‌شود. (رجوع کنید همچنین به فصل دهم، متن مربوط به یادداشتهای ۶۵ و ۶۶ و نیز یادداشت ۱۰).

در این زمینه بی‌مناسبت نیست من نیز عقیده خود را بیان کنم و بگویم که بسیار اسباب تسلی خاطر است که مخالفان بشردوستی همیشه لازم دیده‌اند به عواطف بشردوستانه ما متوسل شوند و در غالب موارد موفق شده‌اند ما را نسبت به صداقت و صمیمیت خویش متقاعد سازند. این امر نشان می‌دهد که آنان بخوبی از عمق چنین عواطف در بیشتر ما آگاهند و می‌دانند که «جماعت» با وجود تحقیری که نثارش می‌شود، بیش از آنکه بدمنشی را از حد گذرانده باشد، پاک‌سیرتی و خلوص و سادگی را از اندازه به دربرده‌است چرا که حتی حاضر است از کسانی که [اسماً]

→ (= نکوهش یا محکوم کردن) را با هم اشتباه کرده‌است و معنای مراد همان است که ما در ترجمه آورده‌ایم. (مترجم)

1. pragmatism

۲. Marcus Tullius Cicero [سیسرون تلفظ این نام به فرانسه است که در فارسی متداولتر است. تلفظ اصلی به زبان لاتین: کیکرو] (۴۳ - ۱۰۶ پیش از میلاد). سخنور و سیاستمدار و فیلسوف رومی که آثارش نمونه فصاحت و بلاغت در نثر لاتین است. (مترجم)

3. Cicero, *De Republica*, III, 8; 13; 23.

«بهترند» ولی غالباً به هیچ اصلی پای بند نیستند، بشنود که انبوه خلق بی ارزش و مادی و خودخواهند و فقط می خواهند «مانند چارپایان شکمهایشان را پر کنند.»

فصل هفتم

جمله‌ای که در صدر این فصل آورده‌ایم از قوانین، ۶۹۰b، است. (بسنجید با یادداشت ۲۸، فصل پنجم).

۱. بسنجید با متن مربوط به یادداشت‌ها ۲ و ۳ در فصل ششم.

۲. جان استوارت میل نیز افکاری مشابه بیان کرده‌است و در کتاب منطق^۱ می‌نویسد: «به‌هیچ وجه چنین نیست که صرفاً منافع خودپسندانه موجب کلیه اعمال حکمرانان گردد. ولی برای ایمن ماندن از همین سود جوئی خودپسندانه است که به نظارت قانونی احتیاج داریم.» او در کتاب انقیاد زنان^۲ نیز به همین وجه می‌نویسد: «کیست که شک کند تحت حکومت مطلقه یک حاکم خوب نیز ممکن است نیکی و شادی و دوستی فراوان وجود داشته باشد؟ اما قوانین و نهادها را باید با توجه به خطر حاکمان بد ایجاد کرد نه حاکمان خوب.» (تکیه بر کلمات از من است). من با جمله‌ای که بر آن تأکید شده‌است کاملاً موافقم؛ ولی لزومی برای آنچه در جمله اول مورد تصدیق قرار گرفته نمی‌بینم. (بسنجید بخصوص با یادداشت ۲۵ (۳) در همین فصل.) در کتاب دیگر جان استوارت میل به نام حکومت انتخابی^۳ نیز باز بصورتی مشابه به این مطلب اذعان می‌شود و میل در قطعه‌ای زیبا، به جنگ آرمان افلاطونی شاه فیلسوف می‌رود. دلیل مخالفت او آن است که بخصوص اگر حکومت چنین فرمانروائی خیرخواهانه باشد، منجر به این خواهد شد که شهروند عادی اراده و توان خویش را برای داوری درباره سیاست [حکومت] «کنار بگذارد».

شایان تذکر است که تصدیق این امر از سوی جان استوارت میل

1. J. S. Mill, *Logic*, first ed., p. 557.

2. J. S. Mill, *The Subjection of Women*, Everymen edition, p. 251.

3. J. S. Mill, *Representative Government*, 1861, p. 49.

بخشی از مساعی اوست برای رفع تعارض بین کتاب جیمز میل^۱ زیر عنوان تحقیق در حکومت^۲ و، به قول جان استوارت میل^۳، «حمله معروف مکولی»^۴ بر آن کتاب. در رشد و تحول [فکری] جان استوارت میل، این تعارض سهم عمده‌ای پیدا کرد و، چنانکه در زندگینامه^۵ او می‌خوانیم، کوشش برای حل آن، موجب هدف نهایی و خصلت کتاب منطق او شده راهی که جان استوارت میل برای حل تعارض میان پدرش و مکولی پیش گرفت چنین بود. می‌گوید پدرم در این اعتقاد محق بود که سیاست یک علم قیاسی^۶ است ولی بخطا می‌پنداشت که «نوع قیاس... قیاس هندسه محض^۷ است». از سوی دیگر، مکولی نیز حق داشت معتقد باشد که [سیاست] آزمایشی^۸ تر از این است، اما در این اعتقاد به خطا می‌رفت که می‌پنداشت [روش آن] مانند «روش شیمی صرفاً آزمایشی» است. به عقیده جان استوارت میل، راه حل حقیقی چنین است^۹: روش در خور سیاست، روش قیاسی علم دینامیک است - روشی که، به نظر او، دارای ویژگی جمع‌بندی آثار^{۱۰} است و نمونه آن، «اصل ترکیب نیروهاست»^{۱۱}. (در کتاب فقر قادیخیگری، ص ۶۳، نشان داده‌ام که این تصور جان استوارت میل لااقل تا سال ۱۹۳۷

۱. James Mill (۱۸۳۶ - ۱۷۷۳). فیلسوف انگلیسی، یکی از بنیادگذاران مکتب اصالت سودمندی و پدر جان استوارت میل. (مترجم)

2. James Mill, *Essay on Government*.

۳. جان استوارت میل در زندگینامه خویش (فصل «یک مرحله به پیش») به این عنوان از انتقادهای مکولی یاد می‌کند. رجوع کنید به:

J. S. Mill, *Autobiography*, Ch. V, «One Stage Onward», first ed., 1873, pp. 157-61.

انتقاد مکولی نخستین بار در مجله ادینبورویو به چاپ رسید. رجوع کنید به: *Edinburgh Review*, March 1829, June 1829, October, 1829.

۴. Thomas Babington Macaulay (۱۸۰۵ - ۵۹). مورخ بزرگ انگلیسی. (مترجم)

۵. در زندگینامه می‌نویسد: «فصلهای اصلی آنچه بعدها در باب منطق و علوم اخلاقی انتشار دادم».

6. deductive science

7. pure geometry

8. more experimental

9. J. S. Mill, *Autobiography*, pp. 159 ff.

10. summation of effects

11. composition of forces

هنوز رایج بود).

اساس این تحلیل، علاوه بر چیزهای دیگر، سوءتعبیر دینامیک و شیمی است و تصور نمی‌کنم چندان معنایی در آن نهفته باشد. با اینهمه، بسیاری چیزها بنظر می‌رسد قابل دفاع باشد.

جیمز میل نیز مانند بسیاری کسان پیش از آن روزگار و بعد از آن، کوشیده‌است، چنانکه مکولی در اواخر مقاله خود می‌گوید، «علم حکومت را به قیاس از اصول حاکم بر طبیعت آدمی استنتاج کند.» به عقیده من، حق با مکولی بود که این کوشش را «بکلی غیرممکن» توصیف می‌کرد. روش مکولی را شاید بتوان تجربی‌تر^۱ توصیف کرد زیرا او برای رد نظریه‌های جزمی جیمز میل، از امور واقع تاریخی استفاده کامل می‌کند. ولسی روشی که او معمولاً در کارهای خود بکار می‌برد نه ربطی به روش شیمی داشت و نه به روشی که جان استوارت میل معتقد بود روش شیمی است (و نه به روش استقرایی^۲ بیکن^۳ که چون مکولی از قیاسهای جیمز میل بتنگ آمده بود، به ستایش آن می‌پرداخت). روش مکولی بسادگی همان روش رد برهانهای نامعتبر منطقی است در زمینه‌ای که در آن هیچ چیز در خور توجه را نمی‌توان با برهان منطقی اثبات کرد؛ روش بحث در نظریه‌ها و موقعیتهای ممکن است در پرتو نظریه‌ها و امکانهای دیگر؛ روش استفاده از شواهد واقعی تاریخی است. یکی از مسایل اصلی محل نزاع این بود که جیمز میل تصور می‌کرد به برهان ثابت کرده‌است که حکومت پادشاهی و حکومت اشرافی ضرورتاً حکومت رعب و وحشت بوجود می‌آورند. این ادعا بآسانی با ذکر مثالهای متعدد رد شد. سخنانی که در آغاز این یادداشت از جان استوارت میل نقل شد، نفوذ و تأثیر رد این موضوع را نشان می‌دهد.

مکولی همیشه تأکید می‌کرد که فقط می‌خواهد براهین میل را رد کند و به صدق و کذب نتایج ادعایی او کاری ندارد. این خود بتنهایی می

1. more empirical

2. inductive method

۳. به‌ظن قوی، منظور فرانسیس بیکن (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱) فیلسوف بزرگ انگلیسی و مروج روش استقراء در علوم تجربی است. (مترجم)

4. syllogisms

بسیاست روشن کرده باشد که مکولی در صدد بکار بستن روش استقرایی نبود.
۳. رجوع کنید فی المثل به این کلام مایر^۱ که می گوید: «قدرت ذاتاً غیر قابل تقسیم است.»

۴. بسنجید با جمهوری، ۵۶۵e - ۵۶۲b. در آنچه در متن گفته ام، نظرم بویژه معطوف است به ۵۶۲c که می گوید: «آیا [آزادی] بیش از حد، آدمیان را به حالتی نمی رساند که بشدت به حکومت جابرانه متمایل می شوند؟» بسنجید همچنین با ۵۶۳d/e که در آن گفته می شود: «و چنانکه خودت خوب می دانی، عاقبت به هیچ قانونی، چه نوشته و چه نانوشته، اعتنا نمی کنند چون نمی خواهند هیچ حاکم خودکامه ای از هیچ قسم بالای سرشان باشد. پس این آن اصلی است که حکومت جابرانه از آن سرچشمه می گیرد.» (برای آگاهی از آغاز این قطعه، رجوع کنید به یادداشت ۱۹، فصل چهارم.)

در قطعه های زیر نیز افلاطون از باطل نمای آزادی و دموکراسی سخن می گوید:

جمهوری، ۵۶۴a: «پس، آزادی زیاده از حد احتمال دارد فقط به بردگی بیش از اندازه، خواه در فرد و خواه در دولت، بینجامد... بنابراین، فرض معقول این است که هیچ نوع حکومتی بجز دموکراسی، حکومت جابرانه را بر مسند قدرت نمی نشاند. آنچه به اعتقاد من بزرگترین زیاده روی ممکن در آزادی است، در عین حال منشأ سختترین و وحشیانه ترین شکل بردگی نیز هست.»

جمهوری، ۵۶۵c/d: «و آیا عادت عوام بر این نیست که یکی را سرکرده یا رئیس فرقه قرار دهند و مقامش را بالا ببرند و او را بزرگ کنند؟» «چرا، عادتشان همین است.» «پس روشن است که هر جا حکومت جابرانه رشد می کند، از اینگونه رهبری دموکراتیک فرقه ای سرچشمه می گیرد.»

باطل نمای آزادی عبارت از این استدلال است که آزادی به مفهوم فقدان هرگونه قید و بند، لزوماً به قید و بند بسیار شدید می انجامد زیرا زورگویان را آزاد می گذارد که ضعیفان و حلیمان را به اسارت بکشند.

1. E. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, p. 4.

افلاطون این فکر را بصورتی اندك متفاوت و با قصد و غرضی دیگر، بوضوح بیان کرده است.

آنچه کمتر به آن توجه شده است باطل‌نمای بردباری است بدین عبارت که بردباری نامحدود لزوماً به ناپودی بردباری می‌انجامد. اگر دامنه بردباری و تسامح نامحدود را حتی به ناپردباران گسترش دهیم، و اگر حاضر به مدافعه از يك جامعه بردبار در برابر تاخت و تاز ناپردباران نباشیم، نه تنها بردباران بلکه خود بردباری را نابود کرده ایم. در اینگونه صورتبندی قضیه، غرض من به طور ضمنی ایسن نیست که ما همیشه باید مثلاً از بیان فلسفه‌های طرفدار ناپردباری جلوگیری کنیم. تا هنگامی که امکان داشته باشد با حربۀ استدلال عقلی به مقابله با چنین فلسفه‌ها برویم و مادام که بتوانیم با سلاح افکار عمومی مهار آنها را در دست داشته باشیم، یقیناً منع و سرکوب بسیار نابخردانه خواهد بود. ولی باید حق منع و سرکوب هواخواهان فلسفه‌های مذکور را، ولو به زور، در وقت ضرورت برای خود محفوظ بداریم، زیرا ممکن است چنین کسان حاضر نباشد در میدان عقل و منطق با ما روبرو شوند و در عوض بخواهند بنا را از اول بر محکومیت هرگونه بحث و استدلال بگذارند. ممکن است بگویند استدلال فریبنده است و پیروان خویش را از شنیدن استدلالهای ما منع کنند و به ایشان یاد دهند که پاسخ دلایل متطقی را با مشت و هفت تیر بدهند. بنابراین، باید به خاطر بردباری، این حق را برای خود محفوظ بداریم که ناپردباران را تحمل نکنیم. باید حق این ادعا را به خود بدهیم که هرگونه نهضتی که به تبلیغ ناپردباری بپردازد، غیرقانونی است. باید تحریک به ناپردباری و آزار را جرم بدانیم به همان وجه که تحریک به قتل یا آدم‌ربایی یا احیای برده‌فروشی را باید جرم بدانیم.

یکی دیگر از باطل‌نماهایی که کمتر شناخته شده، باطل‌نمای دموکراسی یا، به عبارت دقیقتر، باطل‌نمای حکومت اکثریت است، یعنی امکان اینکه اکثریت تصمیم بگیرد که يك حاکم جبار فرمان براند. تا جایی که می‌دانم، لئونارد نلسن نخستین کسی بود که اشاره کرد انتقاد افلاطون را از دموکراسی می‌توان بدان نحو تعبیر کرد که اینجا به اجمال بیان شد و خاطر نشان ساخت که اصل حکومت اکثریت امکان دارد به

تناقض بینجامد (بسنجید با یادداشت ۲۵ (۲) در همین فصل). نلسن به رغم ارادت شورانگیز به مذهب بشردوستی و پیکار پر حرارت در راه آزادی، بخش اعظم نظریه سیاسی افلاطون، بخصوص عقاید او را در مورد اصل رهبری پذیرفته است. به گمان من، او آگاه نبود که همینگونه دلایل را می‌توان علیه تمام صور خاص نظریه حاکمیت^۱ اقامه کرد.

از تمام این باطل‌نماها می‌توانیم بهره‌ریم به شرط آنکه خواستهای سیاسی خود را بنحوی که در قسمت ۲ این فصل پیشنهاد شد یا به طریق دیگری مانند آن، صورتبندی کنیم. ما حکومتی می‌خواهیم که بر طبق اصول تساوی‌طلبی و حمایتگری حکومت کند؛ حکومتی که به تمام کسانی که حاضر به معامله بمثل یعنی بردبار باشند، بردباری نشان دهد؛ حکومتی که زیر نظارت همگان و در برابر مردم پاسخگو باشد؛ و می‌توان افزود که بهترین وسیله نظارت بر اینگونه حکومت، نوعی رأی اکثریت است به اضافه مطلع نگاه‌داشتن مردم با اطلاعات درست. این بهترین وسیله است ولی وسیله‌ای خطاناپذیر نیست. (وسیله خطاناپذیر وجود ندارد). بسنجید با متن فصل ششم، چهار بند آخر پیش از یادداشت ۴۲. رجوع کنید همچنین به متن مربوط به یادداشت ۲۰، فصل هفدهم؛ یادداشت ۷ (۴)، فصل بیست و چهارم؛ و یادداشت ۶ در همین فصل.

۵. در فصل نوزدهم، درباره این نکته بیشتر سخن گفته‌ایم.

۶. رجوع کنید به قطعه (۷) در یادداشت ۴، فصل دوم.

ممکن است چنین بنظر برسد که نکات زیر درباره باطل‌نمای آزادی و باطل‌نمای حاکمیت استدلال را بیش از حد کش می‌دهد. ولی چون دلایلی که در اینجا مورد بحث قرار گرفته تا اندازه‌ای دارای جنبه صوری است، بد نیست تا حد امکان به تحکیم آن پردازیم و لو این کار مستلزم مته به خشخاش گذاردن باشد. از این گذشته، بر اساس تجربه من در اینگونه مناظرات، مدافعان اصل رهبری - یعنی حاکمیت بهترین یا فرزانه‌ترین فرد - ممکن است در مقابل، چنین استدلال کنند که (الف) اگر «فرزانه‌ترین» فرد به این نتیجه برسد که اکثریت باید حکومت کند، معلوم می‌شود برآستی فرزانه نبوده‌است. سپس در تأیید این استدلال ممکن است بیفزایند که (ب)

1. theory of sovereignty

مرد فرزانه هرگز اصلی مانند اصل حکومت اکثریت برقرار نمی‌کند که به تناقض منجر شود. پاسخ من در مقابل اعتراض (ب) این است که فقط کافی است تصمیم مرد «فرزانه» را بنحوی تغییر دهیم که خالی از تناقض باشد. (مثلاً او ممکن است به‌این نتیجه برسد که حکومتی که پای‌بند اصل تساوی‌طلبی و حمایت‌گری است و با رأی اکثریت مهار می‌شود، باید فرمان براند. مرد فرزانه با این تصمیم اصل حاکمیت را رها می‌کند. تصمیم او بدین نحو از تناقض برکنار می‌ماند و می‌توان گفت تصمیم مردی «فرزانه» است. ولی خود این اصل که فرزانه‌ترین فرد باید حکومت کند هنوز دچار تناقض است.) استدلال (الف) فرق دارد، زیرا این خطر را پیش می‌آورد که «فرزانگی» یا «خوبی» سیاستمدار بنحوی تعریف شود که فقط در صورتی که او تصمیم به‌دست‌شستن از قدرت بگیرد بتوان صفت فرزانه یا خوب را به‌وی اطلاق کرد. نظریه حاکمیت تنها بشرطی از تناقض به‌دور می‌ماند که بگوید فقط کسی که مصمم به‌حفظ قدرت است باید فرمان براند. کسانی که به‌اصل رهبری معتقدند باید بدون پرده‌پوشی با این نتیجه منطقی مرامشان روبرو شوند. این مرام اگر بناست هیچگونه تناقض در بر نداشته باشد، استلزاماً باید به‌معنای حکومت مرد زورمند و صاحب قدرت باشد نه فرمانروایی بهترین یا فرزانه‌ترین افراد. (بسنجید همچنین با یادداشت ۷، فصل بیست و چهارم).

۷. * رجوع کنید به متن سخنرانی من زیر عنوان *دد تدادك نظریه‌ای عقلی دد باب سنت*^۱ (که نخستین بار در *سالنامه اصحاب عقل* (سال ۱۹۴۹)^۲ انتشار یافت و اکنون جزیی از کتاب *من حدسیات و ددیات است*) و در آن کوشیده‌ام نشان دهم که سنت، نقشی میانی و میانجی^۳ ایفا می‌کند بین اشخاص (و تصمیمهای شخصی) از يك سو و نهادها از سوی دیگر.*

۸. در مورد رفتار سقراط در عصر سی‌تن جبار، رجوع کنید به دفاعیه، ۳۲۵. سی‌تن جبار کوشیدند سقراط را در جنایاتشان با خود همدست کنند ولی او زیر بار نرفت. اگر حکمرانی جباران کمی بیشتر

1. *Towards a Rational Theory of Tradition.*

2. *The Rationalist Yearbook* (1949).

3. intermediate and intermediary

ادامه یافته بود، ایستادگی سقراط ممکن بود به قیمت جاننش تمام شود. بسنجید همچنین با یادداشتهای ۵۳ و ۵۶، فصل دهم.

اندکی بعد در همین بند [در متن] ادعایی مطرح شده دایر بر اینکه معنای فرزاندگی این است که شخص به نقص و نارسایی دانش خود معرفت داشته باشد. در این خصوص رجوع کنید به خالامیدس، ۱۶۷a، ۱۷۰a، که در آن معنای «خود را بشناس» به همین شیوه توضیح شده است. در دفاعیه (بویژه ۲۳a-b) نیز شبیه این گرایش دیده می شود (و آثاری از آن هنوز در تیمائوس، ۷۲a، باقی است). در فیله بوس، دگرگونی مهمی در تعبیر «خود را بشناس» روی می دهد. رجوع کنید به یادداشت ۲۶ در همین فصل و بسنجید با یادداشت ۱۵، فصل هشتم.

۹. فاپدون، ۹۹ - ۹۶. فاپدون، به اعتقاد من، هنوز از برخی جهات سقراطی ولی عمدتاً افلاطونی است. داستانی که «سقراط» در این رساله درباره رشد و تحول فلسفی خود باز می گوید، باعث مباحثات بسیار شده است. من معتقدم که این داستان نه شرح حال واقعی سقراط است و نه افلاطون و گمان می کنم تعبیر افلاطون از رشد و تحول سقراط باشد. نگرش سقراط نسبت به علوم (که در آن نهایت علاقه به استدلال عقلی با نوعی مذهب خاشعانه لادری در آمیخته بود) برای افلاطون غیر قابل فهم بود و او می کوشید با اشاره به واپس ماندگی علوم در آتن در مقابل آئین فیثاغوری، آن نگرش را تبیین کند. بنابراین، افلاطون نگرش لادری مذکور را به وجهی ارائه می داد که دیگر در پرتو عقاید فیثاغوری جدید خود وی قابل توجیه نبود. (او همچنین می خواست نشان دهد که اگر سقراط از نظریات جدید مابعدالطبیعی درباره نفس آگاه بود، با توجه به علاقه آتشینی که نسبت به فرد داشت، چقدر آن نظریات را می پسندید. رجوع کنید به یادداشتهای ۴۴ و ۵۶، فصل دهم و یادداشت ۵۸، فصل هشتم.)

۱۰. این همان صورت قضیه است که شامل جذر عدد ۲ و مسأله [اعداد] اصم است - یعنی مسأله ای که انحلال آئین فیثاغوری را موجب شد. با طرح این مسأله، روش «حسابیدن» هندسه رد شد و روشهای قیاسی-هندسی خاصی که از اقلیدس به ما رسیده است بوجود آمد. (بسنجید

با یادداشت ۹ (۲)، فصل ششم). استفاده از این مسأله در رساله منون ممکن است با این واقعیت مرتبط باشد که در بعضی از قسمتهای رساله، نویسنده می‌خواهد آشنایی خویش (نه آشنایی سقراط) با «آخرین» پیشرفت‌ها و روشهای فلسفه را «به‌رخ بکشد».

۱۱. گودگیاس، ۵۲۱d به بعد.

۱۲. کراسمن، همان کتاب، جایی که می‌نویسد: «در مواجهه با این سه خطای بزرگ دموکراسی آتن...» اینکه کراسمن تا چه پایه برآستی روح تعالیم سقراط را دریافته است، در این قطعه از کتاب او (ص ۹۳) نمایان است: «در فرهنگ غربی ما، هر چه خوب است از این روح سرچشمه می‌گیرد، خواه در دانشمندان دیده‌شود، خواه در روحانیان، خواه در سیاستمداران و خواه در آن دسته از مردان و زنان عادی که از ترجیح اکاذیب سیاسی به حقیقت ساده سر باز می‌زنند... و همیشه در آخر کار با سرمشقی که می‌دهند، تنها نیروی قادر به خرد کردن دیکتاتوری زور و حرص و آز را بوجود می‌آورند... سقراط نشان داد که فلسفه چیزی نیست مگر اعتراضی که به حکم و وجدان در مقابل تعصب و اعمال خلاف عقل و اخلاق صورت گیرد.»

۱۳. کراسمن، همان کتاب، ص ۱۱۷ (تأکید بر کلمات از من است). ظاهراً کراسمن در این لحظه فراموش کرده است که در دولت افلاطون، آموزش و پرورش در ردیف انحصارات طبقاتی است. راست است که در جمهوری، پول کلید در تحصیلات عالی نیست. اما این امر نسبتاً بی‌اهمیت است. نکته مهم این است که تنها اعضای طبقه حاکم موفق به تحصیل علم می‌شوند (بسنجید با یادداشت ۳۳، فصل چهارم). وانگهی، افلاطون، دست کم در سنین بالاتر، به هیچ رو مخالف پول‌سالاری نبود و پول سالاری را به جامعه بی‌طبقه یا تساوی طلب ترجیح می‌داد. رجوع کنید به قطعه‌ای که از قوانین، ۷۴۴b، در یادداشت ۲۰ (۱)، فصل ششم نقل شده است. در خصوص مسأله نظارت دولت بر تعلیم و تربیت، رجوع کنید همچنین به یادداشت ۴۲، فصل ششم و یادداشتهای ۳۹ تا ۴۱ در فصل چهارم.

۱۴. برنت تعالیم جمهوری را کاملاً متأثر از سقراط و حتی حکمای پیش از سقراط می‌انگارد^۱. (عقیده به پیش از سقراطی بودن جمهوری شاید به حقیقت نزدیکتر باشد؛ رجوع کنید به کتاب تکوین اندیشه افلاطون، تألیف وینسپیر). با این حال، او هیچ گونه کوشش جدی بظهور نمی‌رساند که این عقیده را با عبارت مهمی که از نامه هفتم نقل می‌کند^۲ آشتی دهد در صورتی که به صحت انتساب این نامه به افلاطون اعتقاد دارد. بسنجید با یادداشت ۵۶ (۵) (د)، فصل دهم.

۱۵. قوانین، ۹۴۲c. در متن مربوط به یادداشت ۳۳، فصل ششم، این قطعه به طور کاملتر نقل شده است.

۱۶. جمهوری، ۵۴۰c.

۱۷. بسنجید با قطعه‌هایی که از جمهوری، ۴۷۳c-e، در متن مربوط به یادداشت ۴۴، فصل هشتم نقل شده است.

۱۸. جمهوری، ۴۹۸b/c. بسنجید همچنین با قوانین، ۶۳۴b/e، که در آن افلاطون به ستایش قانون «دوریه‌ها» می‌پردازد زیرا این قانون «جوانان را از اینکه بپرسند کدام قانون درست و کدام نادرست است منع می‌کند و به همه در اینکه بگویند کلیه قوانین خوب است، وحدت کلمه می‌بخشد.» نویسنده کهنسال^۳ می‌افزاید که فقط پیرمردان اجازه دارند از قانون انتقاد کنند، آن هم تنها هنگامی که هیچ جوانی حضور نداشته باشد که سخنان ایشان را بشنود. رجوع کنید همچنین به متن مربوط به یادداشت ۲۱ در همین فصل و یادداشت‌های ۱۷ و ۲۳ و ۴۰، فصل چهارم.

۱۹. جمهوری، ۴۹۷d.

۲۰. جمهوری، ۵۳۷c. نقل قولهای بعد نیز از جمهوری است (۵۳۷d و ۵۳۹d). «ادامه قطعه» در ۵۴۰b-c آمده است. در ۵۳۶c-d نیز عبارت جالب نظر دیگری می‌آید و افلاطون می‌گوید کسانی که (به ترتیبی که در قطعه پیش گفته شد) برای تحصیلات دیالکتیکی برگزیده می

1. J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 178.

2. *Seventh Letter*, 326a, *Greek Philosophy*, I, 218.

۳. منظور افلاطون است که رساله قوانین را در روزگار پیری نوشت.
(مترجم)

شوند، بیقین در آن هنگام سنشان از اینکه به‌فرا گرفتن مواد جدید بپردازند گذشته است.

۲۱. * چرنیس، همان کتاب^۱ و پامیندس، d-۱۳۵c.*

گروت که خود از هواداران بزرگ دموکراسی بود، با لحنی تند درباره این نکته (یعنی قطعه‌های «دلپذیرتر» جمهوری، از ۵۳۷c تا ۵۴۰) اظهار نظر می‌کند و می‌نویسد:^۲ «دستور منع مناظره دیالکتیکی با جوانان... محققاً ضد سقراطی است... و برآستی باید در ردیف دادخواهی مله‌توس^۳ و آنوتوس علیه سقراط محسوب شود.. و هیچ فرقی با اتهام آنان نسبت به او ندارد که مدعی بودند [سقراط] جوانان را فاسد می‌کند... وقتی می‌بینیم که او [یعنی افلاطون] نیز اینگونه محاورات را بکلی پیش از سی‌سالگی ممنوع می‌کند، متوجه می‌شویم که تصادف منحصر-بفرد و عجیبی صورت گرفته‌است زیرا این دقیقاً همان ممنوعیتی است که کریتیاس و خاریکلس^۴ در دوره سلطه مستعجل سی‌تن الیگارک در آتن بر سقراط تحمیل کردند.»

۲۲. این تصور که صحت آن در متن مورد تردید قرار گرفته‌است - یعنی کسانی که خوب فرمان ببرند، فرماندهان خوبی می‌شوند - از افلاطون مایه می‌گیرد. رجوع کنید به قوانین، ۷۶۲e.

توین بی بسیار خوب نشان داده‌است که نظام افلاطونی آموزش حکمرانان چگونه ممکن است عمل کند - البته در يك جامعه متوقف. رجوع کنید به مطالعاتی در تاریخ، ج ۳، خصوصاً ص ۳۳ به بعد، و نیز به یادداشتهای ۳۲ (۳) و ۴۵ (۲)، فصل چهارم.

۲۳. بعضی شاید بپرسند که چگونه کسی که خود از اصحاب اصالت فرد است می‌تواند خواستار شود که افراد خود را وقف هرگونه آرمان، بخصوص آرمانی انتزاعی مانند پژوهش علمی کنند. اینگونه پرسش نمایانگر همان اشتباه دیرین یکی دانستن اصالت فرد و خودخواهی است (که در فصل گذشته مورد بحث قرار گرفت). اصحاب اصالت فرد نیز می

1. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, p. 79

2. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, ed. 1875, Vol. III, p. 239.

3. Meletus

4. Charicles

توانند از خودپسندی به دور باشند و نه تنها خود را وقف یآوری به دیگر افراد بلکه وقف ایجاد نهادهایی برای یاری رسانی به مردم کنند. (از اینکه بگذریم، تصور نمی‌کنم بتوان از کسی خواست که خویشتن را وقف چیزی کند؛ فقط می‌توان او را تشویق به چنین کاری کرد.) به اعتقاد من، وقف همت در راه بعضی نهادها - از قبیل نهادهای يك دولت دموکراتيك - و حتی سرسپردگی به بعضی سنتها، به هیچ وجه خارج از دایره اصالت فرد نیست مشروط بر آنکه هدفهای بشردوستانه چنین نهادها از یاد نرود. اصالت فرد را نباید با شخصیت‌گرایی و نهادستیزی یکی دانست. این یکی از اشتباهایی است که پیروان اصالت فرد غالباً مرتکب می‌شوند. گرچه حق با آنهاست که نسبت به اصالت جمع عناد می‌ورزند، ولی نهاد را با واحد جمعی [یا اشتراکی] - که ادعا می‌شود در نفس خود هدف است - اشتباه می‌کنند و به شخصیت‌گرایانی نهادستیز مبدل می‌گردند و در راهی می‌افتند که خطر نزدیک شدن به اصل رهبری را به دنبال دارد. (به عقیده من، این یکی از جهات نگرش دشمنانه دیکنز نسبت به پارلمان است.) در خصوص مصطلحات من - «اصالت فرد» و «اصالت جمع» - رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت‌های ۲۶ تا ۲۹، فصل ششم.

۲۴. سموئل باتلر، نیست در جهان، ص ۱۳۵.

۲۵. در خصوص این رویدادها، رجوع کنید به همان کتاب مایر، ج ۵، صص ۲۵-۵۲۲ و ۴۸۸ به بعد، و نیز یادداشت ۶۹، فصل دهم. آکادمیا از لحاظ جبارپروری شهره خاص و عام بود. از شاگردان افلاطون یکی خایرون^۲ بود که بعداً جبار پلنه^۳ شد؛ دیگران ائوراستوس^۴ و کوریسکوس^۵ جباران اسکسیس^۶ (نزدیک آتارنئوس^۷)؛ و بالاخره هرمیاس^۸ که پس از چندی در مقام جباری آتارنئوس و آسوس^۹ قرار گرفت^{۱۰}. بر طبق برخی منابع، هرمیاس مستقیماً شاگرد افلاطون بود؛ اما مطابق آنچه به «نامه ششم افلاطون» معروف است و در صحت انتساب آن جای تردید

1. Samuel Butler, *Erewhon* (1872), p. 135, Everyman ed.

2. Chairon 3. Pellene 4. Eurastus 5. Coriscus

6. Skepsis 7. Atarneus 8. Hermias 9. Assos

10. *Athen.*, XI, 508 and Strabo, XIII, 610.

وجود دارد، هرمیاس فقط یکی از دوستاناران افلاطون بود و نصایح او را می‌پذیرفت. هرمیاس بعدها یکی از حامیان ارسطو و شاگرد دیگر افلاطون موسوم به کسنوکراتس^۱ شد که سومین نفری بود که در رأس آکادمیا قرار گرفت^۲.

(۱) اگر اصول آموزش و گزینش را در کتاب اول قوانین از نظر بگذرانیم^۳، می‌بینیم ناکامی افلاطون در مقام مربی و معلم چندان شکفت‌آور نیست. در این قطعه طولانی، افلاطون نشان می‌دهد که بهترین وسیله برای آموزش یا، به عبارت بهتر، گزینش مردی که بتوان به او اعتماد کرد، شراب و مستی است زیرا زبان او به این وسیله باز می‌شود و می‌توان دید که برآستی چند مرده حلاج است. افلاطون می‌نویسد (e/۴۴۹d): «چه چیز شایسته‌تر از شراب، اول برای آزمودن منش مرد و دوم برای آموزش او؟ چه چیز ارزانتر و کمتر قابل سرزنش؟» تا کنون ندیده‌ام هیچ‌یک از متخصصان آموزش و پرورش که به تجلیل و تمجید افلاطون می‌پردازند، این روش باده‌گساری را مورد بحث قرار داده باشند. عجیب است، چون این روش با اینکه اکنون دیگر چندان ارزان تمام نمی‌شود، هنوز هم بخصوص در دانشگاهها مورد استعمال وسیع دارد.

(۲) اما برای رعایت جانب انصاف در مورد اصل رهبری، باید اذعان کرد که دیگران در گزینشهایشان، از افلاطون خوش‌اقبالتر بوده‌اند. یکی از اینان لئونارد نلسن^۴ بود. او به اصلی که گفتیم اعتقاد می‌ورزید و ظاهر آقدرتی بمانند داشت در جلب و انتخاب عده‌ای زن و مرد که در سخت‌ترین و وسوسه‌انگیزترین شرایط وفاداری خویش را نسبت به آرمانشان حفظ کردند. البته آرمان این عده، از آرمان افلاطون

1. Xenocrates

۲. در خصوص پردیکاس سوم (Perdiccas III) و مناسبات وی با اثوفاکوس (Euphacus) شاگرد افلاطون، رجوع کنید به: *Athen.*, XI, 508 ff. در این مأخذ از کالیپوس نیز به عنوان شاگرد افلاطون یاد شده است.

۳. قوانین، از ۳۷d و بویژه ۴۴a - «بگذار ماهیت و معنای تعلیم و تربیت را تعریف کنم» - تا ۵۵b.

۴. رجوع کنید به یادداشت ۴ در همین فصل.

بهرتر بود و اندیشهٔ بشردوستانهٔ آزادی و عدالت برابر را هدف خویش ساخته بودند.* (ترجمهٔ انگلیسی برخی از مقالات نلسن بتازگی توسط انتشارات دانشگاه ییل زیر عنوان «دش مقراط و فلسفهٔ نقدی» انتشار یافته است. مقدمهٔ بسیار خواندنی کتاب، نوشتهٔ یولیوس کرافت^۲ است.)*

(۳) نظریهٔ طرفدار دیکتاتور خیرخواه، که هنوز حتی در میان دموکراتها هم رونق دارد، دارای یک ضعف اساسی است. این نظریه، خواهان شخصیتی در مقام رهبری است که دارای بهترین نیت برای مردم باشد و بتوان به او اعتماد کرد. ولی حتی اگر این نظریه درست باشد و حتی اگر باور کنیم که کسی لگام سرخود بدون هیچ گونه نظارت، به چنین وضعی ادامه خواهد داد، چگونه می‌توانیم فرض کنیم که او جانشینی کم‌نظیر، از لحاظ فضل و برتری مانند خودش خواهد یافت؟ (بسنجید همچنین با یادداشتهای ۳ و ۴، فصل نهم و یادداشت ۶۹، فصل دهم.)

(۴) جالب توجه است که در مورد مسألهٔ قدرت که در متن به آن اشاره شده است، دو رسالهٔ گودگیاس (۵۲۵e) و جمهوری (۶۱۵d) را مقایسه کنیم. این دو قطعه با هم مشابهت نزدیک دارند، ولی در گودگیاس افلاطون بتأکید می‌گوید که بزرگترین جنایتکاران همیشه «از طبقهٔ مصدر قدرت برمی‌خیزند» و اشخاص خصوصی ممکن است بد باشند اما اصلاح-ناپذیر نیستند. در جمهوری، این هشدار مؤکد دربارهٔ تأثیر فسادآور قدرت حذف شده است و گفته می‌شود گرچه بزرگترین گناهکاران اغلب از میان جباران بوجود می‌آیند، ولی «بعضی اشخاص خصوصی نیز در میانشان پیدا می‌شوند.» (افلاطون در جمهوری به منافع شخصی تکیه می‌کند و امیدوار است این عامل، مانع سوءاستفاده از قدرت به وسیلهٔ نگهبانان شود. بسنجید با جمهوری، ۴۶۶b/c، که در متن مربوط به یادداشت ۴۱، فصل ششم، نقل شده است. درست روشن نیست که چرا منافع شخصی باید در نگهبانان تأثیری اینچنین مفید بگذارد ولی در جباران نگذارد.)

1. L. Nelson, *The Socratic Method and Critical Philosophy*, Yale University Press, 1949. 2. Julius Kraft

۲۶. * در رسائل اولیه (و سقراطی^۱)، کلام معروف «خود را بشناس» به این معنا تعبیر می شود که «بدان که آنچه می دانی چقدر اندک است.» اما در رساله متأخر (و افلاطونی) *فیله بوس*، تغییری باریک و لی بسیار مهم در این معنا داده می شود. در ابتدا (۴۸c/d) به بعد، کلام مذکور باز به مفهوم مخالف، به همان نحو تعبیر می شود و می خوانیم که جماعت چون خودشان را نمی شناسند، «ادعا دارند و بدروغ اظهار می کنند که فرزانه اند.» اما بعد این تعبیر بدین شرح بسط می یابد که افلاطون آدمیان را به دو طبقه بخش می کند: ناتوانان و زورمندان. نادانی و حماقت آدم ضعیف خنده آور توصیف می شود و «نادانی شخص قوی فراخور وضعی که او دارد، 'بد' و 'نفرت انگیز' نام می گیرد...» این قول مستلزم اعتقاد به نظریه دیگر افلاطون است که می گوید کسی که زمام قدرت را در دست داد باید فرزانه باشد نه نادان (یا، به عبارت دیگر، فقط کسی که فرزانه است باید زمام قدرت را در دست بگیرد). این نظریه را باید از آموزه اصلی سقراط تفکیک کرد که می گوید همه کس و بویژه کسی که زمام قدرت را در دست داد باید به نادانی خویش آگاه باشد. (در *فیله بوس* هیچ اشاره ای مشعر بر این نیست که «فرزانگی» باید به «آگاهی به نارساییهای خویش» تعبیر شود. بعکس، فرزانی مستلزم دانش تخصصی درباره تعالیم فیثاغوری و نظریه افلاطونی مثل معرفی می شود بنحوی که در رساله سوفسطائی آمده است.)*

۱. مثلاً دفاعیه و خارمیدس؛ بسنجید با یادداشت ۸ در همین فصل و یادداشت ۱۵، فصل هشتم و یادداشت ۵۶ (۵)، فصل دهم.

فصل هشتم

عباراتی که سرلوحه این فصل قرار داده شده، از جمهوری است (d-۵۴۰c). بسنجید با یادداشت ۳۷ در همین فصل و یادداشت ۱۲، فصل نهم، که این قطعه در آن به طور کاملتر نقل شده است.

۱. جمهوری، ۴۷۵e. بسنجید از جمله با ۴۸۵c به بعد و ۵۰۱c.

۲. جمهوری، ۳۸۹b به بعد.

۳. جمهوری، ۳۸۹ c/d. بسنجید همچنین با قوانین، ۷۳۰b به بعد.

۴. این نقل قول و سه فقره نقل قول بعد را بسنجید با جمهوری،

۴۰۷e و ۴۰۶c. رجوع کنید همچنین به مرد سیاسی، ۲۹۳a به بعد و ۲۹۵b - ۲۹۶e.

۵. قوانین، ۷۲۰c. جالب نظر است که قطعه ۷۲۲b - ۷۱۸c راه را برای طرح این فکر هموار می کند که مرد سیاسی باید، هم به اقناع متوسل شود و هم به زور (۷۲۲b). مراد افلاطون از «اقناع» توده ها، بیشتر استفاده از تبلیغات دروغ است (بسنجید با یادداشتهای ۹ و ۱۰ در همین فصل و قطعه ای که در متن مربوط به آن یادداشتها از جمهوری، ۴۱۴b/c، نقل شده است). بنابراین، معلوم می شود که در قطعه نقل شده از قوانین نیز، با وجود این ملاطفت نو پدید، فکر او همچنان آکنده به تداعیات پیشین است - یعنی سیاستمدار طبیعی که از دروغ استفاده می کند. در جای دیگر (قوانین، ۸۵۷c/d)، افلاطون از پزشکانی شکایت می کند که به عکس دسته اولند و به جای اینکه حواسشان را به مداوا جمع کنند، با بیماران مشغول فلسفه بافی می شوند. احتمالاً افلاطون هنگام نگارش قوانین بیمار شده است و در اینجا برخی از آنچه را بر خودش گذشته شرح می دهد.

۶. جمهوری، ۳۸۹b. در مورد چند فقره عبارت کوتاهی که پس از

این نقل شده است، رجوع کنید به جمهوری، ۴۵۹c.

۷. کانت، صلح جاویدا^۱، ترجمه انگلیسی کمبل اسمیت^۲ (۱۹۵۳)،

ص ۱۶۲.

۸. کراسمن، افلاطون، امروز (۱۹۳۷)، ص ۱۳۵؛ رجوع کنید همچنین به صفحات بلافاصله ماقبل. ظاهراً کراسمن هنوز بر این باور است که تبلیغات دروغ فقط برای خوراندن به مردم تحت فرمان بوده است و افلاطون قصد داشته فرمانروایان را در استفاده کامل از قوای نقادشان آموزش دهد. اخیراً دیدم کراسمن در مجله لیسنز نوشته است که: «افلاطون فقط برای عده‌ای انگشت‌شمار از برگزیدگان، معتقد به آزادی بیان و آزادی بحث و مذاکره بوده است»^۳. حقیقت امر این است که افلاطون به هیچ‌رو به چنین چیزی معتقد نبوده است، و هم در جمهوری و هم در قوانین^۴ ابراز ترس می‌کند که مبدا کسی که هنوز به آستانه پیری نرسیده است، آزاد بیندیشد و آزاد سخن بگوید و از این راه، خشکی و تصلب آموزه متوقف و مآلاً تحجر جامعه متوقف او را بخاطر بیندازد. رجوع کنید همچنین به دو یادداشت بعد.

۹. جمهوری، ۴۱۴b/c. در ۴۱۴d، افلاطون دوباره ابراز امیدواری می‌کند که بتواند «حتی خود فرمانروایان و طبقه سپاهی و بقیه شهر را» متقاعد سازد که دروغی که می‌گویند راست است. اما بعد بنظر می‌رسد از این فاش‌گویی پشیمان شده باشد، زیرا در مرد سیاسی^۵ طوری صحبت می‌کند که گویی خود نیز حقیقت همان اسطوره خاک‌زادان را که در جمهوری از ذکر آن حتی به عنوان «دروغ فخیم» تهاشی داشت^۶، باور کرده است. * آنچه من «دروغ فخیم» ترجمه کرده‌ام، معمولاً «دروغ والا» یا

1. Kant, *On Eternal Peace*, Appendix. (*Werke*, ed. Cassirer, 1914, Vol. VI, p. 457).

2. M. Campbell Smith 3. *The Listner*, Vol. 27, p. 750

۴. رجوع کنید به قطعه‌هایی که در یادداشتهای ۱۸ تا ۲۱، فصل هفتم، نقل شده است و نیز متن مربوط به یادداشتهای مذکور.

۵. مرد سیاسی، ۲۶۹b به بعد. رجوع کنید بویژه به ۲۷۱b و بسنجید با یادداشت ۶ (۴)، فصل سوم.

۶. رجوع کنید به یادداشت ۱۱ در همین فصل.

7. «noble lie»

«کذب شریف^۱» یا حتی «افسانه زنده^۲» ترجمه می‌شود. برگردان تحت‌اللفظ واژه *gennaios* - که من «فخیم» ترجمه کرده‌ام - «والاکهر^۳» یا «شریف‌النسب^۴» است. بدین ترتیب، «دروغ فخیم» لااقل به اندازه «دروغ والا» جنبه تحت‌اللفظی دارد، منتها بدون تداعیات احتمالی «دروغ والا» که به‌هیچ رو در موقعیت مورد بحث روا نیست چون «دروغ والا» آنچنان دروغی است که کسی می‌گوید تا با والامنشی تقصیری را که ممکن است در اثر آن بخطر بیفتد، بر عهده بگیرد. مثال این امر، دروغ تام‌سایر^۵ است که وسیله‌ای می‌شود برای آنکه او گناه بکی^۶ را به گردن بگیرد و قاضی ثچر^۷ (در فصل سی و پنجم کتاب) آن را «دروغی والا و کریمانه و بزرگوارانه» توصیف می‌کند. اما در مورد فعلی، هیچ دلیلی وجود ندارد که کسی «دروغ فخیم» را اینگونه تلقی کند و، بنابراین، تعبیر «دروغ والا» نیز در ردیف همان مساعی نوعی برای آرمان‌سازی از افلاطون قرار می‌گیرد. کورنفرد ترجمه کرده‌است «جولان جسورانه [قوه] اختراع» و در پانوشت در رد ترجمه «دروغ والا» دلیل می‌آورد و مواردی را ذکر می‌کند که در آنها *gennaios* به معنای «فراوان» یا «به‌مقیاس وافر» است. البته همین طور هم هست و کاملاً بجای می‌توان ترجمه کرد «دروغ شاخدار» یا «دروغ بزرگ»، ولی کورنفرد استعمال واژه «دروغ» را هم رد می‌کند و اسطوره مورد بحث را «تمثیل^۸ بی‌آزار افلاطون» نام می‌دهد و در رد این تصور که افلاطون ممکن است «تن به دروغهای غالباً پستی بدهد که اکنون تبلیغات خوانده می‌شود»، دلیل می‌آورد. سپس در پانوشت بعد می‌افزاید: «باید متوجه بود که بناست، در صورت امکان، خود نگهبانان نیز این تمثیل را باور کنند و این

1. «noble falsehood»

۲. «spirited fiction». یا «جمل با روح» یا «ساخته جاندار» یا «فرض زنده». دامنه امکان بسازی بسا الفاظ بسیار وسیع است - بستگی دارد به اغراض و، از آن مهتر، انصاف کسی که ترجمه می‌کند! (مترجم)

3. «high born»

4. «of noble decent»

۵. Tom Sawyer. قهرمان داستان معروف مارک توین نویسنده بزرگ آمریکایی، در کتابی به همین نام. (مترجم)

6. Becky

7. Judge Thatcher

8. allegory

«تبلیغات» نیست که حکمرانان بخواهند با تردستی بخورد توده‌ها بدهند. اما تمام این کوششها برای آرمان‌سازی بیفایده‌است. افلاطون خود بوضوح می‌گوید که این دروغ دروغی است که شخص باید از آن احساس سرافکنندگی و شرمساری کند (رجوع کنید به آخرین نقل قول در یادداشت ۱۱). در چاپ اول این کتاب، من ضمن کنایه به «نسب والای» این دروغ، ترجمه کرده‌بودم «دروغ الهام شده» و گفته‌بودم که «دروغ مبتکرانه یا هوشمندانه»^۱ نیز می‌توان ترجمه کرد. بعضی از دوستان افلاطونی ایراد گرفتند که این ترجمه، هم زیاد آزاد است و هم مغرضانه. ولی در ترجمه کورنفرد نیز («جولان جسورانه [قوة] اختراع») صفت gennaïos دقیقاً به همین مفهوم تعبیر شده‌است.*

رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۱۰ و ۱۸ در همین فصل.*

۱۰. بسنجید با جمهوری، ۵۱۹c به بعد، که در متن مربوط به یادداشت ۳۵، فصل پنجم، نقل شده‌است. در خصوص اقناع و دود، رجوع کنید همچنین به جمهوری، ۳۶۶d، که در همین یادداشت و نیز در قطعه‌های مورد اشاره در یادداشتهای ۵ و ۱۸ این فصل درباره آن بحث شده‌است. واژه یونانی peitho (که تجسم آن، الهه‌ای اغواگر و فریبا و یکی از خادمه‌های آفرودیت^۲ [= الهه عشق] بود) معمولاً ترجمه می‌شود persuasion [= اقناع] و این می‌تواند به معنای زیر باشد: اول، «اقناع به وسایل منصفانه و روا»؛ دوم، «به وسایل نامنصفانه و ناروا قاپ کسی را دزدیدن یا او را فریفتن یا جلب کردن» یا، به عبارت دیگر، «تظاهر و وانمودن» (رجوع کنید پائینتر به بخش (د)، جمهوری، ۴۱۴c). گاهی نیز معنایی که اراده می‌شود «راضی کردن با هدیه و پیشکش» است، یعنی رشوه (رجوع کنید پائینتر به بخش (د)، جمهوری، ۳۹۰c)^۳. بخصوص در عبارت

1. «ingenious lie»

2. Aphrodite

۳. خوانندگان را متوجه می‌کنیم که گرچه در انگلیسی برای بیان بیشتر مفاهیمی که ذکر شد از يك لفظ (persuasion) استفاده می‌شود، در فارسی ما باید تعبیرهای مختلف بکار ببریم تا همان معنا حاصل شود. مثلاً به جای «اقناع با هدیه» که معنای تحت‌اللفظی است، باید بگوییم «راضی کردن با هدیه» و به همین قسم در بعضی موارد دیگر. (مترجم)

«اقتناع و زور»، اصطلاح «اقتناع»^۱ غالباً به مفهوم اول تعبیر می شود و خود عبارت ترجمه می شود «به هر وسیله ممکن» یا «به هر وسیله ای اعم از روا و ناروا»^۲ (و این ترجمه اغلب بجاست). به عقیده من، وقتی که افلاطون توصیه می کند از «اقتناع و زور» به عنوان ابزارهای فن سیاستگری استفاده شود، این واژه ها را به معنایی تحت اللفظی تر استعمال می کند و در واقع منظورش سخنوریهای تبلیغاتی همزمان با خشونتگری است (رجوع کنید به قوانین، ۶۶۱c، ۷۱۱c، ۷۲۲b، ۷۵۳a).

قطعه های زیر از نظر کاربرد کلمه «اقتناع» به وسیله افلاطون به مفهوم دوم - بویژه در زمینه تبلیغات سیاسی - حائز اهمیت است. (الف) گودگیاس، از ۴۵۳a تا ۴۶۶a، خصوصاً ۴۵۵a - ۴۵۴b. فایدوس، ۲۶۰b به بعد؛ ثایتنوس، ۲۰۱a. سوفسطائی، ۲۲۲c. هرد سیاسی، ۲۹۶b به بعد و ۳۰۴c/d. فیله بوس، ۵۸a. در تمام این قطعه ها، اقتناع (یعنی «فن اقتناع» به تفکیک از «فن افاده معرفت راستین») مرتبط است با سخنوری و تظاهر و تبلیغات. در جمهوری، قطعه ۳۶۴b و بویژه - ۳۶۴e، ۳۶۵d، شایان توجه است. (ب) در قطعه ۳۶۴e «قانع می کنند»، یعنی «نه تنها افراد بلکه همه اهالی شهرها را» با گمراه کردن معتقد می گردانند، اصطلاح «اقتناع» تقریباً به همان مفهومی بکار می رود که در ۴۱۴b/c استعمال می شود - یعنی قطعه ای که در آن از «دروغ فخیم» سخن به میان می آید (قطعه اخیر در متن مربوط به یادداشت ۹ در همین فصل نقل شده است). (ج) قطعه ۳۶۵d جالب توجه است زیرا در آن اصطلاحی بکار می رود که لندزی آن را با نوعی نقل به معنا ولی بسیار در خور موقع، به جای «اقتناع»، «فریفتن» ترجمه کرده است. (عبارت مورد نظر این است: «برای اینکه غافلگیر نشویم»... کسانی را در اختیار داریم که در فن اقتناع استادند؛... بدین ترتیب، به یاری اقتناع و دود از مجازات خواهیم

۱. جمهوری، ۵۴۸.

۲. رجوع کنید به ترجمه دیویس و وان در مورد قطعه ۳۶۵d که پائینتر ذیل (ج) نقل شده است.

۳. بسنجید با قوانین، ۹۰۹b.

۴. یا: «مچمان را نگیرند...» (مترجم)

گریخت. ولی ممکن است اعتراض شود که نمی‌توان خدایان را فریفت یا مجبور کرد...» (د) در جمهوری، ۳۹۵e، اصطلاح «اقتناع» به معنای رشوه بکار می‌رود. (این حتماً استعمال قدیم کلمه بوده‌است زیرا قطعه مورد نظر بناست از گفته‌های هسیودوس نقل شده‌باشد. جالب نظر اینکه افلاطون اغلب این تصور را رد می‌کند که آدمی می‌تواند خدایان را «قانع» یا «راضی» کند یا به آنان رشوه بدهد؛ ولی در قطعه بعد (۳۹۹a/b)، قدری نسبت به این فکر نرم می‌شود.) سپس می‌رسیم به ۴۱۴ b - یعنی قطعه «دروغ فخیم» - و بلافاصله پس از آن^۱، «سقراط» با پشت پا زدن به اصول اظهار می‌دارد که (ه) «سعی بسیار برای اقتناع لازم است تا بتوان این داستان را به کسی باورانید.» سرانجام، شایان تذکر است که (و) در جمهوری، ۵۱۱d و ۵۳۳e، افلاطون از اقتناع یا اعتقاد^۲ یا ایمان^۳ به عنوان یکی از قوای پائینتر شناخت؛ در نفس [آدمی] سخن می‌گوید که به توسط آن، گمان (وهمی) درباره چیزهای در سیلان حاصل می‌شود، به تفکیک از معرفت عقلی درباره صود لایتغیر. در مورد اقتناع «اخلاقی»، رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشتهای ۵۴ - ۵۲ و مطالب مربوط به آن در متن و نیز فصل دهم، متن مربوط به یادداشتهای ۵۶ و ۶۵ و خود یادداشت ۶۹.

۱۱. جمهوری، ۴۱۵a. نقل قول بعدی از ۴۱۵c است (رجوع کنید همچنین به کراتولوس، ۳۹۸a). بسنجید با یادداشتهای ۱۲ تا ۱۴ در همین فصل و مطالب مربوط به آنها در متن و نیز با یادداشتهای ۲۷ (۳) و ۲۹ و ۳۱ در فصل چهارم.

(۱) قبلاً در متن در همین بند اشاره‌ای به ناآسودگی و تشویش

۱. ۴۱۴c، بسنجید همچنین با یادداشت بعد.

2. belief

۳. کلمه انگلیسی faith [=ایمان] و واژه‌ای که در زبان یونانی به معنای «اقتناع» است، هر دو یک ریشه دارند. [مانند دو کلمه فارسی باور (به معنای اعتقاد) و باوراندن (به معنای پذیراندن و اقتناع). (مترجم)]

4. a lower cognitive faculty

۵. بسنجید با فصل سوم، یادداشت ۲۱ و بخصوص با استعمال کلمه «اقتناع» در تیمائوس، ۵۱e.

خاطر افلاطون کرده‌ام. در این خصوص رجوع کنید به جمهوری ۴۱۴c-d و نیز یادداشت پیشین، قسمت (ه) که سقراط در آن می‌گوید: «سعی بسیار برای اقناع لازم است تا بتوان این داستان را به کسی باورانید.» گلاوکن می‌گوید: «بنظر می‌رسد قدری در گفتن بیمیل باشی.» سقراط پاسخ می‌دهد: «وقتی داستان را بگویم، خودت بیمیلی مرا درك خواهی کرد.» گلاوکن می‌گوید: «بگو و نترس.» با این داستان، آنچه به قول من فکر اول دد اسطوره است وارد بحث می‌شود (اسطوره‌ای که افلاطون در مرد سیاسی به‌عنوان داستانی حقیقی مطرح می‌کند. بسنجید با یادداشت ۹ در همین فصل. رجوع کنید همچنین به قوانین، ۷۴۰a). چنانکه در متن نیز ذکر شد، سخن افلاطون حاکی از آن است که همین «فکر اول» باعث تردید او می‌شود، زیرا پس از اینکه فکر بیان شد، گلاوکن می‌گوید: «پس دلیل داشت که اینهمه طول کشید تا آن دروغ را بگویی.» اما پس از اینکه سقراط «دنباله داستان» - یعنی اسطوره نژادپرستی - را نقل می‌کند، دیگر چنین چیزی گفته نمی‌شود.

* (۲) در مورد جنگاوران «خاکزاد»، فراموش نکنیم که نجبای آتن (برخلاف دوریها) ادعا داشتند که بومیان اصلی کشورشان بوده‌اند و (چنانکه افلاطون در رساله میجمانی، ۱۹۱b، می‌گوید) «مانند ملخها» از خاک زاییده شده‌اند (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۵۲ در همین فصل). یکی از منتقدان که نظر دوستانه داشت اظهار عقیده می‌کرد که آنچه در بند (۱) گفته شده است - یعنی تشویش سقراط و گفته گلاوکن دایر بر اینکه سقراط حق داشت شرمنده باشد - می‌بایست کنایه‌ای طنزآمیز از جانب افلاطون تلقی شود به‌اینکه آتنیها، به‌رغم ادعای خاکزادبودن، آنطور که ممکن بود از مادرشان دفاع کنند، از کشورشان دفاع نکردند. البته این عقیده هوشمندانه و زیرکانه‌ای است اما به نظر من قابل مدافعه نیست. افلاطون صریحاً اقراری کرد که اسپارت را ترجیح می‌دهد، و بنا براین، آخرین کسی بود که امکان داشت آتنیان را به‌عدم میهن‌پرستی متهم کند. وانگهی، چنین اتهامی منصفانه نمی‌بود زیرا (چنانکه در فصل دهم نشان خواهیم داد) در جنگ پلوپونزی دموکراتهای آتنی هرگز به اسپارت تسلیم نشدند در حالی که دائمی عزیز خود افلاطون، یعنی کریتیاس،

تسلیم شد و با حمایت اسپارت، در رأس يك حکومت دست‌نشانده قرار گرفت. اگر افلاطون به این طرز طنزآمیز به عدم کفایت در دفاع از آتن گوشه می‌زد، این کنایه فقط می‌توانست متوجه جنگ پلوپونزی باشد و به صورت انتقاد از کریتیاس در می‌آمد که افلاطون به هیچ روی نمی‌خواست هدف انتقاد قرار بگیرد.

(۳) افلاطون این اسطوره خود را يك «دروغ فنیقی»^۱ می‌نامد. آیسلر عقیده‌ای ابراز کرده است که ممکن است این نامگذاری را تبیین کند. او به این نکته اشاره می‌کند که در مشرق‌زمین، حبشیه‌ها و یونانیها و سودانیها و سوریها، بترتیب، نژاد زر و سیم (به جهت معادن نقره) و مفرغ و آهن خوانده می‌شدند و از این نامگذاری در مصر جهت تبلیغات سیاسی استفاده می‌شد (رجوع کنید همچنین به [عهد عتیق]، کتاب دانیال نبی، باب دوم، ۴۵ - ۳۱). آیسلر می‌افزاید که داستان این چهار نژاد، (چنانکه می‌توان انتظار داشت) به توسط فنیقیها در عصر هسیودوس به یونان برده شد و کنایه افلاطون به این واقعیت است.*

۱۲. جمهوری، ۵۴۶a به بعد. بسنجید با یادداشتهای ۳۶ تا ۴۰ در فصل پنجم. در ۴۳۴c نیز هر گونه در آمیختگی و تداخل طبقات صریحاً ممنوع اعلام می‌شود. بسنجید با یادداشتهای ۲۷ (۳) و ۳۱ و ۳۴ در فصل چهارم و یادداشت ۴۰، فصل ششم.

در قوانین، (۹۳۰d/e)، این اصل برقرار شده است که فرزندان دورگه، «کاست» هر کدام از والدین را که پایینتر است به ارث خواهد برد.

۱۳. جمهوری، ۵۴۷a. (در خصوص نظریه اختلاط در وراثت، رجوع کنید همچنین به متن مربوط به یادداشتهای ۳۹ و ۴۰ (بخصوص ۴۰ (۲))، فصل پنجم و نیز به یادداشتهای ۴۳ - ۳۹ و ۵۲ در همین فصل.)

۱۴. جمهوری، ۴۱۵c.

۱۵. حاشیه‌ی ادام بر جمهوری، ۴۱۴b؛ تأکید بر کلمات از من است. استثنای بزرگ [در میان شارحان] گروت است که روح حاکم بر جمهوری

و تضاد آن را با دفاعیه اینگونه جمع‌بندی می‌کند^۱: «در.... دفاعیه، می بینیم که سقراط به نادانی خود اعتراف می‌کند... ولی در جمهوری، با خوی و منشی تازه وارد می‌شود... او اکنون بر تخت سلطنت شاه‌نوموس^۲ نشسته است: همان مرجع عرفی و روحانی معصوم و خطاناپذیری که کلیه عواطف همگانی باید از او فیضان بیابد و بنیاد کیش و آیین به‌دست او راست شود... او اکنون متوقع است که همه کس در جای خود قرار بگیرد و همان عقایدی را که به‌وسیله مرجع تجویز می‌شود اختیار کند. از جمله این عقاید، جعلیات عمدی سیاسی و اخلاقی است، از قبیل داستان مردان خاکزاد... در دولت جمهوری افلاطون، نه سقراط بدان وجه که در دفاعیه تصویر شده بود اذن وجود دارد و نه دیالکتیک تنزیهی [منفی]^۳ او». (تأکید بر کلمات از من است؛ رجوع کنید همچنین به صفحه ۱۸۸ همین کتاب گروت).

معلوم می‌شود نظریه‌ای که می‌گوید دین اخیون مردم است، ولو به این صورت خاص بیان نشود، یکی از اصول اعتقادی افلاطون و افلاطونیان است. (بسنجید همچنین با یادداشت ۱۷ و مطالب مربوط به آن در متن و نیز یادداشت ۱۸ در همین فصل). ظاهر آ این نظریه یکی از آموزه‌های باطنی^۴ آن مکتب است و فقط اعضای سالخورده طبقه بالا می‌توانند درباره آن بحث کنند (رجوع کنید به یادداشت ۱۸، فصل هفتم). ولی کسانی که بند را آب بدهند، به جرم الحاد از طرف آرمانخواهان تحت تعقیب قرار می‌گیرند.

۱۶. فی‌المثل، ادام و بارکر و فیلد.

۱۷. رجوع کنید به کتاب دیلس، چاپ پنجم، قطعه ۲۵ کریتیاس.

1. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, London, 1875, Vol. III, p. 240.

۲. King Nomos. «نوموس» به یونانی به‌معنای قانون است. «ناموس» عربی، تازی شده همین واژه است. (جالب توجه اینکه «قانون» نیز معرب لفظ یونانی دیگری است به‌معنای میله یا شاخص اندازه‌گیری.) (مترجم)

3. negative Dialectic 4. esoteric

۵. مثل عامیانه‌ای که پوپر بکار برده دقیقاً معادل این مثل فارسی است. (مترجم)

(از بیش از چهل خط شعر، من این یازده خط را انتخاب کرده‌ام که مشتی است نمونه خروار). گفتنی است که این قطعه با بیان اجمالی پیمان اجتماعی آغاز می‌گردد (که تا اندازه‌ای شبیه تساوی طلبی لوكوفرون است؛ بسنجید با یادداشت ۴۵، فصل ششم). درباره کریتیاس رجوع کنید بخصوص به یادداشت ۴۸، فصل دهم. برنت گفته است که قطعه‌های شعر و نمایشنامه که به نام کریتیاس معروف است، باید به پدر بزرگ او منسوب دانسته شود. اما در خادمیدس (۱۵۷e)، افلاطون استعداد شاعری به کریتیاس نسبت می‌دهد و (در ۱۶۲d) حتی به این واقعیت اشاره می‌کند که او نمایشنامه نویس بوده است^۱

۱۸. قوانین، ۹۰۹e. ظاهر آ عقاید کریتیاس بعدها به صورت بخشی از سنت مکتب افلاطون درآمد. چیزی که از این امر حکایت می‌کند، قطعه زیر از مابعدالطبیعه ارسطو است (۱۰۷۴b ۳) که در عین حال شاهد دیگری از استعمال واژه «اقناع» به معنای «تبلیغات» بدست می‌دهد (بسنجید با یادداشت‌های ۵ و ۱۰ در همین فصل): «بقیه... به صورت اسطوره افزوده شده است به قصد اقناع اجامر و اوباش و بنا به مصلحت قانونی و کلی (یعنی سیاسی)... رجوع کنید همچنین به مرد سیاسی، ۲۷۱a به بعد، که افلاطون ضمن آن سعی می‌کند در طرفداری از حقیقت اسطوره‌ای که خود بیقین بدان معتقد نیست، دلیل بیاورد. (رجوع کنید به یادداشت‌های ۹ و ۱۵ در همین فصل).

۱۹. قوانین، ۹۰۸b.

۲۰. قوانین، ۹۰۹a.

۲۱. در خصوص پیکار خیر و شر، رجوع کنید به قوانین، ۹۰۴ - ۹۰۶، بویژه ۹۰۶a/b (عدل در مقابل ظلم؛ «عدالت» در اینجا هنوز به مفهوم عدالت مبتنی بر اصالت جمع در جمه‌ودی است). بلافاصله قبل از این، قطعه ۹۰۳c می‌آید که در متن مربوط به یادداشت ۳۵، فصل پنجم و در یادداشت ۲۷، فصل ششم نقل شد. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۳۲ در همین فصل.

۱. بسنجید همچنین با: Xenophon, *Memorabilia*, I, IV, 18.

۲۲. قوانین، ۹۰۷b - ۹۰۵d.

۲۳. مطالب متن در این بند نشان می‌دهد که من از نظریه راستی یا صدق مطلق پیروی می‌کنم. نظریه مذکور موافق این تصور عمومی است که شرط (و تنها شرط) اینکه خبری صادق باشد این است که با امور واقع وصف شده به وسیله آن خبر مطابقت داشته باشد. این نظریه صدق مطلق یا صدق مبتنی بر مطابقت یا تناظر^۱ به ارسطو باز می‌گردد و نخستین بار به طور روشن به وسیله تارسکی^۲ پرورانده شد و مبنای نظریه‌ای درباره منطق است که او آن را معناشناسی می‌نامد (بسنجید با یادداشت ۲۹، فصل سوم و یادداشت ۵ (۲)، فصل پنجم). رجوع کنید همچنین به مدخل معناشناسی، نوشته کارن‌اپ، که نظریه صدق در آن بتفصیل بسط داده شده است. در صفحه ۲۸ این کتاب نوشته شده است: «باید بخصوص توجه کرد که مفهوم صدق به معنایی که هم اکنون توضیح دادیم - می‌توانیم آن را مفهوم معناشناختی صدق^۳ بنامیم - از بنیاد فرق دارد با مفاهیمی مانند 'باور شده' و 'تحقیق شده' و 'بسیار تأیید شده' و غیره.» در کتاب من منطق پژوهش^۴ (که زیر عنوان منطق اکتشاف علمی در ۱۹۵۹ به انگلیسی ترجمه شده است)، در بخش ۸۴، نظریه‌ای مشابه دیده می‌شود که بسط پیدا نکرده است. [این بخش] پیش از آشنایی من با معناشناسی تارسکی نوشته شده بود. به همین جهت نظریه من هنوز جنبه ابتدایی داشت. نظریه اصحاب اصالت عمل درباره صدق (که از هگلیانیسم سرچشمه می‌گیرد) در ۱۹۰۷ از دیدگاه نظریه صدق مطلق به وسیله برتراند راسل مورد انتقاد قرار گرفت. او همچنین اخیراً نشان داده است که نظریه نسب‌گرایانه صدق با مرام فاشیسم مرتبط است. رجوع کنید به نوشته او، بگذاردید مردم فکر کنند، صص ۷۷ و ۷۹.

۲۴. بخصوص در جمهوری، ۵۰۲d - ۴۷۴c. نقل قول بعد نیز از جمهوری است (۴۷۵e).

1. correspondence
2. A. Tarski, *Der Wahrheitsbegriff in den Formalisierten Sprachen*, Polish ed. 1933, German translation, 1936.
3. semantical concept of truth
4. *Logik der Forschung*.
5. B. Russell, *Let the People Think*.

۲۵. مآخذ هفت فقره نقل قول بعد بدین شرح است: (۱) و (۲) جمهوری، ۴۷۶b؛ (۳) و (۴) و (۵) جمهوری، ۵۰۰d-e؛ (۶) و (۷) جمهوری، ۵۰۱a/b. هفتمین عبارت نقل شده را بسنجید با جمهوری، ۴۸۴c. همچنین رجوع کنید به سوفسطائی، ۲۵۳d/c و قوانین، ۹۶۶a - ۹۶۴a (بخصوص ۹۶۵b/c).

۲۶. جمهوری، ۵۰۱c.

۲۷. بسنجید بویژه با جمهوری، ۵۰۹a به بعد. در ۵۰۹b آمده است: «چیزهای محسوس را خورشید وادار به تکوین بخشیدن [یا تولید] می‌کند» (هرچند خود وارد جریان تکوین [یا تولید] نمی‌شود)؛ به همین وجه، «می‌توانی چنین بگویی که موارد شناخت عقلی نه تنها قابلیت شناخت خویش را به نیکی مديونند، بلکه حقیقت و حتی ماهیتشان از او سرچشمه می‌گیرد، هرچند نیکی خود از زمره ماهیات نیست زیرا از لحاظ شأن و قدرت حتی از ماهیات نیز بالاتر است.» (این قطعه را بسنجید با ارسطو، کون و فساد (۳۳۶a) و طبیعت (۱۹۴b)). در ۵۱۰b، نیکی اصل مطلق^۱ (و نه صرفاً اصل موضوع یا مفروض) نام می‌گیرد و در ۵۱۱b، به عنوان «اصل نخستین^۲ همه چیز» توصیف می‌شود.

۲۸. بسنجید بویژه با جمهوری، ۵۰۸b به بعد. در ۵۰۸b/c آمده است: «آنچه نیکی [در مقام پدر] همانند خویش بوجود آورده است^۳ [یعنی داستی]، در جهان معقول پیوندی است میان عقل و موارد یا متعلقات^۴ آن [یعنی مثل]، به همان گونه که در جهان مبصرات، آن چیز [که فرزند خورشید است، یعنی نمود] پیوند بین بینایی است و موارد یا متعلقات آن [یعنی چیزهای محسوس].»

۲۹. جمهوری، ۵۰۵a؛ ۵۳۴b به بعد.

1. absolute origin 2. first origin

۳. کلمات «در مقام پدر» را ما افزوده‌ایم تا ترجمه دقیق باشد. اصطلاحی که در انگلیسی بکار رفته است (beget) تنها دلالت بر ایجاد نمی‌کند بلکه حاکی از «ایجاد در مقام پدری» است (در مقابل bear به معنای زاییدن یا ایجاد در مقام مادری). به عبارت دیگر، نیکی پدر راستی است. سبب تصریح این فرق از ملاحظه یادداشت ۳۲ روشن خواهد شد. (مترجم)

4. objects

۳۰. جمہودی، ۵۰۵d.

۳۱. فیله بوس، ۶۶a.

۳۲. جمہودی، ۵۰۶d به بعد و ۵۱۱ - ۵۰۹.

تعریف نیکی که در اینجا نقل شده است - یعنی «صنفسی از امور متعین (یا متناهی یا محدود) که همچون [امر] واحدی بتصور درآیند» - به عقیده من، چندان از نظر فهم دشوار نیست و کاملاً مطابقت دارد با دیگر سخنان افلاطون. «صنف [امور] متعین» همان صنف صود یا مثل است. مثل، به عنوان اصل نرینه^۱ یا نخست نیاها بتصور درآمده اند، به تفکیک از مکان که مادینه و نامحدود و نامتعین است (رجوع کنید به یادداشت ۱۵ (۲)، فصل سوم). بدیهی است، صود یا مثل خوبند زیرا اصلهای دیرین و لایتغیرند، و هر مثال یکی یا واحد است در مقابل چیزهای محسوس بسیار یا کثیر که از او تکوین می یابند. اما اگر صنف یا نژاد نخست نیاها را کثیر تصور کنیم^۲، آن وقت نمی توان گفت مطلقاً خوبند. پس، نیکی مطلق را بشرطی می توانیم در نظر آوریم که مثالها را یکی یا همچون [امر] واحدی تصور کنیم، یعنی یگانه نخست نیا (رجوع کنید همچنین به ارسطو، ما بعد الطبیعه، ۹۸۸a۱۰).

مثال نیکی افلاطون عملاً تهی از محتواست و هیچ نشانی بدست نمی دهد که خوب به مفهوم اخلاقی چیست و ما چگونه باید رفتار کنیم. چنانکه بخصوص از یادداشت های ۲۷ و ۲۸ این فصل می توان دید، تنها چیزی که می شنویم این است که نیکی در قلمرو صود یا مثل از همه بالاتر و قسمی «ابر مثال^۳» است که مثل دیگر از او منشأ می گیرند و هست می شوند. تنها نتیجه ای که می توان گرفت این است که نیکی تغییرناپذیر و مقدم و اول است و، بنابراین، دیرین است^۴، و کل واحد است و، از این رو، چیزهایی از آن بهره می برند که تغییر نکنند. به عبارت دیگر، خوب آن چیزی است که حفظ می کند و دیرین است. به همین جهت، قوانین

1. male principle

۲. زیرا بسیاری مثالها وجود دارند و مثال یکی نیست. (مترجم)

3. super-Idea

۴. بسنجید با یادداشت ۳، فصل چهارم.

دیرین خوب است^۱ - و اصالت کل^۲ خوب است. بدین ترتیب، عملاً دوباره می‌رسیم به اخلاقیات توتالیتار^۳.

اگر نامه هفتم حقیقتاً از افلاطون باشد، در آنجا (۳۱۴b/c) به گفته دیگری از او برمی‌خوریم دایر بر اینکه نیکی را نمی‌توان صورتبندی کرد، زیرا، به قول وی، «[این آموزه] برخلاف دیگر رشته‌های دانش، قابل بیان نیست». (بسنجید همچنین با یادداشت ۵۷، فصل دهم).

در اینجا هم باز گروت متوجه خالی از محتوا بودن صودت یا مثال افلاطونی نیکی می‌شود و از آن انتقاد می‌کند و پس از آنکه می‌پرسد این نیکی چیست، می‌نویسد: «این پرسش به‌میان می‌آید... اما متأسفانه بی‌جواب می‌ماند... با توصیف وضع ذهنی دیگران - یعنی اینکه ایشان به طور شهودی نیکی حقیقی را باطناً حس می‌کنند... و برای حصول آن به همه کار دست می‌زنند، ولی برای فهم آن و تعیین اینکه چیست، بیهوده خود را متحیر می‌سازند - [افلاطون] ناخودآگاه وضع ذهنی خودش را تشریح می‌کند.» شگفت‌آور است که چه کم بوده‌اند نویسندگان جدیدی که به این انتقاد استادانه گروت از افلاطون توجهی کرده باشند.

در مورد عباراتی که در متن در بند بعد نقل شده‌است، رجوع کنید به: (۱) جمهوری، ۵۰۰b-c؛ (۲) جمهوری، ۴۸۵a/b. این قطعه دوم بسیار جالب نظر است و، چنانکه ادام تأیید می‌کند، نخستین قطعه‌ای است که دو اصطلاح «کون» و «فساد» در آن به‌این مفهوم نیمه فنی استعمال می‌شود و اشاره دارد به سیلان و ذوات لایتغیر پارمنیدس و استدلال اصلی را به طرفداری از فرمانروایی فلاسفه وارد بحث می‌کند.

→ ۵. بسنجید با یادداشتهای ۲ و ۳، فصل چهارم.
۱. بسنجید با فصل چهارم، یادداشت ۲۳ و فصل پنجم، یادداشت ۷، بند مربوط به مذهب افلاطونی، و فصل هفتم، یادداشت ۱۸.
۲. بسنجید با یادداشت ۲۱ در همین فصل.
۳. رجوع کنید به متن مربوط به یادداشتهای ۴۰ و ۴۱، فصل ششم.
4. G. Grote, *Plato*, III, 241 f.

۵. حاشیه بر ۴۸۵b۹.

رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۶ (۱)، فصل سوم، و یادداشت ۲ (۲)، فصل چهارم. در قوانین (۶۸۹c-d)، افلاطون می‌گوید «فساد» مملکت دوریها (۶۸۸c) از «بدترین نادانیها» سرچشمه گرفت (یعنی ندانستن اینکه چگونه باید فرمان کسانی را که فطرتاً حاکمند کردن نهاد - ۶۸۹b) و توضیح می‌دهد که مرادش از حکمت یا فرزاندگی چیست: فقط آنگونه حکمت که هدفش بیشترین یگانگی یا «همصدایی»^۱ باشد به انسان حق می‌دهد که زمام اقتدار را بدست بگیرد. اصطلاح «همصدایی» در جمهوری، ۵۹۱b و ۵۹۱d، به‌عنوان هماهنگی تصور عدالت با تصور خویشنداری توصیف می‌شود (که اولی عبارت باشد از جا یا مقام خود را حفظ کردن و دومی، قانع بودن به آن مقام). بدین ترتیب، باز می‌گردیم به‌جای اول و نقطه آغاز.

۳۳. * منتقدی به‌این قطعه ایراد می‌گرفت و می‌گفت هیچ نشانی از ترس از تفکر مستقل در افلاطون پیدا نمی‌کند. اما، صرف نظر از آنچه در قوانین گفته می‌شود^۲، باید بیادبیاوریم که افلاطون بر لزوم سانسور پافشاری می‌کند^۳ و تحصیلات عالی دیالکتیکی را برای هر کس که از پنجاه سال کمتر داشته باشد ممنوع اعلام می‌کند^۴.

۳۴. در خصوص مسأله «کاست» کاهنان^۵، رجوع کنید به تیمائوس، ۲۴a. در قطعه‌ای که در آن بوضوح به‌بهترین یا «کهنترین» دولت جمهوری کنایه زده شده‌است، «کاست» کاهنان جای «نژاد فلاسفه» را در جمهوری می‌گیرد. بسنجید همچنین با حمله‌هایی که در مرد سیاسی (۲۹۵c) به‌بعد) به کاهنان (و حتی کاهنان مصری) و غیبگویان و شمنها شده‌است. نیز رجوع کنید به یادداشت ۵۷ (۲)، در همین فصل و یادداشت ۲۹ فصل چهارم.

جمله‌ای که سه بند پائینتر از ادام نقل شده از حاشیه او بر جمهوری

۱. unisonity یا به‌طور تحت‌اللفظی، «یکصدایی». (مترجم)

۲. رجوع کنید به یادداشت ۱۸، فصل هفتم، و بسیاری قطعه‌های دیگر.

۳. رجوع کنید به یادداشت‌های ۴۵ و ۴۱، فصل چهارم.

۴. رجوع کنید به یادداشت‌های ۱۹ تا ۲۱، فصل هفتم.

است (۵۴۷a ۳). بسنجید با متن مربوط به یادداشت ۴۳، فصل پنجم.

۳۵. رجوع کنید از جمله به جمهوری، ۴۸۴c، ۵۰۰e به بعد.

۳۶. جمهوری، ۵۳۵a/b. نظر عمومی این است که اصطلاحی که

من «هیبت‌انگیز» ترجمه کرده‌ام، به معنای «سخت» و «عبوس» و «پرهیت»^۱ و خاصه، «وحشت‌انگیز»^۲ است. گفته‌های ادام نیز^۳ همه مؤید همین نظر است. با این وصف، می‌بینیم او توصیه می‌کند که بهتر است اصطلاح مذکور را «مردانه» یا «مردوار» ترجمه کنیم. این توصیه، پیامد همان گرایش عمومی به تلطیف سخنان افلاطون است و با آنچه در تیمائوس (۱۴۹a) آمده به‌طور عجیبی ناساز است. لندزی ترجمه می‌کند: «با معنویات یا اخلاق محکم».

۳۷. جمهوری، ۵۴۰c. رجوع کنید همچنین به ۵۰۰c-d که در آن

آمده است: «فیلسوف خود... خداگونه می‌شود»، و نیز به یادداشت ۱۲، فصل نهم، که قطعاً ۵۴۰c در آن به نحو کامل‌تر نقل شده است. بسیار جالب خاطر است که افلاطون هنگام استدلال به طرفداری از سلسله مراتب اشرافی، چگونه واحد پارمنیدس را دگرگون می‌سازد. تقابل بین واحد و کثیر، رها می‌شود و نظامی از درجات^۴ پدید می‌آید، به این ترتیب: مثال واحد، بعد عده‌ای اندک که به آن مثال نزدیکند، سپس عده‌ای بیشتر که یاوران آن تعداد اندکند، و سرانجام بسیاران، یعنی انبوه خلق (این بخش بندی در مودسیاسی جنبه بنیادی دارد). در مقابل، در یکتاپرستی آنتیستنس و اعتقاد او به خدای یگانه، تضاد بین واحد و کثیر که از مکتب الثایی نشأت گرفته است، حفظ می‌شود. (واحد همان خداست و کثیر همان بسیارانی که احتمالاً در نظر آنتیستنس همه با هم برابر بودند زیرا همگی به‌طور برابر از خدا فاصله داشتند). آنتیستنس به واسطه تأثیری که زنون^۵

1. awful 2. inspiring terror

۳. حاشیه بر ۵۳۵b ۸.

۴. one-many یا یکی و بسیاران. (مترجم)

5. grades

۶. Zeno (حدود ۴۳۰ - ۴۹۰ پیش از میلاد). فیلسوف بزرگ یونانی

پیش از سقراط، از نحلۀ الثایی. (مترجم)

در گورگیاس گذاشته بود، از پارمنیدس متأثر بود. احتمالاً دموکریتوس هم در او تأثیر گذاشته بود که می گوید: «مرد حکیم متعلق به همه کشورهاست زیرا سراسر جهان سرای نفوس عالیه است.»

۳۸. جمهوری، ۵۰۰d.

۳۹. نقل قولها از جمهوری است (۴۵۹b به بعد). بسنجید با یادداشت ۳۴ و یادداشتهای پس از آن در فصل چهارم و بویژه با یادداشت ۴۰ (۲)، فصل پنجم. بسنجید همچنین با سه تشبیهی که در مرد میاسی بعمل آمده است و در آن، فرمانروا مقایسه شده است با (۱) شبان، (۲) پزشک، و (۳) بافنده ای که وظیفه او درهم آمیختن منشاها از طریق پرورش نسل به طرز ماهرانه است (۳۱۰b).

۴۰. جمهوری، ۴۶۰a. اظهار من دایر بر اهمیت خاص این قانون، مبتنی بر این واقعیت است که افلاطون در خلاصه ای که در تیمائوس از رئوس مطالب جمهوری می دهد، از آن یاد می کند (تیمائوس، ۱۸d/e).

۴۱. جمهوری، ۴۶۰b. «بسط و تفصیل به وسیله گلاوکن» در ۴۶۸c صورت می گیرد. رجوع کنید به یادداشت بعد.

۴۲. جمهوری، ۴۶۸c. با اینکه منتقدان منکر این امر شده اند، ولسی هم ترجمه من صحیح است و هم گفته من درباره «فایده دوم». شوری^۱ این قطعه را «اسفانگیز» می خواند.

۴۳. برای آگاهی از دامتان عدد و هبوط، رجوع کنید به یادداشتهای ۱۳ و ۵۲ در همین فصل و یادداشتهای ۳۹ و ۴۰ و متن در فصل پنجم. ۴۴. جمهوری، ۴۷۳c-e. توجه داشته باشید به تقابل بین سکون که ایزدی است و شر که عبارت از تغییر به صورت فساد و انحطاط است. در خصوص اصطلاحی که در اینجا «الیگارک» ترجمه شده و مقصود از آن، فردی از اشراف است که حکومت اشرافی به طور موروثی به او می رسد، رجوع کنید به اواخر یادداشت ۵۷ در همین فصل.

عبارتی را که به اقتضای سبک نگارش بین دو هلال قرار داده ام، باید دارای اهمیت خاص دانست زیرا همین جاست که افلاطون خواستار مرکوب جمیع فلاسفه ای می شود که به فلسفه «محض» می پردازند و نیز سیاستمدارانی

که به فلسفه تمایل ندارند. ترجمه‌ای که بیشتر جنبه تحت‌اللفظی داشته باشد، چنین خواهد بود: «و در همان حال، آن جماعت کثیر که امروزه طبایعی دارند [مستعد] دنباله‌روی از تنها یکی از این دو، بزرگ حذف خواهند شد.» به تصدیق ادام، معنای عبارت این است که «افلاطون از اینکه منحصر بر طلب علم صحنه بگذارد، سرباز می‌زند»؛ او پیشنهاد می‌کند که معنای آخرین کلمات عبارت را ملایم‌تر کنیم و بگوییم: «[چنین کسان] از اینکه منحصر به طلب هر یک از این دو بروند، ممنوع خواهند شد.» (تأکید از ادام است؛ رجوع کنید به حاشیه او بر جمهوری، ۴۷۳d۲۴). این پیشنهاد بر هیچ پایه‌ای در نص کتاب استوار نیست؛ اساس آن، گرایش خود ادام به آرمان‌سازی از افلاطون است. این حکم در مورد لیندزی هم صادق است که ترجمه می‌کند: «بزرگ از چنین رفتار ممنوع خواهند شد.» چه کسانی را افلاطون می‌خواهد سرکوب کند؟ به اعتقاد من، «جماعت کثیری» که قریحه‌ها یا «طبایع» محدود یا نارسایشان در اینجا به وسیله افلاطون محکوم می‌شود، از نظر فلاسفه همان «جماعت کثیری» هستند که «طبایعشان ناقص و ناتمام است» و در جمهوری، ۴۹۵d، به آنها اشاره شده است، و همچنین همان «جماعت کثیر» فلسفه پیشگانی^۱ که «بدمنشی آنان حتمی است» و در ۴۸۹e (و نیز ۴۹۱a - ۴۹۰e) مورد اشاره قرار گرفته‌اند. رجوع کنید به یادداشتهای ۴۷ و ۵۶ و ۵۹ در همین فصل و یادداشت ۲۳، فصل پنجم. بنابراین، حمله از یک سو متوجه سیاستمداران «بیسواد» دموکرات است و، از سوی دیگر، متوجه آنتیستنس نیمه تراکیایی^۲، یعنی همان فیلسوف «حرامزاده»^۳ بیسواد طرفدار مساوات، رجوع کنید به یادداشت ۴۷.

۴۵. کانت، صلح جاوید، متمم دوم.^۴ تأکید بر کلمات از من است

۱. professed philosophers یا به اعتبار دیگر، متظاهران به فلسفه و متفلسفان. (مترجم)

۲. تراکیا یا تراکیه ناحیه‌ای است شامل قسمت اروپایی ترکیه امروزی و بخشی از شمال خاوری یونان و جنوب بلغارستان. (مترجم)

۳. bastard. این واژه در انگلیسی به معنای «نااصل» و «فرومایه» نیز هست. (مترجم)

4. Kant, *Werke*, ed. Cassirer, 1914, Vol. VI, 456.

و قطعه را بتلخیص نقل کرده‌ام. («تصاحب قدرت» ممکن است کنایه‌ای باشد به فردریک کبیر.)

۴۶. رجوع کنید فی‌المثل به گومپرتس، متفکران یونان (آلمانی، ج ۲، ص ۳۸۲) یا ترجمه لیندزی از جمهوری. (برای آگاهی از انتقادی که از این تعبیر شده‌است، رجوع کنید به یادداشت ۵۰ در همین فصل).

۴۷. باید اذعان کرد که مسأله ناشی از نگرش افلاطون نسبت به آنتیستنس مسأله‌ای بسیار نظری است، زیرا آنچه از منابع درجه اول درباره او می‌دانیم بسیار اندک است. حتی روایت قدیم رواقی دایر بر اینکه مکتب یا نهضت کلی از آنتیستنس منشأ می‌گرفت، اکنون غالباً محل شک و سؤال است^۱، هر چند شاید بدون دلایل کافی (رجوع کنید به بررسی فریتس^۲ درباره کتاب دادلی). با توجه به آنچه بخصوص بر پایه سخنان ارسطو درباره آنتیستنس می‌دانیم، به نظر من احتمال وجود کنایات متعدد به او در نوشته‌های افلاطون بسیار قوی است. سوای افلاطون، آنتیستنس یگانه شخص از حلقه یاران نزدیک سقراط بود که در آتن فلسفه تدریس می‌کرد و همین واقعیت بتهنایی جستجو برای یافتن اینگونه کنایات را در آثار افلاطون توجیه می‌کند. به نظر من، نمودار این کنایه‌ها، سلسله حمله‌هایی است که در نوشته‌های افلاطون وجود دارد و نخستین بار دوملر^۳ به آن اشاره کرد (بخصوص در جمهوری، ۴۹۵d/e) (رجوع کنید به یادداشت ۵۶ در همین فصل) و جمهوری، ۵۳۵e، و سوفسطائی، ۲۵۱b-c). بین این قطعه‌ها و حمله‌های تحقیرآمیز ارسطو به آنتیستنس، شباهت قطعی وجود دارد (یا لاقلاً به نظر من چنین می‌رسد). ارسطو از آنتیستنس نام می‌برد و او را مردی ساده لوح می‌خواند و درباره «مردم پیسوادی از قبیل پیروان آنتیستنس» گفتگو می‌کند (بسنجید با یادداشت ۵۴، فصل یازدهم). افلاطون نیز در قطعه‌های یاد شده به همین بیان صحبت می‌کند، منتها با لحن تندتر. نخستین قطعه منظور نظر من، در رساله

۱. رجوع کنید فی‌المثل به دو کتاب زیر:

G. C. Field, *Plato*, 1930.

D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, 1937.

2. Kurt von Fritz in *Mind*, Vol. 47, p. 390

3. F. Duemmler

سوفسطائی است (۲۵۱b) که مطابقت بسیار نزدیک دارد با قطعه اول ارسطو. در مورد آن دو قطعه دیگر که از جمهوری ذکر کردم، در روایت است که آنتیستنس «حرامزاده» و مادرش از مردم بربر تراکیه بود و خود وی در آتن در مدرسه‌ای مخصوص «حرامزادگان» درس می‌داد. حمله‌ای که در جمهوری، ۵۳۵e، شده است بقدری دارای جنبه خصوصی است که حتماً می‌بایست مقصود، شخص خاصی باشد. در آنجا افلاطون از مردمی سخن به میان می‌آورد که «بتفنن به فلسفه می‌پردازند بی آنکه احساس کنند شایستگی ندارند و این احساس مانعشان شود» و می‌گوید «فرو دست‌زادگان باید از این کار ممنوع شوند». او چنین کسان را در عشقشان به کار و تفریح، «نامتوازن» (یا «کج» یا «لنگ») می‌نامد. بعد سخنش بیشتر لحن خصوصی پیدا می‌کند و به شخصی کنایه می‌زند که دارای «نفس افلیج» است و گرچه مانند دیگر پیروان سقراط به حقیقت عشق می‌ورزد، اما نمی‌تواند به آن برسد زیرا (شاید به علت آنکه نظریه مثل را نمی‌پذیرد) در «نادانی غوطه می‌خورد». افلاطون به مردم شهر هشدار می‌دهد که به چنین «حرامزادگان لنگ» اعتماد نکنند. این حمله بیقین دارای جنبه شخصی است و تصور می‌کنم هدف آن احتمالاً آنتیستنس باشد. تاخت و تازی است به منتها درجه خشن ولی در وسط آن اذعان می‌شود که دشمن عاشق حقیقت است و به همین دلیل، به نظر من، منظور، آنتیستنس است. اگر در این قطعه مقصود آنتیستنس باشد، به ظن بسیار قوی در قطعه دیگر نیز (جمهوری، ۴۹۵d/e) منظور اوست. در قطعه اخیر نیز باز افلاطون دشمن را دارای نفس و جسمی معیوب و افلیج وصف می‌کند و بتأکید می‌گوید که شخصی که هدف خوارداشت اوست، با اینکه آرزو دارد فیلسوف شود، آنقدر از لحاظ اخلاقی فاسد است که حتی از عملی خفت‌آور (یا «کاسبارانه» - رجوع شود به یادداشت ۴، فصل یازدهم) مانند کار یدی هم ننگ ندارد. مطابق آنچه ما از آنتیستنس اطلاع داریم، او نه تنها کار یدی را توصیه می‌کرد و بسیار محترم می‌داشت، بلکه خود نیز به این سفارش عمل می‌کرد^۱ و این دلیل قوی دیگری است که غرض

۱. در مورد نگرش سقراط نسبت به کار یدی، رجوع کنید به:

Xenophon, *Mem.*, II, 7, 10.

از شخص دارای نفس افلیج، هم او بوده است.

اتفاقاً در همین قطعه از جمهوری (۴۹۵d)، اشاره‌ای دیده می‌شود به «جماعت کثیری که طبایعشان ناقص و ناتمام است» و، با وجود این، آرزو دارند در فلسفه دست پیدا کنند. این اشاره ظاهراً برمی‌گردد به همان «طبایع کثیر» (و به قول ارسطو «پیروان آنتیستنس») که افلاطون در جمهوری (۴۷۳c-e) سرکوبشان را طلب می‌کند (رجوع کنید به یادداشت ۴۴ در همین فصل). بسنجید همچنین با جمهوری، ۴۸۹e، که در یادداشت‌های ۵۹ و ۵۶ در همین فصل به آن اشاره شده است.

۴۸. بر اساس کتاب سیسرون، دربارهٔ طبیعت خدایان^۱، و نوشته فیلودموس، دربارهٔ دینداری^۲، می‌دانیم که آنتیستنس معتقد به یک خدا و یکتاپرست بود و یکتاپرستی خویش را به این صورت بیان می‌کرد که «بر حسب طبیعت» - یعنی به حکم حقیقت - خدا فقط یکی است، منتها «عرف می‌گوید» که خدایان بسیار وجود دارند. این بیان نشان می‌دهد که ذهن او متوجه تقابل بین طبیعت و عرف بوده است - تقابلی که در ذهن یکی از شاگردان سابق مکتب گورگیاس و فردی از معاصران آلکیداماس و لوکوفرون، یقیناً با تسادی طلبی ارتباط داشته است (رجوع کنید به یادداشت ۱۳، فصل پنجم).

البته این امر بخودی خود کافی برای احراز این نتیجه نیست که آنتیستنس نیمه بربر، معتقد به برادری یونانیان و بربرها بوده است. اما احتمال چنین اعتقادی از سوی او به نظر من بسیار زیاد است.

تارن در نوشته خود زیر عنوان اسکندر کبیر و اتحاد نوع بشر، سعی کرده نشان دهد که ریشه تصور اتحاد بشر لااقل به اسکندر کبیر می‌رسد (رجوع کنید به یادداشت ۱۳ (۲)، فصل پنجم)، و زمانی من تصور می‌کردم که او در این کوشش موفق شده است. به گمان من، با استدلالی بسیار مشابه، ریشه این تصور را می‌توان باز هم دورتر، در دیوگنس و آنتیستنس و حتی سقراط و نسل کبیر عصر پریکلس جستجو کرد (رجوع کنید به یادداشت ۲۷ و متن، فصل دهم). حتی بدون در نظر گرفتن شواهد مفصلتر، چنین چیزی بسیار محتمل می‌نماید، زیرا می‌توان انتظار داشت

1. Cicero, *De Natura Deorum*

2. Philodemus, *De Pietate*.

که تصورات جهان میهنی، به عنوان نتیجه فرعی گرایشهای امپراتوری طلبانه ظهور کند، مانند گرایشهایی که در عصر پریکلس وجود داشت (رجوع کنید به جمهودی، ۴۹۴c/d، که در یادداشت ۵۰ (۵) در همین فصل به آن اشاره شده است و آلکیپیادس ادل، ۱۰۵b، به بعد. و همچنین متن مربوط به یادداشتهای ۹ تا ۲۲ و ۳۶ و ۴۷، فصل دهم). احتمال این امر خاصه وقتی بیشتر می شود که بعضی تمایلات تساوی طلبانه نیز وجود داشته باشد. قصد من دست کم گرفتن و بی اهمیت جلوه دادن کارهای اسکندر نیست ولی تصویری که تارن به او نسبت می دهد به نظر من صورت احیا شده بهترین اندیشه هایی است که در دوره امپراتوری طلبی آتن در سده پنجم [پیش از میلاد] وجود داشت. رجوع کنید همچنین به ضمیمه ۳ در پایان این مجلد.

اکنون پردازیم به جزئیات. نخست باید بگویم که، بر طبق شواهد قوی، لااقل از همان زمان افلاطون (و ارسطو) بوضوح دیده می شد که مسأله تساوی طلبی با دو فرق بسیار مشابه مرتبط است: از سویی، فرق میان یونانیان و بربرها، و از سوی دیگر، فرق بین خواجگان (یا آزاد مردان) و بندگان (در این مورد رجوع کنید به یادداشت ۱۳، فصل پنجم). همچنین شواهد بسیار قوی در دست است که در قرن پنجم [پیش از میلاد]، نهضت ضد برده داری در آتن فقط به عده ای انگشت شمار از خردورزان، مانند اتوریپیدس و آلكیداماس و لوکوفرون و آنتیفون و هیپاس و دیگران، محدود نمی شد بلکه در عمل موفقیت شایان پیدا کرده بود. دشمنان دموکراسی آتن - بخصوص «الیکارک پیر» و افلاطون و ارسطو - همه در گزارشهایی که بجا گذاشته اند در این باره همدستانند (بسنجید با یادداشتهای ۱۷ و ۱۸ و ۲۹، فصل چهارم، و یادداشت ۳۶، فصل دهم).

تصدیق می کنم که وجود گرایشهای جهان میهنی بر شواهد قلیل متکی است. ولی اگر این شواهد در پرتو ملاحظات بالا در نظر گرفته شود، به اعتقاد من، نسبتاً قوی خواهد نمود، به شرط آنکه حمله های دشمنان نهضت یاد شده را نیز در دایره شواهد بشمار آوریم. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم اهمیت واقعی نهضت بشر دوستی را درست ارزیابی

کنیم، باید حمله‌های «الیکارک‌پیر» و افلاطون و ارسطو را نیز کاملاً بحساب بگیریم. «الیکارک‌پیر» (۷، ۲)، آتن را به‌سبب شیوه زندگی جهان‌میهنی و التقاطی^۱ آن مورد تعرض قرار می‌دهد. حملات افلاطون به گرایشهای جهان‌میهنی و تمایلات مشابه، چندان فراوان نیست ولی، با وجود این، بخصوص از نظر ما ارزشمند است. (منظورم قطعه‌هایی است مانند جمهوری، ۵۶۳a - ۵۶۲c، که در آن گفته می‌شود: «شهروندان و بیگانگان مقیم و خارجی‌ان همه هم‌تراز و برابرند.» این قطعه باید مقایسه شود با شرح طنزآمیزی که در هنکسنومی، ۲۴۵c-d، آمده است و افلاطون در آن به تعریض و کنایه و نیش‌خند آتن را به‌سبب کینه همیشگی نسبت به بربرها مورد ستایش قرار می‌دهد. رجوع کنید همچنین به جمهوری، ۴۹۴c/d. قطعه ۴۷۱c - ۴۶۹b جمهوری نیز باید با توجه به همین ملاحظات در نظر گرفته شود. رجوع کنید همچنین به اواخر یادداشت ۱۹، فصل ششم.) صرف نظر از اینکه آیا تارن درباره اسکندر درست می‌گوید یا نه، حق مطلب را در خصوص سخنگویان این نهضت سده پنجم [پیش از میلاد] - فی‌المثل آنتیفون^۲ یا ائوریپیدس یا هیپساس یا دموکریتوس^۳ یا دیوگنس^۴ یا آنتیس‌تنس - کاملاً آدا نمی‌کند. من تصور نمی‌کنم آنتیفون فقط می‌خواست خویشاوندی آدمیان را از جهت زیست‌شناختی مورد تأکید قرار دهد، زیرا او بدون شك يك مصلح اجتماعی بود و طبیعت در نزد وی به معنای حقیقت بود. بنابراین، به نظر من تقریباً قطعی است که او تمایز میان یونانیان و بربرها را به‌سبب ساختگی بودن آن مورد حمله قرار می‌داد. ائوریپیدس در قطعه‌ای می‌گوید که همانگونه که عقاب پهنه هوا را می‌پیماید، بزرگ‌زاده صحنه جهان را می‌نوردد. تارن در این باره اظهار نظر می‌کند که «او [یعنی ائوریپیدس] می‌دانست که همان عقاب هم بر صخره‌ای آشیانه دارد.» این اظهار نظر، حق قطعه مورد بحث را به‌تمام آدا نمی‌کند، زیرا برای اینکه کسی جهان‌میهن باشد، لازم

1. eclectic

۲. رجوع کنید به نوشته تارن، ص ۱۴۹، یادداشت ۶.
۳. رجوع کنید به یادداشت ۲۹، فصل دهم.
۴. رجوع کنید به نوشته تارن، ص ۱۵۰، یادداشت ۱۲.

نیست خانه دائمیش را رها کند. هنگامی که از دیوگنس پرسیدند «اهل کجایی؟» پاسخ داد: «من جهان-میهنم»، یعنی شهروند سراسر جهان. با توجه به آنچه اندکی پیش گفته شد، نمی‌فهمم چرا باید این پاسخ، پاسخی صرفاً «منفی» تلقی شود، خصوصاً با توجه به اینکه نظیر این جواب از سقراط نیز نقل شده است که پاسخ داده بود: «من اهل همه جهانم» و همچنین از دموکریتوس که گفته بود: «مرد حکیم متعلق به همه کشورهایست زیرا سراسر جهان، سرای نفوس عالیه است». (رجوع کنید به دیلس (۵)، قطعه ۲۴۷. دیلس و تارن در صحت انتساب این گفته شک کرده‌اند.)

یکتاپرستی آنتیستنس نیز باید در پرتو همین شواهد در نظر گرفته شود. شک نیست که این یکتاپرستی از قبیل یکتاپرستی یهود، یعنی از نوع قبیله پرستانه و انحصارطلبانه وحدانیت نبود. (اگر این داستان راست باشد^۱ که آنتیستنس در کونوسارگس^۲ یا مدرسه مخصوص «حرامزادگان» درس می‌گفت، او می‌بایست بعد چنین کاری کرده باشد تا بر تبار بربر و مختلط خود بیشتر تکیه کند.) مسلماً تارن درست می‌گوید که یکتاپرستی اسکندر با تصور او درباره وحدت بشر مرتبط بود (ص ۱۴۵). ولی این حکم در مورد تصورات کلیان نیز صدق می‌کند که به عقیده من از آنتیستنس و، به وسیله او، از سقراط متأثر بودند (رجوع کنید به یادداشت پیشین). شواهدی را که سیسرون^۳ و اپیکتوس^۴ عرضه کرده‌اند، بسنجید با آنچه دیوگنس لائرتیوس^۵ می‌گوید. همچنین آنچه را در گودگیاس^۶، ۴۹۲c، آمده است مقایسه کنید با گفته‌های دیوگنس لائرتیوس^۶. نیز رجوع کنید به

1. *Diog. Laert.*, VI, 13. 2. *Cynosarges* 3. *Cicero, Tuscul*, V, 37.
۴. رجوع کنید به: Epictetus, I, 9, 1 [اپیکتوس از فیلسوفان رواقی

بود که در قرن اول میلادی می‌زیست. (مترجم)]

۵. رجوع کنید به: *Diog. Laert.*, VI, 2, 63-71. [دیوگنس لائرتیوس، عقاید نگار و زندگینامه‌نویسی بود که در قرن سوم میلادی می‌زیست. مجموع آثارش به ده کتاب می‌رسد که از منابع مهم و گاهی تنها مأخذ درباره نظریات فیلسوفان قدیم است. این دیوگنس را نباید با دیوگنس یا دیوجانس کلیبی اشتباه کرد که از حکمای قرن چهارم پیش از میلاد یونان بود و در این کتاب بکرات به او اشاره شده است. (مترجم)]

6. *Diog. Laert.*, VI, 105.

اپیکتوس^۱.

با توجه به جمیع این ملاحظات، زمانی چنین بنظر می‌رسید که بعید نیست، چنانکه روایت شده‌است، اسکندر برآستی از اندیشه‌های دیوگنس و مآلاً از سنت تساوی‌طلبی الهام گرفته باشد. اما با در نظر گرفتن انتقادات بادیان^۲ از تارن، اکنون بیشتر به رد ادعای تارن تمایل پیدا کرده‌ام، ولی البته از نظریات خودم دربارهٔ نهضت قرن پنجم [پیش از میلاد] دست برنداشته‌ام.

۴۹. جمهوری، ۴۷۱c - ۴۶۹b، بویژه ۴۷۰b-d و ۴۶۹b/c. در اینجا نشانه‌هایی می‌بینیم از اینکه کل اخلاقی^۳ تازه‌ای جامع‌تر از شهر وارد بحث می‌شود، یعنی وحدت هلنیها از لحاظ برتری (رجوع کنید به یادداشت بعد). چنانکه می‌توان انتظار داشت، افلاطون به بسط این نکته با ذکر جزئیات می‌پردازد (رجوع کنید به یادداشت بعد، قسمت ۱ (ب)). *

(کورنفرد در جمع‌بندی این قطعه بحق می‌گوید: که افلاطون «هیچ عاطفهٔ بشردوستانه‌ای بروز نمی‌دهد که به جایی فراتر از مرزهای یونان زمین گسترش پیدا کند.»)*

۵۰. در این یادداشت دلایل بیشتری گردآوری شده که با تعبیر قطعه ۴۷۳c جمهوری و مسألهٔ بشردوستی افلاطون مرتبط است. از همکارم پروفیسور ه. د. برادهد^۴ سپاسگزارم که با انتقاداتش مرا در تکمیل و روشن کردن استدلالهایم یاری داد.

(۱) یکی از موضوعهائی که افلاطون به‌طور معمول به آن می‌پردازد، تقابل بین فرد است و کل (یعنی مدینه یا شهر) و مقایسهٔ این دو (رجوع کنید به سخنانی که در مورد روش‌شناسی در جمهوری آمده‌است (۳۶۸e، ۴۴۵c، ۵۷۷c) و نیز یادداشت ۳۲، فصل پنجم). آوردن کل جدیدی - یعنی نوع بشر - حتی جامع‌تر از شهر، مهمترین گامی است که یکی از اصحاب اصالت کل می‌تواند بردارد. چنین گامی نیازمند است به (الف) تمهید مقدمه و (ب) بسط و تفصیل. (الف) به جای مقدمه، همان

1. Epictetus, III, 22 & 24.

2. E. Badian in *Historia*, 7, 1958, pp. 425 ff.

3. ethical whole

4. *The Republic of Plato*, 1941, p. 165.

5. H. D. Broadhead

قطعه‌ای می‌آید که بالاتر ذکر آن گذشت، در باب تقابل بین یونانیان و بربرها (جمهودی، ۴۷۱c - ۴۶۹b). (ب) به جای بسط و تفصیل (اگر بتوان چیزی یافت) اصطلاح مبهم «نژاد آدمی» حذف می‌شود. نخست، بلافاصله در ادامه قطعه کلیدی مورد بحث درباره شاه فیلسوف (۴۷۳d/e)، اصطلاح مشکوک یاد شده به صورت سرجمع تمامی گفتار، شرح و بسط داده می‌شود. در این شرح و بسط، تقابل معمول بین شهر و فرد جای تقابل بین شهر و نژاد آدمی را می‌گیرد و این عبارت می‌آید: «هیچ طرز حکومت دیگری نمی‌تواند، نه در امور خصوصی و نه در امور شهر، حالت خوشدلی ایجاد کند.» دوم، قطعه کلیدی مورد بحث (یعنی جمهودی، ۴۷۳d/e) در شش مورد تکرار یا به وجه دیگری بیان می‌شود^۱ و اگر این موارد را تحلیل کنیم، باز به همان نتیجه می‌رسیم. در دو مورد (۴۸۷e و ۵۰۰e)، فقط شهر ذکر شده است؛ در بقیه، تقابلی که افلاطون معمولاً برقرار می‌کند - یعنی بین شهر و فرد - جای تقابل بین شهر و نژاد آدمی را می‌گیرد. دیگر هیچ جا کنایه‌ای به این تصور متناسب به افلاطون وجود ندارد که دانش‌سالاری ممکن است نجات‌بخش باشد و نه تنها شهرها بلکه نوع بشر را از درد و رنج برهاند. با توجه به این ملاحظات، روشن است که در تمام این موارد هنوز فقط همان تقابل معمول در ذهن افلاطون باقی است، احتمالاً بدین مفهوم که تنها دانش‌سالاری می‌تواند خوشبختی - و سکون ایزدی - هر دولت و فرد شهروندان و اخلاف آنان را تأمین کند و، در غیر این صورت، تخم شر - یعنی شر انحطاط - در ایشان رویان خواهد شد. (البته باقی بودن این تقابل در ذهن افلاطون بدین معنا نبود که او می‌خواست در این زمینه اهمیت ویژه‌ای به آن ببخشد.)

(۲) صفت «انسانی» ([به یونانی] *anthropinos*) معمولاً به وسیله افلاطون یا در تقابل با «ایزدی» استعمال می‌شود (و بنابراین، گاه به مفهومی اندکی تحقیری، خصوصاً اگر بنا باشد نقص و نارسایی معرفت یا

۱. این شش مورد عبارتند از: ۴۸۷e و ۴۹۹b و ۵۰۰e و ۵۰۱e و ۵۳۶a-b (که پائینتر در یادداشت ۵۲ در آن بحث شده است) و ۵۴۵d/e که صورت جمع‌بندی دارد و نیز ۵۴۱b که حاوی فکری است که بعد بوجود آمده است.

صناعت انسانی مورد تأکید قرار گیرد^۱، یا به مفهوم جانورشناختی^۲ در تقابل یا در رابطه با جانوران، مثلاً عقاب، هیچ جا، به استثنای رسایل اولیه سقراطی^۳، ندیده‌ام که این صفت (یا اصطلاح «انسان») به مفهوم بشردوستانه بکار رود و حاکی از چیزی باشد بالاتر از تمایزات ملی یا نژادی یا طبقاتی. حتی استعمال آن به مفهوم «روانی» یا «ذهنی» نیز نادر است (منظورم مثلاً کاربرد آن در موضعی است از قبیل قطعه ۷۳۷b در قوانین: «این حماقت از نظر انسانی غیرممکن است»). نظریات ملیت‌گرایانه افراطی فیخته و اشننگلر که در متن مربوط به یادداشت ۷۹ در فصل دوازدهم نقل شده‌است، مبین کاربرد افلاطونی صفت «انسانی» است و بر مقوله جانورشناسی بیش از مقوله اخلاق دلالت می‌کند. چند قطعه از آثار افلاطون که شاهد استعمال این واژه به این مفهوم و مفاهیم مشابه است، بدین شرح است: جمهوری، ۳۶۵d، ۴۸۶a، ۴۵۹b/c، ۵۱۴b، ۵۲۲c، ۶۰۶e (که در آن هر به‌عنوان راهنما در امور انسانی، در تقابل قرار داده می‌شود با کسی که در ستایش و نیایش ایزدان سرود می‌سراید) و جمهوری، ۶۲۰b. فایدون، ۸۲b. کراتیلوس، ۳۹۲b. پائانیس، ۱۳۴e. ثئی‌تئوس، ۱۰۷b. کریتون، ۴۶e. پرداگوداس، ۳۴۴c. مرد سیاسی، ۲۷۴b (که در آن، شبان رمة انسانی، یکی از خدایان است نه انسان). قوانین، ۶۷۳b، ۶۸۸d، ۷۳۷d (قطعه ۸۹۰b شاهد دیگری است بر مفهوم تحقیری اصطلاح: ظاهر آ «انسانها» تقریباً معادل است با «بسیاران»).

(۳) راست است که افلاطون وجود يك صودت یا مثال آدمی را مسلم می‌شمارد، ولی خطاست که کسی فکر کند این مثال، نمودگار آن

۱. رجوع کنید به: کیمائوس، ۲۹c/d و ۷۷a یا سوفسطائی، ۲۶۶c و ۲۶۸d یا قوانین، ۶۹۱e و ۸۵۴a.

2. zoological

۳. در مورد تنها استثنای موجود، رجوع کنید به قسمت (۶) این یادداشت.

4. mental

۵. یا جماعت (the many). (مترجم)

چیزی است که جملگی آدمیان در آن شریکند. مثال آدمی، آرمان یا کمال مطلوب اشرافی يك «ابر یونانی» گردن فراز است و بر شالوده آن، نه ایمان به برادری آدمیان، بلکه اعتقاد به سلسله مراتب «طبایع»، استوار است - طبایعی که ممکن است بر حسب شباهت بیشتر یا کمتر به اصل، یعنی نخست‌نای دیرین نژاد آدمی، خواجه وار باشند یا بنده وار. (یونانیان بیش از هر نژاد دیگری به این اصل شبیهند). بدین سان، «خدایان فقط عده‌ای اندك شمار از آدمیان را با خود در هوش و عقل شریک می‌کنند» (تیمائوس، ۵۱e)؛ بسنجید همچنین با آنچه از ارسطو در یادداشت ۳، فصل یازدهم، آمده است).

(۴) «مدینه آسمانی» (جمهوری، ۵۹۲b) و شهروندان آن، چنانکه ادام بحق تذکر می‌دهد، یونانی نیستند؛ اما بر خلاف آنچه او تصور می‌کند، این استلزاماً بدان معنا نیست که به «بشریت» تعلق دارند. شهروندان «مدینه آسمانی»، «فوق استثنایی» و «ابریونانی» اند («برتر» از آن شهر یونانی که در ۴۷۰e ذکر آن آمده است) و بیش از همه از بربرها فاصله دارند. (این سخن مستلزم آن نیست که مدینه آسمانی - مانند مدینه صورت فلکی اسد یا صور فلکی دیگر - احتمالاً منشأ شرقی نداشته باشد).

(۵) سرانجام باید یادآور شد که قطعه ۴۹۹c/d، همانطور که فرق بین گذشته و اکنون و آینده را بهم نمی‌زند، فرق میان یونانیان و بربرها را نیز پس نمی‌گیرد. سعی افلاطون بر این است که عمومیتی را که در مورد زمان و مکان برقرار کرده است به قویترین وجه بیان کند و بگوید «اگر در هر زمان یا در هر جا [و می‌توان افزود: حتی در جای بغایت مستبعدی مانند سرزمین بربرها] چنین اتفاقی بیفتد، آن وقت...» در قطعه ۴۹۴c/d جمهوری نیز احساسی مشابه، منتها قویتر، بیان شده است درباره مواجهه با چیزی که کم مانده به حد مزخرفات کفرآمیز برسد. منشأ این احساس، امید آلکیبیادس به ایجاد قلمرو عالمگیر یونانیان و بیگانگان است. (من نیز با آنچه فیلد^۱ و تارن^۲ گفته‌اند موافقم).

حاصل کلام اینکه جز عناد نسبت به فکر بشردوستانه اتحاد نوع بشر،

1. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, p. 130, note 1.

۲. رجوع کنید به یادداشت ۱۳ (۲)، فصل پنجم.

من چیزی نمی‌بینم که از تمایزات نژادی و طبقاتی بالاتر برود و معتقدم کسانی که چیزی به‌عکس این می‌بینند، از افلاطون آرمان‌سازی می‌کنند^۱ و متوجه نیستند که هواداری ضد بشردوستانه او از خواص و حذف دیگران، مرتبط با نظریه مثلث است. رجوع کنید همچنین به یادداشت‌های ۵۱ و ۵۲ و ۵۷ در همین فصل.

* (۶) تا جایی که می‌دانم، تنها يك استثنای حقیقی وجود دارد و آن قطعه‌ای است که با هرچه گفتیم در تضاد فاحش است. قطعه مذکور (ثای‌تتوس، ۱۷۴e) به قصد نشان‌دادن بلندنظری و عام‌نگری فیلسوف نوشته شده‌است و در آن می‌خوانیم: «همه‌کس نیاکان بیشمار داشته‌است و در میان آنان، توانگر و تنگدست و شاه و برده و یونانی و بربر نیز بوده است.» تقابل بین خواجه و بنده و یونانی و بربر در اینجا نیز بتوازی برقرار است و نظریه‌هایی را بیادمی‌آورد که افلاطون با همه آنها سر مخالفت داشته‌است. ولی از این نکته که بگذریم، نمی‌دانم این قطعه جالب خاطر و مسلماً بشردوستانه را چگونه با دیگر عقاید افلاطون وفق دهیم. شاید این هم، مانند بسیاری مطالب در گودگیاس، سقراطی است و ثای‌تتوس (بر خلاف فرض معمول) پیش از جمهوری نوشته شده‌است. رجوع کنید همچنین به ضمیمه ۲ در پایان این مجلد.*

۵۱. به عقیده من، این کنایه برمی‌گردد به دو موضوع در داستان عدد که در آنها افلاطون وقتی می‌گوید «نژاد خودتان»، مقصودش نژاد آدمی است: یکی جایی که می‌گوید «در مورد نژاد خودتان»^۲ و دیگری هنگامی که از «آزمودن فلزات در نژادهای خود شما»^۳ گفتگو می‌کند. بسنجید همچنین با دلایلی که در یادداشت ۵۲ اقامه شده‌است درباره «پل» میان دو قطعه: یکی، قطعه کلیدی شاه فیلسوف و دوم، داستان عدد.

۵۲. جمهوری، ۵۴۶d/e به بعد. قطعه‌ای که در اینجا آورده‌ایم بخشی از داستان عدد و هبوط آدمی است (۵۴۶a - ۵۴۷a) که در متن

۱. رجوع کنید به یادداشت ۳ و متن، فصل ششم.

۲. رجوع کنید به ۵۴۶a/b و یادداشت ۳۹، فصل پنجم، و متن.

۳. رجوع کنید به ۵۴۶ d/e و یادداشت‌های ۳۹ و ۴۰، فصل پنجم، و قطعه بعد.

مربوط به یادداشتهای ۳۹ و ۴۰، فصل پنجم، نقل شده است. رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۱۳ و ۴۳ در همین فصل. ادعای من^۱ دایر بر اینکه قطعه کلیدی شاه فیلسوف^۲ خبر از داستان آینده عدد می دهد، با مشاهده این امر تقویت می شود که بین این دو قطعه، باصطلاح، «پلی» وجود دارد. قطعه ۵۳۶a/b جمهوری بیگمان خبر از داستان عدد می دهد. این قطعه، از سوی دیگر ممکن است عکس^۳ قطعه شاه فیلسوف نامیده شود (و بنابراین، بیان دیگری از آن قطعه بوجهی متفاوت باشد)، زیرا آنچه می خواهد بگوید این است که اگر اشخاص غلط به فرمانروایی برگزیده شوند، لزوماً بدترین عواقب پدید خواهد آمد. قسمت پایانی قطعه، مستقیماً یادآور داستان موج عظیم است چه در آن آمده است: «اگر کسانی را از نوع دیگر برگزینیم... باعث شده ایم که موج عظیم دیگری از خنده بر سر فلسفه فرو بریزد.» قطعه مورد بحث، از انتهای ۴۷۳c-e شروع می کند و، در جهت عکس، به آغاز آن می رسد. یادآوری موج، به عقیده من، نشانه آن است که افلاطون متوجه این خصلت بوده است و بدین وسیله خواسته نشان دهد که اگر اندرزی که در قطعه شاه فیلسوف داده شده است به غفلت سپرده شود، چه اتفاق خواهد افتاد. این قطعه «عکس» - یعنی ۵۳۶a/b - ممکن است پلی توصیف شود میان «قطعه کلیدی [شاه فیلسوف]» (۴۷۳e) و «قطعه [داستان] عدد» (۵۴۶a)، زیرا حاوی اشارات روشن به نژادپرستی است و خبر از قطعه ای در آینده می دهد (۵۴۶d) در زمینه همین موضوعی که این یادداشت در باره آن است. (این امر را می توان شاهد دیگری تلقی کرد بر اینکه وقتی افلاطون قطعه شاه فیلسوف را می نوشته، ذهنش متوجه نژادپرستی بوده است.) اکنون آغاز این قطعه «عکس» را در اینجا نقل می کنم (۵۳۶a/b): «باید میان حلالزاده و حرامزاده، بدقت فرق بگذاریم.

۱. رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت پیشین.

۲. جمهوری، ۴۷۳e. رجوع کنید به یادداشتهای ۴۴ و ۵۰ در همین فصل.

3. converse

۴. trueborn and bastard. چنانکه قبلاً نیز توضیح داده ایم، «اصیل» و

«نااصیل» یا «صحیح النسب» و «مجهول النسب» نیز می توان تعبیر کرد. (مترجم)

زیرا اگر فرد یا شهری نداند این قبیل امور را چگونه تلقی کند، معصومانه و از سر بیخبری، حرامزادگان نامتوازن (یا لنگ) را در هر مقامی - و احیاناً به عنوان دوست و حتی فرمانروا - به خدمت خواهد پذیرفت.» (بسنجید همچنین با یادداشت ۴۷ در همین فصل).

برای آگاهی از شبه توضیحی که در باره اشتغال خاطر افلاطون به امور مربوط به انحطاط نژاد و پرورش نسل داده شده است، رجوع کنید به متن یادداشتهای ۶ و ۷ و ۶۳، فصل دهم، در ارتباط با یادداشتهای ۳۹(۳) و ۴۰(۲)، فصل پنجم.

* در خصوص عبارت منقول در بند آینده متن درباره کودروس شهید، رجوع کنید به میهمانی، ۲۰۸d، که در فصل سوم، یادداشت ۴، به طور کاملتر نقل شده است. آیسلر می گوید: «کودروس» واژه ای ماقبل هلنی است به معنای «شاه». اگر چنین باشد، سنتی که می گوید نجای آتن «متعلق به خاک» بودند، رنگ بیشتری پیدا می کند. رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۱۱(۲) و ۵۲ در همین فصل و جهودی، ۳۶۸a و ۵۸۰b/c*.

۵۳. افلاطون (۱۹۰۸، ۱۹۱۴)، نوشته تیلر، ص ۱۲۲ به بعد. با این کلام تا همان حد موافقم که در متن نقل کرده ام. ولی صفت «میهن پرست» را از «آتنی» حذف کردم زیرا با نسبت دادن «میهن پرستی» به افلاطون به مفهومی که تیلر در نظر دارد، کاملاً موافق نیستم. در خصوص «میهن پرستی» افلاطون، رجوع کنید به متن مربوط به یادداشتهای ۱۴ تا ۱۸، فصل چهارم. در مورد اصطلاح «میهن پرستی» و «وضع پدری»، رجوع کنید به یادداشتهای ۲۳ تا ۲۶ و ۴۵، فصل دهم.

۵۴. جهودی، ۴۹۴b: «ولی آیا چنین شخصی از همان اوان کودکی در همه چیز اول نخواهد بود؟»

۵۵. جهودی، ۴۹۶c: «در باره مشخصه روحی خودم لازم نیست چیزی بگویم.»

۵۶. رجوع کنید به حواشی ادام بر جهودی: ۲۳ ۴۹۵d و ۴۹۵e۳۱، و نیز یادداشتهای ۴۷ و ۵۹ در همین فصل.

۵۷. جمهوری، ۴۹۶c-d. بسنجید با نامه هفتم، ۳۳۵d. (تصور نمی‌کنم حدس بارکر صائب باشد که درباره این قطعه می‌گوید: «ممکن است... فکر افلاطون متوجه کلیون باشد.» مسلماً این قطعه حاوی اشاره به آنتیس تنس نیست و هنگامی که این جمله‌ها نوشته می‌شد، دیوگنس که حتماً منظور نظر بارکر است، شهرتی نداشت؛ وانگهی افلاطون یقیناً حاضر نبود به این طرز درباره او قلمفرسایی کند.)

(۱) پیشتر در همین قطعه در جمهوری، کلام دیگری آمده‌است که امکان دارد راجع به‌خود افلاطون باشد. سخن از جرگه محدود شایستگان است و کسانی که به آن جرگه تعلق دارند. افلاطون به «شخصیتی والا گهر و تربیت شده» اشاره می‌کند که «گریخت و نجات یافت» (یا «تبعید شد و نجات یافت» - یعنی جان بدر برد از سرنوشتی که گریبان آلکیبیادس را گرفت، زیرا آلکیبیادس قربانی چاپلوسی شد و فلسفه سقراط را ترك کرد). ادام می‌گوید که «افلاطون تبعید نشد؛ ولی بخوبی احتمال دارد که فرار مریدان سقراط به‌مگارا پس از مرگ استاد، به‌عنوان نقطه عطفی در زندگی افلاطون در خاطر او زنده مانده باشد. بعید بنظر می‌رسد که قطعه مورد بحث راجع به دیون باشد، زیرا او هنگام تبعید در حدود چهل سال داشت و، بنابراین، از سنین بحرانی شباب گذشته بود. به‌اضافه، گذشته از اینکه افلاطون با نفی بلد دیون مخالفت ورزیده و کوشیده‌بود حکم تبعید او را باطل کند، مورد دیون (برخلاف خود افلاطون) شباهتی با مورد آلکیبیادس نداشت که از هم‌نشینان سقراط بود. ولی اگر فرض کنیم که قطعه مورد نظر به‌خود افلاطون برمی‌گردد، همین فرض را باید در مورد قطعه ۵۰۲a نیز بکنیم که می‌گوید: «کیست که شك کند پادشاهان یا اشراف نیز ممکن است فرزندان یا نواده‌ای پیدا کنند که فیلسوف مادرزاد باشد؟» ادامه این قطعه بقدری به قطعه پیشین شبیه است که بنظر می‌رسد هر دو راجع به همان «شخصیت والا گهر» باشند. این طرز تعبیر قطعه ۵۰۲a احتمالاً در نفس خویش درست است، زیرا باید بیاد بیاوریم که افلاطون همیشه به‌خاندان خود مباحثات می‌کرد.

از جمله یکبار هنگام ستایش پدر و برادرانش، آنها را «ایزدی» می‌خواند (جمهودی، ۳۶۸a؛ من با ادام موافق نیستم که این گفته را حمل بر طعن و طنز می‌کند؛ بسنجید با هیهمانی، ۲۰۸d، که در آن، دربارهٔ کودورس، نیای ادعایی افلاطون، و نیز اجدادش، پادشاهان قبیله‌ای آتیکا، سخن به میان می‌آید). اگر این تعبیر مورد قبول باشد، باید آن اشارهٔ دیگر نیز در قطعهٔ ۴۹۹b-c به همین چشم، یعنی به عنوان مقدمهٔ قطعهٔ ۵۰۲a، نگریسته شود، زیرا افلاطون نه تنها از اولاد کودورس، بلکه از اعقاب یکی از فرمانروایان بنام دروپیدس نیز بود و، بنابراین، اشارهٔ قطعهٔ اخیر به «فرمانروایان و شاهان و پسرانشان» کاملاً فراخور حال اوست. بدین ترتیب، معمای دیگری نیز حل می‌شود. غرضم قطعه‌های ۴۹۹b و ۵۰۲a است. اگر محال نباشد لااقل مشکل است که این قطعه‌ها را مداخله نسبت به دیونوسیوس کهن تلقی کنیم زیرا چنین تعبیری را نمی‌توان با حمله‌های شدید و خوشونتبار و حتی شخصی افلاطون به دیونوسیوس مهین وفق داد (۵۸۰ - ۵۷۲). توجه به این نکته مهم است که افلاطون در هر سه قطعه (۴۷۳d و ۴۹۹b و ۵۰۲a) دربارهٔ «سلسله‌ها» سخن می‌گوید و دربارهٔ سلطنت موروثی (که آن را در تقابل شدید با حکومت جابرانه قرار می‌دهد). از سوی دیگر، بر اساس نوشته‌های ارسطو^۲ می‌دانیم که مراد از «سلسله»، دودمانهای وابسته به الیگارشی است و غرض بیش از آنکه خانوادهٔ جباری مانند دیونوسیوس باشد همان چیزی است که ما امروزه خانوادهٔ اشرافی می‌خوانیم، از قبیل خانوادهٔ خود افلاطون. توکودیدس^۳ و کسنوفون^۴ نیز گفتهٔ ارسطو را تأیید می‌کنند. (مقصود از این استدلالها مخالفت با گفتهٔ ادام^۵ است.) رجوع کنید همچنین به یادداشت ۴، فصل سوم،

* (۲) در مرد سیاسی نیز قطعهٔ مهم دیگری دیده می‌شود که در آن

1. «dynasties»

۲. ارسطو، سیاست، ۱۲۹۲b ۲ و ۱۲۹۳a ۱۱. رجوع کنید همچنین به: E. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, p. 56.

3. Thucydides, IV, 78.

4. Xenophon, *Hellenica*, V, 4, 46.

۵. حاشیهٔ دوم بر ۴۹۹b ۱۳.

افلاطون بطرزی روشنگرانه به شخص خود اشاره می‌کند. در اینجا (۲۵۸a و ۲۹۲c) فرض بر این است که ویژگی اصلی دولتمرد شاهوار، دانش یا علم^۱ اوست. در نتیجه، باز دانش سالاری مطرح و مطالبه می‌شود: «تنها حکومت درست حکومتی است که در آن عالمان راستین فرمانروا باشند» (۲۹۳c). افلاطون ثابت می‌کند که «کسی که صاحب علم شاهواد است، خواه حکومت بکند یا نکند، باید چنانکه استدلال ما نشان داد، به پادشاهی برداشته شود» (۲۹۲c/۲۹۳a). افلاطون یقیناً مدعی بود که خود صاحب علم شاهواد است. پس این قطعه بدون شبهه بدین معناست که او خویشتن را مردی می‌دانست که «می‌بایست به پادشاهی برداشته شود». این قطعه بسیار روشنگر است و در هر کوششی برای تعبیر و تفسیر جمهوری باید بحساب گرفته شود. (علم شاهواد البته در اینجا نیز همان علم یک آموزگار و متخصص رمانتیک پرورش نسل طبقه سرور است. این طبقه باید بافت^۲ لازم را برای پوشاندن و بهم پیوستن دیگر طبقات فراهم آورد - یعنی بردگان و کارگران و محرران و دیگران که در ۲۸۹c درباره آنان بحث شده است. پس وظیفه علم شاهواد، «به هم بافتن»^۳ (یعنی درهم آمیختن) «منش خویشتن‌داران است با منش دلیران بهیاری فن شاهانه مملکت‌داری، و ایجاد یک زندگانی اجتماعی مشترک توأم با وحدت نظر و دوستی.» (رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۴۰(۲)، فصل پنجم، ۲۹، فصل چهارم، و ۳۴ در همین فصل.)*

۵۸. در قطعه‌ای معروف در فایدون (۸۹d)، سقراط نسبت به مردم گریزی^۴ یا تنفر از آدمیان هشدار می‌دهد (و مردم گریزی را با منطق گریزی^۵ یا بی‌اعتمادی به استدلال عقلی و منطقی مقایسه می‌کند). رجوع کنید به یادداشتهای ۲۸ و ۵۶، فصل دهم، و یادداشت ۹، فصل هفتم. نقل قول بعدی از جمهوری است (۴۸۹b/c) و ارتباط آن با قطعه پیشین آشکارتر خواهد شد اگر سراسر ۴۸۸ و ۴۸۹ در نظر گرفته شود، خصوصاً حمله ۴۸۹e به «جماعت کثیر» فلاسفه‌ای که بدمنشی و شرارتشان

1. knowledge or science

2. fabric

3. interweaving

4. misanthropy

۵. misology. «خردگریزی» هم می‌توان اصطلاح کرد. (مترجم)

حتمی است، یعنی همان «سیاران» یا «جماعت کثیر» و «طبایع ناقص و ناتمامی» که در یادداشتهای ۴۴ و ۴۷ این فصل، سرکوبشان مورد بحث قرار گرفت.

افلاطون روزگاری در این رؤیا بود که در مقام شاه فیلسوف قرار بگیرد و ناجی آتن بشود. در قوانین (۷۰۷c - ۷۰۴a) نشانه‌ای وجود دارد که، به عقیده من، حاکی از این امر است. افلاطون در آنجا به خطرات ناشی از دریا و دریانوردی و بازرگانی و امپراتوری طلبی اشاره می‌کند. (بسنجید با ارسطو، سیاست، ۱۳۲۷a - ۱۳۲۶b و یادداشتهای ۹ تا ۲۲ و ۳۶ و متن در فصل دهم.)

رجوع کنید بویژه به قوانین، ۷۰۴d، که در آن آمده است: «اگر قرار باشد شهر بر کرانه دریا بنا شود و دارای بندرگاههای طبیعی کافی باشد... نیازمند ناجی توانا و قانونگذاری فوق بشری خواهد بود تا به یاری او از اختلاف و انحطاط جان بدر ببرد.» آیا افلاطون می‌خواهد با این عبارات نشان دهد که ناکامی او در آتن به علت دشواریهای فوق بشری ناشی از وضع جغرافیایی محل بوده است؟ (مع‌هذا، با وجود همه نامرادیها و سرخوردگیها^۱، افلاطون هنوز معتقد به جلب یکی از جباران بود. بسنجید با قوانین، ۷۱۰c/d که در متن مربوط به یادداشت ۲۴، فصل چهارم، نقل شده است.)

۵۹. در جمهوری قطعه‌ای است^۲ که افلاطون در آن ابراز امیدواری می‌کند که «سیاران» پس از اینکه تمیز گذاشتن بین فیلسوف حقیقی و فیلسوف کاذب را یاد بگیرند (از کجا یاد بگیرند؟ مقصود جمهوری است؟)، تغییر عقیده بدهند و فیلسوفان را به فرمانروایی بپذیرند. جمله آخر این بند را مقایسه کنید با جمهوری، ۴۷۴a - ۴۷۳e و ۵۱۷a/b.

۶۰. گاهی آشکارا به اینگونه احلام اعتراف شده است. نیچه می‌نویسد: «در تئگاس^۳ افلاطون آمده است: 'اگر شدنی می‌بود، یکایک ما

۱. بسنجید با یادداشت ۲۵، فصل هفتم.

۲. از ۴۹۸d/e به بعد. بسنجید با یادداشت ۱۲، فصل نهم.

۳. Plato, *Theages*.

می‌خواست خداوندگار همه آدمیان شود - و بیش از هر چیز دوست می‌داشت خود خدا شود. این روح دوباره باید باز گردد.» (۱۹۱۱: معطوف به قدس^۱، چاپ ۱۹۱۱، کتاب چهارم، گزینه سخن^۲ ۹۵۸. اشاره به تنگنای ۱۲۶۸/۱۲۵۵ است.) درباره نظریات سیاسی نیچه نیاز نیست چیزی بگویم؛ اما هستند فیلسوفان دیگری، یعنی افلاطونیان، که با ساده دلی گوشه می‌زنند که اگر اتفاق خجسته‌ای روی می‌داد و یکی از پیروان افلاطون قدرت را در یکی از دولتهای امروز در دست می‌گرفت، می‌توانست به سوی آرمان افلاطونی حرکت کند و دست کم در پایان، امور در مقایسه با آغاز زمامداری وی، به کمال نزدیکتر می‌بود. یکی از آنان (ای.بی. تیلر) می‌نویسد (از سیاق عبارت شاید بتوان گفت که کنایه او به وضع انگلستان در ۱۹۳۹ است): «... کسانی که در يك حکومت 'الیگارشی' یا 'دموکراسی' سرشار از آرمانهای فیلسوفان افلاطونی بدینا بیایند و به برکت گردش میمون حوادث ببینند زمام بالاترین قدرت سیاسی را در دست دارند، یقین سعی خواهند کرد که دولت افلاطونی را از قوه به فعل در آورند، و حتی اگر به موفقیت تام نیز دست پیدا نکنند - و بسا که بکنند - دست کم در پایان، کشور در مقایسه با آغاز زمامداری ایشان، به آن نمونه نزدیکتر خواهد بود^۳». دلایلی که در فصل بعد اقامه شده، علیه چنین احلام رمانتیک است.

* در مقاله درخشان کلسن، زیر عنوان عشق افلاطونی^۴، این شهوت قدرت افلاطونی با ژرف نگری مورد تحلیل قرار گرفته است.*

۶۱. جمهوری، ۵۲۱c - ۵۲۰a. نقل قول از قطعه ۵۲۰d است.

۶۲. سنگ داکسونت بیرخت، نوشته جی.بی. استرن^۵.

1. F. Nietzsche, *The Will to Power*. 2. aphorism

3. A. E. Taylor, «The Decline and Fall of the State in Republic, VIII», *Mind*, N. S. 48, 1939, p. 31.

4. H. Kelsen, *The Platonic Love (The American Imago)*, Vol. III, 1942, pp. 1 ff). 5. G. B. Stern, *The Ugly Dachshund*, 1938.

فصل نهم

عباراتی که سرلوحه این فصل قرار داده شده، از ترجمه انگلیسی کتاب دوگار است.^۱ [آقای ابوالحسن نجفی لطف کردند و متن فرانسه این قطعه را با ترجمه خودشان که بمراتب از برگردان انگلیسی به‌اصل نزدیکتر است و بزودی به فارسی منتشر خواهد شد، در اختیار من گذاشتند. بنا به روش همیشگی نخواستم در آنچه پوپر از نویسندگان دیگر نقل کرده است تصرف کنم؛ ولی در اینجا برای مزید فایده، ترجمه آقای نجفی را نیز می‌آورم: «همه چیز باید خراب بشود. برای اینکه بتوانیم جهان پاکیزه‌تری بسازیم، اول باید تمدن ما یکسره نابود شود.» (مترجم)]

۱. وصف من از مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی بنظر می‌رسد با آنگونه مهندسی اجتماعی منطبق باشد که ایستمن در کتاب مادکسیسم آیا علم است؟ از آن طرفداری می‌کند؛ رجوع کنید خصوصاً به صفحه ۲۲ آن کتاب. به نظر من، عقاید ایستمن نمودار نوسان آونگ از اصالت تاریخ به مهندسی ناکجاآبادی است. ولی امکان دارد من اشتباه کرده باشم و مقصود حقیقی ایستمن بیشتر آن چیزی باشد که من اسمش را مهندسی تدریجی یا جزء بجزء گذاشته‌ام. برداشت راسکو پاونند از «مهندسی اجتماعی»، آشکارا دارای کیفیت «تدریجی یا جزء بجزء» است. بسنجید با یادداشت ۹، فصل سوم. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۱۸ (۳)، فصل پنجم.

۲. به اعتقاد من، از لحاظ اخلاقی هیچ تقارنی^۲ بین رنج و خوشی یا درد و لذت وجود ندارد. اصل «بیشترین خوشی» اصحاب اصالت سودمندی و اصل کانت دایر بر «بیشبرد خوشبختی دیگران»، هر دو (لااقل در صورتبندی) به نظر من از این لحاظ بخطا می‌روند، هرچند

1. Roger Martin du Gard, *Les Thibaults*, p. 575, English edition (Summer 1914, London, 1940). 2. symmetry

این نکته‌ای نیست که با استدلال قابل حل و فصل باشد. (در خصوص جنبه غیرعقلانی باورهای اخلاقی، رجوع کنید به یادداشت ۱۱ در همین فصل؛ در مورد جنبه عقلانی، رجوع کنید به قسمت ۲ و بویژه قسمت ۳ فصل بیست و چهارم.) به عقیده من (رجوع کنید به یادداشت ۶ (۲)، فصل پنجم)، اخلاق، ندای یاری طلبی محنت کشان را می‌پذیرد، ولی برای افزایش خوشی و خوشبختی کسی که به هر حال وضعیت خوب است، اینگونه توسل و استمداد بیمعناست. (انتقاد دیگر از ضابطه اصالت سودمندی که می‌گوید «لذت را به حداکثر برسانید» این است که در ضابطه مذکور، به عنوان اصل، درجاتی برای اندازه‌گیری لذت و درد فرض می‌شود که در آن، هر درجه از درد، درجه‌ای منفی از لذت بشمار می‌رود. ولی از لحاظ اخلاقی، لذت نمی‌تواند درد را تحت الشعاع قرار دهد، خاصه آنکه لذتی که يك شخص می‌برد نمی‌تواند از درد شخص دیگر ارزش و اهمیت بیشتری داشته باشد. به جای بیشترین خوشی برای بیشترین عده، باید قانع‌تر بود و کمترین رنج قابل اجتناب را برای همگان طلبید و، به اضافه، خواستار آن شد که رنجهای غیر قابل اجتناب - مانند رنج گرسنگی در ایام کمبود غیر قابل اجتناب مواد غذایی - تا حد امکان به طور برابر تقسیم شود.) این نظر درباره اخلاق، مشابهتی دارد با نظری که من در کتاب منطق اکتشاف علمی در باب روش‌شناسی علمی پیش نهاده‌ام. اگر در زمینه اخلاق، خواسته‌ایمان را نفیاً صورتبندی کنیم - یعنی به جای افزایش خوشی و خوشبختی، حذف رنج و محنت را خواستار شویم - وضع روشن‌تر می‌شود. به همین قیاس، سودمند است اگر وظیفه روش علمی را به جای حصول حقایق مسلم، حذف نظریه‌های کذب (از نظریه‌های پیشنهادی موقت) قرار دهیم.

۳. مثال بسیار خوب این قسم مهندسی تدریجی یا جزء بجزء - یا شاید تکنولوژی تدریجی متناظر با آن - دو مقاله سیمکین در باره «اصلاح بودجه» در یکی از نشریات استرالیا است.^۱ خوشحالم که می‌توانم به این مقالات ارجاع دهم زیرا در آنها با قصد و آگاهی از اصولی در روش‌شناسی

1. C. G. F. Simkin, «Budgetary Reform», *Economic Record* (1941, pp. 192 ff. & 1942, pp. 16 ff.)

استفاده شده است که من طرفدار و مدافع آنم. مضمون این مقالات نشان می‌دهد که اصول مذکور عملاً در پژوهشهای تکنولوژیک بکار می‌خورد. نمی‌گویم مهندسی تدریجی یا جزء بجزء ممکن نیست آزادانه و با جرأت بکار رود و باید به مسایل «خرد و ریز» محدود شود. ولی تصور می‌کنم درجه پیچیدگی و غموضی که می‌توان از عهده رفع آن برآمد، تابع تجربه‌ای است که از کاربرد آگاهانه و منظم مهندسی تدریجی حاصل می‌شود.

۴. فون هایک این نظر را در چند نوشته جالب توجه، اخیراً مورد تأکید قرار داده است (از جمله در آزادی و نظام اقتصادی^۱). آنچه من «مهندسی ناکجاآبادی» نامیده‌ام، تصور می‌کنم از بسیاری جهات مطابقت داشته باشد با آنچه او «برنامه‌ریزی متمرکز یا جمعی [یا اشتراکی]» می‌نامد. هایک چیزی را توصیه می‌کند که به آن «برنامه‌ریزی برای آزادی» نام می‌دهد و گمان می‌کنم موافق باشد که این گونه برنامه‌ریزی دارای خصیصه «مهندسی تدریجی یا جزء بجزء» خواهد بود. به اعتقاد من، اعتراضات هایک به برنامه‌ریزی جمعی را می‌توان به شرح زیر صورتبندی کرد. اگر در صدد برآیم که جامعه را مطابق نقشه بنا کنیم، شاید بر بخوریم به اینکه آزادی فردی را نمی‌توانیم در آن نقشه بگنجانیم، و به فرض هم که بگنجانیم، نخواهیم توانست تحقق ببخشیم. سبب این است که برنامه‌ریزی اقتصادی متمرکز، یکی از مهمترین کارهای فرد، یعنی کار او را به عنوان گزیننده محصول یا مصرف‌کننده آزاد، از حیات اقتصادی حذف می‌کند. به عبارت دیگر، انتقاد هایک مربوط به قلمرو تکنولوژی اجتماعی است. او خاطرنشان می‌سازد که از لحاظ تکنولوژیک محال است برای جامعه‌ای برنامه بریزیم که هم تک مرکزی است و هم پیرو اصالت فرد.

کسانی که کتاب هایک ده دقت^۲ را خوانده‌اند ممکن است از این یادداشت متحیر شوند، زیرا نگرش هایک در آن کتاب بقدری روشن و

1. F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlets, Chicago, 1939.

2. F. A. von Hayek, *The Road to Serfdom* (1944).

صریح است که جایی برای اظهار نظرهای مبهم من در اینجا باقی نمی گذارد. ولی این یادداشت پیش از انتشار کتاب هایك چاپ شده بود و گرچه آثار قدیمتر او خبر از بسیاری از اندیشه های اصلیش می داد، این افکار هنوز به آن صراحت که در ده دهیت آمده است، بیان نشده بود. به اضافه، هنگام نگارش این یادداشت، من هنوز از بسیاری اندیشه ها خبر نداشتم که اکنون همه می دانند از هایك است.

اکنون نیز با توجه به آنچه درباره موضوع هایك می دانم، گمان نمی کنم خلاصه ای که داده ام نادرست باشد، هر چند، بدون شك، قدرت آن موضع چنانکه باید، رسانده نشده است. در شرح زیر با تعدیلهایی که کرده ام، شاید این تقیصه جبران شود.

(الف) هایك اصطلاح «مهندسی اجتماعی» را به هیچ يك از فعالیتهای سیاسی اطلاق نمی کند که خود حاضر به طرفداری از آن است. این اصطلاح مورد اعتراض اوست به سبب تداعیات آن با آنچه وی «علم گرایی» می خواند - یعنی اعتقاد خام و ساده اندیشانه به اینکه روشهای علوم طبیعی (یا آنچه بسیاری از مردم روشهای علوم طبیعی می پندارند) باید همان نتایج چشمگیر را در زمینه اجتماعی نیز ببار آورد. (رجوع کنید به دو سلسله مقاله از او، یکی زیر عنوان علم گرایی و مطالعه جامعه^۱ و دیگری به نام نهضت ضد انقلابی علم^۲).

اگر مراد از «علم گرایی» این باشد که باید در زمینه علوم اجتماعی از آنچه پنداشته می شود روشهای علوم طبیعی است، میمون وار تقلید کنیم، اصالت تاریخ را می توان یکی از صودتهای علم گرایی توصیف کرد. نمونه استدلال علم گرایانه و پرنفوذی که به طرفداری از اصالت تاریخ بیان می شود، باختصار بدین شرح است: «ما می توانیم خسوف و کسوف را پیش بینی کنیم؛ پس چرا نتوانیم انقلابها را پیش بینی کنیم؟» یا بصورتی گسترده تر: «وظیفه علم پیش بینی است؛ پس وظیفه علوم اجتماعی هم باید پیش بینیهای اجتماعی، یعنی تاریخی، باشد.» جای دیگر کوشیده ام این

1. F. A. von Hayek, *Scientism and the Study of Society*, *Economica*, IX-XI, 1942-44.

2. F. A. von Hayek, *The Counter-revolution of Science*, *ibid.*, VIII, 1941.

قسم استدلال را رد کنم (رجوع کنید به نوشته‌های من، فقر تارخیگری، پیش‌بینی و پیشگویی و اهمیت و معنای آنها در نظریه اجتماعی^۱ و اخیراً حدسیات و ددیات). به این مفهوم، من با علم‌گرایی مخالفم.

لیکن اگر غرض از علم‌گرایی عقیده به این باشد که روشهای علوم اجتماعی از بسیاری جهات همان روشهای علوم طبیعی است، باید اقرار به «گناه» و طرفداری از «علم‌گرایی» بکنم. من حتی معتقدم که از مشابهت بین علوم اجتماعی و علوم طبیعی می‌توان برای تصحیح برخی تصورات غلط درباره علوم طبیعی استفاده کرد و نشان داد که علوم طبیعی بسیار به علوم اجتماعی شبیه‌تر از آن است که عموماً گمان می‌رود.

به این سبب، همچنان به کاربرد اصطلاح «مهندسی اجتماعی» راسکو پاوند به مفهومی که او در نظر داشته ادامه داده‌ام زیرا می‌بینم این مفهوم خالی از آنگونه «علم‌گرایی» است که به عقیده من باید مردود دانسته شود.

ولی سوای مسأله مصطلحات، من هنوز بر این باورم که نظریات هایک را می‌توان مساعد با آنچه من «مهندسی تدریجی یا جزء بجزء» نامیده‌ام تعبیر کرد. البته هایک نظریات خویش را بمراتب روشنتر از آنچه در خلاصه سابق من آمده صورتبندی کرده است. بخشی از عقاید او شامل این نظر است که در یک جامعه آزاد، اقدام برای بازسازی آنچه وی «چادچوب حقوقی^۲» آن جامعه می‌خواند، مورد نیاز عاجل است. این بخش از نظریات او مطابقت دارد با آنچه من (به مفهوم پاوند) «مهندسی اجتماعی» می‌نامم.

۵. براین مگی بحق معتقد است که استدلال تولکویسل در کتاب دژیم سابق «به عالیترین وجه اقامه شده است» و او بود که توجه مرا به آن جلب کرد.

۶. مسأله اینکه آیا هدف خوب وسیله بد را توجیه می‌کند، ظاهراً از مواردی مانند این سرچشمه می‌گیرد که آیا باید برای آسایش خاطر

1. *Prediction and Prophecy, and Their Significance for Social Theory, Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam, 1948.*
2. «legal framework»

بیمار به او دروغ گفت یا نگفت، یا برای خوشحال کردن مردم باید آنان را در نادانی و بیخبری نگه داشت یا نداشت، یا برای ایجاد يك جهان سرشار از آرامش و زیبایی باید به يك جنگ داخلی طولانی و خونین مبادرت کرد یا نکرد.

در تمام این موارد، اقدام مورد نظر باید نخست نتیجه فوریتری بدهد که «وسیله» نام دارد و شر محسوب می‌شود، برای حصول نتیجه‌ای ثانوی که «هدف» یا «غایت» نام دارد و خیر محسوب می‌شود.

به عقیده من، در همه اینگونه موارد، سه نوع مسأله مطرح می‌شود. (الف) تا کجا حق داریم فرض کنیم که وسیله فی‌الواقع به هدف مورد انتظار خواهد انجامید؟ چون وسیله، نتیجه فوریتر است، در بیشتر موارد، نتیجه قطعیتر اقدام مورد نظر نیز خواهد بود؛ و هدف چون دورتر است، قطعیت کمتری خواهد داشت.

این مسأله، بیش از آنکه مسأله ارزشهای اخلاقی باشد مسأله امور واقع است. مسأله این است که آیا واقعاً می‌توان بر رابطه علی مفروض بین وسیله و هدف تکیه کرد یا نه. بنابراین، می‌توان پاسخ داد که اگر رابطه علی مفروض صادق نباشد، حالت مورد نظر اساساً حالت وسیله و هدف نیست.

این ممکن است صحیح باشد. ولی نکته مورد بحث شامل مهمترین موضوع محل اختلاف در عرصه اخلاق است. مسأله اینکه آیا وسیله مورد نظر، هدف مقصود را حاصل خواهد کرد یا نه، مسأله امور واقع است. دلی نگرش ما نسبت به این مسأله بعضی از بنیادیترین مشکلات اخلاقی را مطرح می‌کند. مشکل این است که آیا در چنین موارد، شایسته است به این اعتقاد متکی شویم که این گونه رابطه علی حتماً صدق می‌کند؟ به عبارت دیگر، آیا شایسته است که جزماً بر نظریه‌های علی تکیه کنیم، یا باید نگرشی شکاک نسبت به این نظریه‌ها داشته باشیم، بخصوص وقتی نتیجه فوری اقدام ما فی‌نفسه شر محسوب می‌شود؟

مسأله در مورد نخستین مثال از سه مثالی که زدیم به قدر دو مثال دیگر مهم نیست. بعضی ممکن است احساس یقین کنند که در این دو مثال رابطه علی مفروض صادق است. ولی این رابطه ممکن است رابطه‌ای

بسیار دور باشد و یقین عاطفی چنین کسان صرفاً از کوششهای آنان برای سرکوب احساس تردیدشان نتیجه شده باشد. (به سخن دیگر، منازعه بین متعصبان است و اصحاب عقل به مفهوم سقراطی، یعنی کسانی که می کوشند به نارساییهای فکری و عقلی خود پی ببرند.) هر چه بسدی «وسیله» بیشتر باشد، مسأله متنازع فیه بیشتر اهمیت پیدا می کند. ولی به هر حال، بیگمان یکی از مهمترین تکالیف اخلاقی این است که شخص خود را برای اختیار کردن نگرشی شکاکتر نسبت به نظریه های علّی خویش، آموزش دهد و موضع فکری فروتنانه تری در پیش بگیرد.

اما فرض کنیم که رابطه علّی مفروض صدق می کند یا، به عبارت دیگر، وضعی وجود دارد که در آن بدروستی می توان از وسیله و هدف سخن گفت. در این صورت، باید بین دو مسأله دیگر فرق بگذاریم: (ب) و (ج). (ب) فرض می کنیم رابطه علّی صادق است و می توانیم از وجود آن یقین معقول حاصل کنیم. در این صورت، مشکل عمدتاً به مشکل انتخاب بین دو شر مبدل می شود: یکی وسیله مورد نظر و دیگر آن چیزی که باید روی بدهد اگر وسیله مذکور اتخاذ نشود. به عبارت دیگر، حتی بهترین هدف در نفس خویش وسایل بد را توجیه نمی کند، ولی تلاش برای اجتناب از عواقب، ممکن است اقداماتی را توجیه کند که خود بخود عواقب سوء ببار می آورد. (بریدن دست یا پای کسی برای نجات جان او، کاری است که کمتر کسی در درستی آن شک دارد.)

نکته ای که امکان دارد در این زمینه اهمیت پیدا کند این است که ما واقعاً نمی توانیم بدیههای مورد بحث را ارزیابی کنیم. فی المثل، برخی از مارکسیستها معتقدند (رجوع کنید به یادداشت ۹، فصل نوزدهم) که یک انقلاب اجتماعی خشونتبار به مراتب متضمن رنج کمتری است تا رنج نهفته در ذات مفاسد و بدیههای مزمن آنچه «سرمایه داری» خوانده می شود. ولی حتی به فرض اینکه این انقلاب به وضع بهتری بینجامد، چنین کسان چگونه می توانند رنجهای حاصل از هر یک از آن دو وضع را ارزیابی کنند؟ در اینجا هم باز مسأله امور واقع پیش می آید و باز بر ماست که شناخت خویش را از امور واقع بیش از آنچه هست ارزیابی نکنیم. وانگهی، گیرم با توجه به جمیع جهات، وسایل مورد نظر اوضاع را بهتر کند - آیا

معین کرده‌ایم که وسایل دیگر، نتایج بهتری به‌بهای ارزانتر ببار نخواهد آورد؟

همین مثال، مسأله بسیار مهم دیگری پیش می‌آورد. باز هم فرض کنیم که سرجمع رنجها در «سرمایه‌داری»، اگر این نظام چند نسل ادامه پیدا کند، به رنجهای ناشی از جنگ داخلی بچربد - آیا می‌توانیم يك نسل را به‌خاطر نسلهای بعد به رنج و عذاب محکوم کنیم؟ (فرق بزرگی است میان فداکردن خود به‌خاطر دیگران و فداکردن دیگران - یا خود و دیگران - در راه چنین هدفی.)

(ج) سومین نکته مهم این است که نباید فکر کنیم آنچه به‌عنوان نتیجه غایبی به «غایت» معروف است، بیش از نتیجه واسطه، یعنی وسایل یا وسایط، اهمیت دارد. این تصور، فی‌المثل، بدین عبارت بیان می‌شود که «وقتی عاقبت به‌خیر شد همه چیز خیر است» و تصویری است بسیار گمراه کننده. اولاً آنچه به «غایت» معروف است، تقریباً هرگز غایت و انجام کار نیست. ثانیاً همینکه غایت حاصل شد، وسیله کنار نمی‌رود. مثلاً، وسیله «بدی» مانند يك سلاح جدید و نیرومند که برای پیروزی در جنگ بکار رود، ممکن است پس از آنکه این غایت بدست آمد، گرفتاریهای تازه ایجاد کند. به عبارت دیگر، حتی اگر چیزی بزرگ و استوار و وسیله نیل به‌هدف باشد، غالباً چیزی بسیار بیش از يك وسیله محض از کار درمی‌آید و نتایجی ببار می‌آورد سواى هدف یا غایت مورد بحث. بنابراین، چیزی که باید در ترازو بگذاریم، فقط وسایل (کنونی و گذشته) در کفه مقابل غایات (آینده) نیست بلکه کل نتایج قابل پیش‌بینی است که از يك اقدام در برابر اقدام دیگر بدست می‌آید. این نتایج، مدت زمانی را می‌پوشاند که شامل نتایج واسطه یا میانی نیز می‌شود و «غایت» مورد نظر، واپسین غایتی نیست که باید ملحوظ گردد.

۷. در مورد آرامش کشوری و آرامش بین‌المللی، همانندى مشکلات مربوط به نهادها حایز نهایت اهمیت است. هر سازمان بین‌المللی برخوردار از نهادهای تقنینی و اداری و قضایی به‌اضافه قوه اجرایی مسلح و آماده عمل، قاعدتاً بایستی در حفظ صلح بین‌الملل همانقدر از موفقیت برخوردار شود که سازمانهای مشابه در درون هر کشور. اما

به نظر من، مهم این است که بیش از این توقع نداشته باشیم. ما توانسته‌ایم در داخل کشورها، جرم و جنایت را بعدی نسبتاً بی‌اهمیت کاهش دهیم، ولی قادر به برانداختن کامل آن نبوده‌ایم. از این رو، هنوز تا مدتهای دراز، به یک نیروی پلیس نیازمندیم که آماده کوبیدن باشد، چنانکه گاهی نیز دست به این کار می‌زند. به همین وجه، باید، به اعتقاد من، آماده این احتمال باشیم که ممکن است نتوانیم جرایم بین‌المللی را بکلی ریشه کن کنیم. اگر اعلام کنیم که می‌خواهیم یکبار برای همیشه امکان جنگ را از میان ببریم، ممکن است کاری بیش از مقدوراتمان بر عهده گرفته باشیم و به این نتیجه حتمی و شوم برسیم که نیرویی در اختیار نداریم که اگر امیدمان مبدل به یأس شد، آماده کوبیدن باشد. (کوتاهی جامعه ملل^۱ در اقدام علیه متجاوزان، دست کم در قضیه هجوم به منچوری^۲، بیشتر ناشی از این احساس عمومی بود که آن جامعه برای پایان دادن به هرگونه جنگ تأسیس شده است نه برای جنگیدن. این نشان می‌دهد که تبلیغ برای پایان دادن به هرگونه جنگ، نقض غرض است. ما باید به هرج و مرج بین‌المللی پایان بدهیم و آماده باشیم که برای مقابله با هرگونه جنایت بین‌المللی وارد جنگ شویم. رجوع کنید خصوصاً به جنگ و جنایت، نوشته ه. مانهایم^۳، و جنگ برای ختم جنگ، اثر لیندزی^۴.)

ولی مهم است که همچنین در صدد یافتن نقطه ضعف قیاس آرامش کشوری با صلح بین‌المللی برآییم، یعنی نقطه‌ای که این قیاس در آن باطل می‌شود. در مورد آرامش مدنی که به دست دولت حفظ می‌شود، دولت باید از هر شهروند حمایت کند. شهروند به مثابه واحد یا جزیی^۵ «طبیعی» است (هرچند شروط شهروندی شامل قسمی عنصر «عرفی» یا «قراردادی» نیز می‌شود). اما در نظام بین‌الملل، اعضا یا واحدها یا اجزا، کشورها هستند، و کشور هیچ‌گاه مانند شهروند، یک واحد «طبیعی» نیست. برای

1. League of Nations

۲. در متن اصلی: Manchukuo، که همان ایالت منچوری چین است

(مترجم)

3. H. Mannheim, *War and Crime*, 1941.

4. A. D. Lindsay, «War to End War» in *Background and Issues*, 1940.

5. atom

کشور، مرز طبیعی وجود ندارد. مرزهای يك کشور تغییر می‌کنند و تنها با اعمال اصل وضع موجود^۱ قابل تعریفند. چون هر وضع موجود باید وضع موجود در زمانی باشد که به دلخواه انتخاب شده است، تعیین مرزهای يك کشور، امری است صرفاً قراردادی.

کوشش برای یافتن قسمی مرز «طبیعی» برای کشورها - و بنابراین، تلقی هر کشور به عنوان واحدی «طبیعی» - منجر به برقراری اصل دولت تک‌ملیتی^۲ می‌شود و به داستانهای ساختگی و رمانتیک ملیت‌گرایی و نژادپرستی و قبیله‌پرستی می‌انجامد. ولی اصل مذکور «طبیعی» نیست و تصور وجود واحدهائی طبیعی مانند ملتها و گروههای زبانی و نژادی، تصویری فرضی و ساختگی است. اگر موردی باشد که در آن باید از تاریخ درس گرفت، همین جاست. از سیزدهم تاریخ، مردم پیوسته با هم درآمیخته‌اند و یکی شده‌اند و پراکنده‌اند و باز درآمیخته‌اند. این آب رفته به جوی باز نخواهد آمد حتی اگر بازآمدنش مطلوب باشد.

نقطه دومی نیز هست که قیاس آرامش کشوری با صلح بین‌المللی در آن نقطه قلم بطلان می‌خورد. دولت باید از فرد فرد شهروندان، یعنی واحدها یا اجزای خود، حمایت کند. سازمان بین‌المللی نیز نهایتاً باید حامی افراد بشر باشد، نه واحدها یا اجزای خویش، یعنی دولتها و ملتها. اصل دولت تک‌ملیتی صرفاً به این جهت از پسند همگانی برخوردار است که نزد غریزه‌های قبیله‌ای مقبول می‌افتد و ارزانترین و مطمئنترین روشی است که سیاستمداری که چیز بهتری برای عرضه کردن ندارد، بدان وسیله می‌تواند جای خود را باز کند. ترك کامل این اصل و تصدیق ماهیت ضرورتاً قراردادی مرزبندی همه کشورها و بصیرت‌یافتن به اینکه حتی سازمانهای بین‌المللی نهایتاً باید به افراد بشر علاقه داشته باشند نه به دولتها، همه وقتی دست بدست هم دادند ما را یاری خواهند داد که به مشکلات ناشی از محدودیت قیاسی که کردیم پی ببریم و بر این مشکلات چیره شویم. (بسنجید همچنین با یادداشتهای ۵۱ تا ۶۴ و متن، فصل دوازدهم، و یادداشت ۲، فصل سیزدهم.)

(۲) افراد بشر باید مورد علاقه نهایی سازمانهای بین‌المللی و

1. status quo

2. principle of the national state

هر گونه سیاست، اعم از جهانی و «ملی» و محلی باشند. این حکم، به نظر من، دارای موارد کاربرد پراهمیت است. باید متوجه بود که می‌توانیم با افراد سلوک منصفانه داشته باشیم حتی اگر تصمیم بگیریم که تشکیلات قددت يك دولت یا «ملت» را که افراد بدان تعلق دادند، خرد کنیم. یکی از پیشداوریهای شایع این است که انهدام و مهار کردن قدرت نظامی و سیاسی و حتی اقتصادی يك دولت یا «ملت»، مستلزم بدبختی و انقیاد برای شهروندان آن دولت است. این پیشداوری، هم ناموجه و هم خطرناک است.

ناموجه است در صورتی که پس از ضعیف شدن دولت، يك سازمان بین‌المللی به حمایت از شهروندان آن دولت برخیزد و نگذارد از ضعف سیاسی و نظامی ایشان سوءاستفاده شود. تنها آسیب غیرقابل اجتناب به شهروند، لطمه به غرور ملی اوست؛ و اگر فرض کنیم که شهروند اهل کشور متجاوز بوده و این تجاوز دفع شده‌است، لطمه فوق به هر حال پرهیزناپذیر است.

پیشداوری مذکور - دایر بر اینکه ما نمی‌توانیم سلوک با يك دولت را از سلوک با شهروندان آن دولت تفکیک کنیم - همچنین بسیار خطرناک است زیرا وقتی پای معامله با کشور متجاوز به میان می‌آید، ضرورتاً دو فرقه در کشورهای فاتح ایجاد می‌شود: یکی کسانی که از رفتار سخت و خشن طرفداری می‌کنند و دیگری کسانی که طالب ارفاق و ملایمتند. معمولاً هر دو دسته از این امکان غافلند که ممکن است با دولت سختگیری کرد و، در همان حال، به شهروندان آن دولت ملایمت و ارفاق نشان داد.

اگر از این امکان غفلت شود، آنچه احتمالاً روی خواهد داد به شرح زیر است. بلافاصله پس از پیروزی، نه تنها با دولت متجاوز بلکه با شهروندان آن نیز بنسبت خشن رفتار خواهد شد. از سوی دیگر، به سبب بی‌میلی به سلوک خشن با افراد بیگناه یا، به عبارت دیگر، به علت اینکه فرقه طرفدار ارفاق به هر حال اثر خود را گذاشته‌است، با دولت، یعنی قدرت متشکل، احتمالاً به آن خشونت‌هایی که منصفانه می‌توان انتظار داشت، رفتار نخواهد شد. با اینهمه، به رغم این بی‌میلی، افراد ممکن است

بیش از آنچه بر حق است بهرنسج و عذاب دچار شوند. بنابراین، احتمالاً پس از مدتی کوتاه، واکنشی در کشورهای فاتح روی خواهد داد. گرایشهای تساوی طلبانه و بشردوستانه ممکن است بعدی فرقه خواهان ارفاق را تقویت کند که سیاست خشن گذشته را معکوس سازد. این تحول احتمالاً نه تنها فرصت تازه‌ای برای تجدید تجاوز به دست دولت متجاوز خواهد داد، بلکه او را به سلاح مظلومیت و احساس برآشفستگی اخلاقی نیز مجهز خواهد ساخت. در همان حال، کشورهای فاتح احساس خواهند کرد که حق را زیر پا گذاشته‌اند و به دودلی و عدم اعتماد بنفس دچار خواهند شد.

این وضع بسیار نامطلوب عاقبت به تجدید تجاوز خواهد انجامید و به این شرط، و تنها به این شرط، می‌توان از آن اجتناب کرد که فرقی روشن گذاشته شود بین دولت متجاوز (از جمله کسانی که مسؤول اعمال آن بوده‌اند) و شهروندان دولت مذکور. رفتار خشن با دولت متجاوز چنانچه با سیاست انصاف و ارفاق نسبت به شهروندان تلفیق شود، باعث اینگونه واکنشهای بشردوستانه در کشورهای فاتح نخواهد شد حتی اگر تشکیلات قدرت آن دولت از بیخ و بن نابود گردد.

ولی آیا امکان این هست که کسی قدرت سیاسی يك دولت را خرد کند بی آنکه به شهروندان آن دولت آسیب برساند؟ برای اینکه ثابت کنم چنین امکانی هست، نمونه‌ای به دست خواهم داد از سیاستی که قدرت نظامی و سیاسی دولت متجاوز را متلاشی می‌کند بی آنکه مصالح و منافع افراد شهروند را مورد تعدی قرار دهد.

حاشیه کشور متجاوز - از جمله کرانه‌های دریایی و منابع عمده (ولی نه همه منابع) ذغال سنگ و فولاد و نیروی آب کشور - از او جدا و به عنوان ناحیه‌ای بین‌المللی اداره خواهد شد و هرگز مسترد نخواهد گشت. بندرگاهها و مواد خام را می‌توان به منظور فعالیت‌های اقتصادی مشروع و بدون تحمیل شرایط زیان‌آور و نامساعد اقتصادی، در دسترس شهروندان کشور مذکور قرارداد با قید به این که از هیأت‌های بین‌المللی برای نظارت بر کاربرد درست این منابع دعوت کنند. هرگونه کاربرد که به تدارک استعداد تازه جنگی کمک کند ممنوع است و اگر به دلیل گمان

حاصل شود که تسهیلات و مواد خام بین‌المللی شده مذکور ممکن است به چنین مصرفی برسد، استفاده از آنها باید بیدرنگ متوقف گردد. از آن پس، بر عهده طرف مورد سوءظن است که دعوت کند تحقیق کامل درباره موضوع بعمل آید و موجبات تسهیل اینگونه تحقیق را فراهم بیاورد و ضمانتهای قابل قبول بدهد که از منابع خویش در راه صحیح استفاده خواهد کرد.

چنین روشی امکان يك حمله جدید را از میان نخواهد برد، ولی دولت متجاوز را مجبور خواهد ساخت که پیش از تدارك استعداد جنگی تازه، اول به نواحی بین‌المللی شده حمله ور گردد. در صورتی که کشورهای دیگر استعداد جنگی خویش را حفظ کرده و توسعه داده باشند، هیچ امیدی به موفقیت اینگونه حمله متصور نیست. وقتی کشور متجاوز سابق با چنین وضعی روبرو شود، مجبور خواهد شد موضع خود را از اساس تغییر دهد و موضع همکاری اتخاذ کند. مجبور خواهد شد خواهان نظارت بین‌المللی بر صنایع خویش شود و به جای کارشکنی، تحقیق به وسیله مرجع بین‌المللی ناظر را تسهیل کند، زیرا تنها با چنین موضعی می‌تواند استفاده از تسهیلات مورد نیاز صنایع کشور را تضمین نماید. احتمالاً حتی بدون مداخله در صحنه سیاست داخلی کشور [مغلوب] نیز چنین وضعی می‌تواند پیش بیاید. با اقدامات قانونی بین‌المللی، که به موجب آن تأسیس دادگاههای تجدیدنظر و غیر آن پیش‌بینی شده باشد، می‌توان این خطر را خنثی کرد که بین‌المللی شدن تسهیلات فوق مورد سوءاستفاده قرار بگیرد و به وسیله‌ای برای استثمار و اهانت به مردم کشور شکست خورده مبدل شود.

این مثال نشان می‌دهد که محال نیست با دولتی رفتار خشن داشت و با شهروندان آن دولت به ملایمت سلوک کرد.

* (بخشهای (۱) و (۲) این یادداشت را عیناً چنانکه در ۱۹۴۲ نوشته بودم باقی گذاشتم. فقط در بخش (۳) که با مسایل روز مرتبط نیست، پس از دو بند اول، چیزی افزوده‌ام.) *

(۳) ولی آیا اینگونه برخورد مهندسی با مشکل صلح، اساساً علمی است؟ یقین دارم بسیاری مدعی خواهند شد که نگرش علمی راستین نسبت به مشکل جنگ و صلح باید به گونه‌ای دیگر باشد. چنین کسان خواهند

گفت که باید نخست در علل جنگ بررسی کنیم. باید نیروهای را بررسی کنیم که به جنگ می‌انجامند و نیروهای را مورد مطالعه قرار دهیم که ممکن است به صلح منجر گردند. فی‌المثل، اخیراً ادعا شده است که «صلح پایدار» تنها بشرطی برقرار خواهد شد که «نیروهای پویای بنیادی» جامعه که ممکن است موجب جنگ یا صلح باشند، تماماً در نظر گرفته شوند. و البته برای پی‌بردن به این نیروها، باید تاریخ را مطالعه کنیم. به عبارت دیگر، باید با مشکل صلح به شیوه اصالت تاریخی برخورد کنیم نه به شیوه تکنولوژیک و ادعا می‌شود که این تنها شیوه برخورد علمی است.

کسی که پیرو مذهب اصالت تاریخ است، ممکن است با استمداد از تاریخ نشان دهد که علت‌های جنگ را می‌توان در تنازع منافع اقتصادی پیدا کرد، یا در تنازع طبقات، یا در تنازع ایده‌تولوژیها (مثلاً)، در تضاد آزادی با جبر و زور، یا در تنازع نژادها یا ملت‌ها یا امپریالیسم‌ها یا نظام‌های میلیتاریست، یا در کینه یا در ترس یا در رشک یا در انتقامجویی، یا در تمام این امور با هم، و یا در چیزهای بیشمار دیگر. او از این راه نشان خواهد داد که از میان برداشتن این علت‌ها، کاری است بیهیئت دشوار. نشان خواهد داد که تا هنگامی که علل جنگ مثلاً علل اقتصادی و جز آن را از بین نبرده‌ایم، ساختن یک سازمان بین‌المللی کاری بیحاصل و بیمعناست.

به همین وجه، پیروان اصالت روانشناسی^۱ نیز ممکن است استدلال کنند که علل جنگ را باید در «طبیعت انسانی» یا، بالاخص، در خاصیت پرخاشگری آدمی جستجو کرد، و بگویند راه صلح این است که مفر یا درجه‌های دیگری برای بروز پرخاشگری فراهم آوریم. (یکی از راه‌هایی

۱. *psychologism*: «یعنی این نظریه که جامعه قائم به «طبیعت انسانی» اعضای آن است.» (ص ۱۳۹ همین کتاب) یا مطابق تعریف دیگر: «عقیده به اینکه فلسفه و علوم انسانی بر روانشناسی پی‌ریزی شده است، یا باید پی‌ریزی شود؛ یا به موجب نظری حتی افراطیتر، عقیده به اینکه پایه همه علوم، روانشناسی است.» مأخذ: James Drever, *A Dictionary of Psychology*, Penguin Books, 1965. (مترجم)

که کاملاً^۱ بجد پیشنهاد شده، خواندن داستانهای «پرهیجان» است - با وجود اینکه بعضی از دیکتاتورهای اخیر، معتاد به خواندن اینگونه کتابها بوده‌اند.

تصور نمی‌کنم برای مقابله با چنین مشکل مهمی، این روشها چندان نویدبخش باشند، و خصوصاً به این استدلال بظاهر دلپسند معتقد نیستم که می‌گویند برای استقرار صلح باید علت یا علت‌های جنگ را معین کنیم.

تصدیق می‌کنم که در بعضی موارد، روش جستجوی علل شر و از میان برداشتن آن علل، ممکن است کامیاب باشد. اگر من دردی در پای خود احساس کنم، ممکن است پی ببرم که درد به علت وجود سنگریزه‌ای بوده است و سنگریزه را درآورم. ولی بر این اساس نباید دست به تعمیم قضیه بزنیم. حتی روش بیرون آوردن سنگریزه، شامل تمام موارد درد پا نمی‌شود. در بعضی موارد ممکن است «علت» را پیدا نکنیم، و در موارد دیگر، نتوانیم آن را از میان ببریم.

به‌طور کلی، روش از میان برداشتن علل يك رویداد ناخواستنی، تنها در صورتی قابل اعمال است که فهرست نهایی شروط لازم در دست باشد (یعنی چنان فهرستی که رویداد مورد نظر هرگز بوقوع نپیوندد مگر آنکه دست کم یکی از شرطهای فهرست شده، موجود باشد) و همچنین در صورتی که کلیه شروط مذکور مهارشدنی یا، به عبارت دقیقتر، قابل پیش-گیری باشد. (باید یادآور شد که نمی‌توان گفت شرط لازم، آن چیزی است که با اصطلاح مبهم «علت» توصیف می‌شود، بلکه بیشتر، آن چیزی است که معمولاً «علت یاری دهنده»^۲ نام می‌گیرد؛ قاعده‌تاً وقتی از «علل» صحبت می‌کنیم، مقصودمان يك دسته شروط کافی^۳ است.) تصور نمی‌کنم تهیه چنین فهرستی از شروط لازم جنگ، امکان‌پذیر باشد. جنگها تحت اوضاع و احوال بسیار مختلف و متنوع حادث شده‌اند. جنگ پدیدار ساده‌ای مانند توفان و رعد و برق نیست. هیچ دلیلی نیست که معتقد

۱. thrillers. از قبیل رمانهای پلیسی و جاسوسی و ماجراهای افسانه‌وار.

(مترجم).

2. contributing cause

3. sufficient conditions

شویم وقتی پدیدارهایی بسیار متنوع همه «جنگ» نام گرفتند، می‌توان اطمینان حاصل کرد که همه از يك «علت» سرچشمه می‌گیرند. اینها همه نشان می‌دهد که آن شیوه برخورد بظاهر خالی از پیشداوری که آنچنان به‌طور قانع‌کننده علمی بنظر می‌رسید - یعنی بررسی «علل جنگ» - در واقع آلوده به پیشداوری است. شیوه برخورد مذکور واقعاً فقط شبه علمی^۱ است و حتی احتمال دارد جلو يك راه حل معقول را نیز بگیرد.

تا چه حد ممکن است به نتیجه برسیم اگر به جای استقرار قانون و نیروی پلیس، بخواهیم با مشکل بزهداری «به شیوه علمی» برخورد کنیم - یعنی در صدد پی بردن به علل جرم برآییم؟ غرضم به طور ضمنی این نیست که نمی‌توانیم اینجا و آنجا به کشف بعضی از عوامل مهم کامیاب شویم که به وقوع جرم یا جنگ یاری می‌دهند، یا قادر نیستیم از این راه از بسیاری لطمه‌ها جلوگیری کنیم. ولی این کار را بخوبی می‌توان پس از مهار کردن جرایم - یعنی بعد از استقرار نیروی پلیس - انجام داد. از سوی دیگر، اگر اول به بررسی «علتهای» اقتصادی و روانی و ارثی و اخلاقی بزهداری و حذف این علل پرداخته بودیم، این بررسی نمی‌توانست به‌ما نشان دهد که وجود نیروی پلیس (که علت جرم را از بین نمی‌برد) ممکن است بزهداری را مهار کند. گذشته از مبهم بودن تعییراتی از قبیل «علت جنگ»، اساساً خود این برخورد به هیچ رو علمی نیست. مثل این است که کسی بگوید پوشیدن پالتو در هوای سرد غیر علمی است و در عوض باید علل سرد شدن هوا را بررسی کرد و از میان برداشت. یا مثلاً کسی مدعی شود که روغنکاری عملی است غیر علمی زیرا باید به جای آن، علل سایش و اصطکاک را کشف کرد و از میان برد. مثال اخیر، به اعتقاد من، بطلان آن ایراد بظاهر علمی را آشکار می‌کند، زیرا همانطور که روغنکاری مسلماً از «علل» سایش می‌کاهد، يك نیروی بین‌المللی پلیس (یا نیروی مسلح دیگری از این قسم) نیز ممکن است یکی از «علل» مهم جنگ را کاهش دهد که همانا امید به «گریختن از عواقب» باشد.

۸. این امر در کتاب من، منطق اکتشاف علمی، نشان داده شده

است. بر طبق روش‌شناسی که نکات اصلی آن بیان شد، به اعتقاد من، مهندسی تدریجی منظم کمک خواهد کرد که با روش آزمایش و خطا، یک تکنولوژی اجتماعی تجربی ایجاد کنیم. تنها از این راه می‌توانیم شروع به ایجاد علوم اجتماعی تجربی کنیم. اینگونه علوم اجتماعی تقریباً تاکنون وجود نداشته‌است و روش تاریخی نمی‌تواند به پیشبرد آن کمک شایان توجهی بکند. همین واقعیت خود یکی از قویترین استدلالها در رد امکان مهندسی اجتماعی ناکجا آبادی به مقیاس کلان است. رجوع کنید همچنین به کتاب دیگر من، فقر تادیبگری.

۹. این مطلب در یکی از سخنرانیهای جان کراذرز زیر عنوان *سوسیالیسم و رادیکالیسم* (که متن آن به شکل جزوه‌ای به وسیله انجمن سوسیالیست همراسمیث در ۱۸۹۴ در لندن انتشار یافته)^۱ صورتبندی شده‌است. استدلال او در رد اصلاحات تدریجی و جزء بجزء، نمونه اینگونه استدلالهاست: «هر اقدام آرامبخش، شر خاص خود را در پی دارد و این شر عموماً بزرگتر از شری است که در آغاز می‌بایست با آن اقدام آرامبخش درمان شود. باید آماده ژنده‌پوشی باشیم مگر آنکه عزم جزم کنیم جامه‌ای یکسره‌نو می‌خواهیم، زیرا لباس کهنه، با وصله‌پینه اصلاح نخواهد شد.» (باید متوجه بود که مراد کراذرز از اصطلاح «رادیکالیسم» که در عنوان سخنرانی او بکار رفته‌است، معنایی است تقریباً ضد معنایی که ما اینجا در نظر داریم. کراذرز هوادار یک برنامه سازش‌ناپذیر لوح‌زدایی است و به «رادیکالیسم» - به معنای برنامه اصلاحات «ترقیخواهانه» «لبرالهای رادیکال» - حمله می‌کند. استعمال کلمه «رادیکالیسم» به این مفهوم البته متداولتر از مفهومی است که من در نظر دارم؛ با اینهمه، معنای اصلی آن «نفوذ کردن به ریشه» است - مثلاً ریشه شر - یا «ریشه‌کن کردن شر»، و لفظی وجود ندارد که به طور صحیح جانشین آن شود.^۲)

در مورد گفته‌هایی که در متن در بند بعد نقل شده‌است («اصل

1. John Carruthers, *Socialism and Radicalism* (Hammersmith Socialist Society, London, 1894).

۲. برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به شرحی که ذیل صفحه‌های ۳۶۴ و ۳۶۵ داده‌ایم. (مترجم)

ایزدی» و «نسخه برداشتن» هنرمند سیاستمدار از آن «اصل»، رجوع کنید به جمهوری، ۵۰۱a/۵۰۰e. رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۲۵ و ۲۶، فصل هشتم.

در نظریه افلاطونی خود، به اعتقاد من عناصری وجود دارد که از جهت تئوری هنر و از لحاظ فهم هنر، حایز اهمیت شایان است. این جنبه مذهب افلاطونی، در کتاب آموزه افلاطونی مثل، نوشته استوارت^۱، ص ۱۲۸ به بعد، مورد بحث قرار گرفته است. اما به عقیده من، مورد یا متعلق مراقبه محض (به تفکیک از «الگو»ی که هنرمند در نظر مجسم می سازد و برای ترسیم آن روی لوح زحمت می کشد) زیاده از حد مورد تأکید استوارت واقع می شود.

۱۰. جمهوری، ۵۲۰c. در مورد «هنر شاهوار^۲»، رجوع کنید بویژه به مرد سیاسی؛ بسنجید همچنین با یادداشت ۵۷ (۲)، فصل هشتم.

۱۱. غالباً گفته اند که فلسفه اخلاق صرفاً بخشی از فلسفه هنر یا زیباشناسی است زیرا مسایل اخلاقی نهایتاً فرع سلیقه یا ذوق است (بسنجید از جمله با کتاب علم و دوشهای سیاست، نوشته کتلین^۳، ص ۳۱۵ به بعد). اگر غرض از این گفته تنها آن باشد که مشکلات اخلاقی را نمی توان با روشهای عقلی علم حل کرد، من موافقم. ولی از فرق عظیم بین «مسایل ذوقی» در اخلاق و مسأله ذوق در زیباشناسی نباید غفلت کنیم. اگر من نقاشی یا آهنگ یا داستانی را دوست نداشته باشم، لازم نیست آن را نگاه کنم یا گوش بدهم یا بخوانم. مسایل زیباشناختی (شاید به استثنای معماری) بیشتر دارای کیفیت خصوصی است، ولی مشکلات اخلاقی، مربوط به مردم و زندگی آنهاست. پس، از این جهت، فرقی بنیادی بین آنها وجود دارد.

۱۲. در مورد این نقل قول و نقل قول پیشین، رجوع کنید به

1. J. A. Stewart, *Plato's Doctrine of Ideas* (1909), p. 128 ff.
۲. Royal Art که قبلاً آن را «فن شاهوار» شوررداری ترجمه کرده بودیم و اکنون، به مناسبت سیاق عبارت، «هنر شاهوار» اصطلاح می کنیم. واژه art هم به معنای هنر است و هم فن و صنعت. (مترجم)
3. G. E. G. Catlin, *The Science and Methods of Politics*, p. 315 ff.

جمهوری ۵۰۱a-۵۰d) (تأکید بر کلمات از من است). بسنجید همچنین با
اواخر یادداشت ۲۹، فصل چهارم، و یادداشتهای ۲۵ و ۲۶ و ۳۷ و ۳۸
(بخصوص ۲۵ و ۳۸)، فصل هشتم.
گفته‌هایی که در بند بعد نقل شده از جمهوری (۵۴۱a) و مرد سیاسی
(۲۹۳c-e) است.

جالب خاطر است که پیش از هر دو قطعه در جمهوری - یعنی ۵۰d
در باره لوح‌زدایی و ۵۴۱a راجع به تصفیه - به‌خداگونه‌بودن فیلسوف
اشاره شده‌است. (از این جهت می‌گویم جالب خاطر است که معتقدم این
امر ویژگی رادیکالیسم رمانتیک است که با بلندپروازی نخوت‌آمیز
(hubris)^۱ ادعای خداگونه‌گی می‌کند.) رجوع کنید به ۵۰c-d که می
گوید: «فیلسوف خود خداگونه می‌شود»، و ۵۴۰c-d که در آن آمده
است: «و دولت برای بزرگداشت خاطره ایشان، به‌هزینه همگانی بناهای
یادبود بر پا خواهد کرد؛ و همچون نیمه‌خدایان... یا دست کم همچون
مردانی متبرک به‌فضل ایزدی و خداگونه... آیین قربانی برای آنان بجا
خواهد آورد.»

همچنین (به‌همان دلیل پیشین) جالب خاطر است که پیش از نخستین
قطعه از دو قطعه مورد بحث، قطعه دیگری می‌آید (۴۹۸d)^۲ و افلاطون
ابراز امیدواری می‌کند که شاید روزی فیلسوفان حتی در نزد «بسیاران»
مقبول واقع شوند.

* در خصوص اصطلاح «تصفیه»، نقل جمله زیر بی‌مناسبت نیست که
در آن ناگهان بغض رادیکالیسم می‌ترکد: «آیا روشن نیست که اگر قرار
باشد به‌سوسیالیسم برسیم - سوسیالیسم دائمی و واقعی - تمام مخالفان
بنیادی باید «تصفیه» شوند (یعنی با سلب حق رأی و، در صورت لزوم،
زندان، قدرت فعالیت سیاسی از آنان گرفته‌شود)؟» این سؤال جالب نظر
(که نیازمند پاسخ نیست زیرا پاسخ در خود پرسش مستتر است)، در صفحه

۱. برای توضیح درباره این واژه یونانی، رجوع کنید به‌ذیل صفحه
۴۰۲. (مترجم)

۲. رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۳۷، فصل هشتم، و متن.

۳. رجوع کنید به‌یادداشت ۵۹، فصل هشتم.

۱۸ جلدنامه‌ای حتی جالب نظرتر چاپ شده است به نام مسیحیان دد تئاذع طبقاتی، نوشته گیلبرت کوپ، با پیشگفتاری از اسقف شهر بردفرد^۱ (در مورد کیفیت اصالت تاریخی این جلدنامه، رجوع کنید به یادداشت ۳، فصل اول). اسقف در این پیشگفتار، «نظام اقتصادی کنونی ما» را «خلاف اخلاق و مغایر با دین مسیح» می‌خواند و تقبیح می‌کند و می‌گوید: «وقتی چیزی چنین بوضوح عمل شیطان است... هیچ چیز نمی‌تواند يك کشیش را از تلاش برای نابود کردن آن معذور و معاف بدارد.» به این جهت، او جلدنامه مذکور را به عنوان «تحلیلی روشن و نافذ» توصیه می‌کند.

چند جمله دیگر از این جلدنامه را در اینجا نقل می‌کنیم: «وجود دو حزب ممکن است دموکراسی جزئی را تضمین کند، ولی دموکراسی تام و تمام تنها با يك حزب برقرار می‌شود.» (ص ۱۷). «در دوره انتقال... کارگران... باید به وسیله يك حزب سازمان پیدا کنند و رهبری شوند - حزبی که وجود هیچ حزب دیگری را که از بنیاد با آن مخالف باشد، تحمل نکند...» (ص ۱۲). «در دولت سوسیالیستی، آزادی بدین معناست که هیچ کس اجازه نداشته باشد اصل مالکیت مشترک را مورد حمله قرار دهد بلکه همه کس تشویق شود در این راه زحمت بکشد که اصل مذکور به نفع مؤثرتر تحقق پیدا کند و بکار بیفتد... این امر مهم که چگونه باید مخالفان را خنثی و بلااثر کرد، وابسته است به روشهایی که خود مخالفان بکار ببرند.» (ص ۱۹).

از همه جالب توجه‌تر، استدلال زیر است (باز هم در صفحه ۱۸) که جا دارد بدقت خوانده شود: «چرا در يك کشور سرمایه‌داری، می‌شود حزب سوسیالیست داشت در صورتی که در يك دولت سوسیالیستی، داشتن حزب سرمایه‌داری، شدنی نیست؟ پاسخ ساده است: اولی نهضتی است که همه نیروهای مولد يك اکثریت عظیم را در برابر اقلیتی کوچک در بر می‌گیرد، در حالی که دیگری، کوشش اقلیت است برای بازگشت به موضع قدرت و امتیاز، از راه استثمار مجدد اکثریت.» به عبارت دیگر، يك «اقلیت کوچک» حاکم می‌تواند بردبار و متساهل باشد ولی يك «اکثریت عظیم»

۱. مشخصات اصلی کتاب در صفحه ۱۴۷ داده شده است. (مترجم)

نمی‌تواند با يك «اقلیت كوچك» بردباری و مدارا كند. این پاسخ ساده، نمونه آن چیزی است كه اسقف اسمش را «تحلیلی روشن و نافذ» می‌گذارد.*

۱۳. در مورد این تحولات، رجوع كنید همچنین به یادداشت ۷ و متن، فصل سیزدهم.

۱۴. ظاهر آریشه رمانتیسیم، خواه در ادبیات و خواه در فلسفه، به افلاطون می‌رسد. همه می‌دانند كه روسو مستقیماً از افلاطون متأثر بود (بسنجید با یادداشت ۱، فصل ششم). او با رساله مرد سیاسی آشنایی داشت كه در آن، چوپانان كوه‌نشین مورد ستایش قرار می‌گیرند^۱. ولی گذشته از این تأثیر مستقیم، روسو احتمالاً رمانتیسیم شبانی و عشق به بدویت را نیز به‌طور غیر مستقیم از افلاطون گرفته بود، زیرا بیقین زیر نفوذ نهضت رنسانس ایتالیا قرارداشت و این نهضت، افلاطون و طبیعت‌گرایی و رؤیای افلاطونی جامعه بی‌عیب و نقص چوپانان بدوی را از نو كشف كرده بود (بسنجید با یادداشت‌های ۱۱ (۳) و ۳۲ در فصل چهارم، و یادداشت ۱، فصل ششم). جالب خاطر است كه ولتر فوراً به خطرات ناشی از تاريك‌اندیشی^۲ رمانتيك روسو پی‌برد، چنانكه كانت نیز با وجود احساس ستایش نسبت به روسو، وقتی با «اندیشه‌های» هردر روبرو شد، این خطر را تشخیص داد (بسنجید با یادداشت ۵۶ و متن، فصل دوازدهم).

1. J. J. Rousseau, *Social Contract*, Book II, Ch. VII, & Book III, Ch. VI.

2. obscurantism

فصل دهم

عبارتی که سرلوحه این فصل قرار داده شده از رساله میهمانی است (۱۹۳d).

۱. جمهوری، ۴۱۹a به بعد، ۴۲۱b، ۴۶۵c به بعد و ۵۱۹e. رجوع کنید همچنین به فصل ششم، خصوصاً قسمت‌های ۲ و ۴.
۲. در این زمینه، فکرم از سویی متوجه کوششهایی است که در قرون وسطا برای متوقف کردن جامعه صورت می‌گرفت. کوششهای مذکور بر اساس این نظریه افلاطون انجام می‌پذیرفت که فرمانروا در قبال روح [فرمانبرداران] و بهروزی روحانی ایشان مسؤول است و همچنین بر تدبیرهای عملی متعددی پی‌ریزی می‌شد که افلاطون در جمهوری و قوانین اندیشیده بود. ولی گذشته از این، بسیاری تحولات بعدی دیگر را نیز در نظر دارم.

۳. به‌سخن دیگر، تا حد امکان می‌کوشیدم روشی را بکار بندم که در منطق اکتشاف علمی تشریح کرده‌ام.

۴. بخصوص در جمهوری، ۵۶۶e. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۶۳ در همین فصل.

۵. در داستان من، از «اشخاص تبه‌کار و بدمش» خبری نیست. «تبه‌کاری، خاطر را جلب نمی‌کند... چیزی که برآستی ما را به‌خود مشغول می‌دارد این است که آدمیان در بهترین حالت و با نیت خیر چه می‌کنند.» تا جایی که توانسته‌ام، کوشیده‌ام این اصل روش‌شناسی را در تعبیر افلاطون بکار ببرم. (صورت‌بندی این اصل به‌شرحی که داده‌شد، از دیباچه نمایشنامه برنارد شا به نام *اندادک* اقتباس شده است.^۱)

۶. در مورد هراکلیتوس، رجوع کنید به فصل دوم. در خصوص نظریه‌های آلکمایون و هروdot راجع به تساوی در برابر قانون، رجوع

1. G. B. Shaw, *Saint Joan* (Preface, sect. «Tragedy, not Melodrama»).

کنید به یادداشتهای ۱۳ و ۱۴ و ۱۷، فصل ششم. برای آگاهی از عقاید فالتاس خالکدوننی در بارهٔ برابری اقتصادی، رجوع کنید به ارسطو، سیاست، ۱۲۶۶a، و دیلس (۵)، فصل ۳۹. در مورد هیپوداموس ملطی، رجوع کنید به ارسطو، سیاست، ۱۲۶۷b ۲۲، و یادداشت ۹، فصل سوم. از میان نخستین نظریه پردازان سیاسی، البته باید از این کسان نیز نام برد: سوفسطاییان، پروتاگوراس، آنتیفون، هیپیس، آلکیداماس، لئوکوفرون؛ همچنین کریتیاس^۱ و «الیگارک پیر» (در صورتی که این دو، یک شخص نباشند)؛ و سرانجام دموکریتوس.

در مورد دو اصطلاح «جامعهٔ بسته» و «جامعهٔ باز» و استعمال آنها به مفهومی مشابه به وسیلهٔ برگسون، رجوع کنید به صفحهٔ ۱۴۴ همین کتاب. صفت جادویی را من به جامعهٔ بسته و صفت متعقل و نقاد را به جامعهٔ باز اطلاق کرده‌ام. از این رو، کاربرد این دو اصطلاح بدون آرمان سازی از جامعهٔ مورد نظر، امکان پذیر نیست. حتی در «باز»ترین جوامعی که تاکنون پیدا شده است، نگرش جادوزده بکلی از زندگی رخت بر نبسته است، و تصور نمی‌کنم احتمال داشته باشد تماماً از میان برود. با وجود این، برای اینکه ببینیم آیا از جامعهٔ بسته به جامعهٔ باز گذر کرده ایم یا نه، شاید بتوان ملاک سودمندی بدست داد. انتقال هنگامی صورت می‌پذیرد که نخست هشیارانه تشخیص دهیم نهادهای اجتماعی ساختهٔ بشرند و سپس مسألهٔ تغییر و تعدیل آگاهانهٔ آنها را بر حسب تناسبشان با مقاصد و هدفهای بشری مورد بحث قرار دهیم. یا برای اینکه مطلب را بوجهی بیان کنیم که کمتر جنبهٔ انتزاعی داشته باشد، جامعهٔ بسته هنگامی فرو می‌ریزد که از مشاهدهٔ نظم اجتماعی، احساس هیبت فوق طبیعی به دل راه ندهیم و در عوض احساس کنیم که قادریم فعالانه در امور دخل و تصرف کنیم و به تعقیب منافع و مصالح شخصی یا گروهی بپردازیم. روشن است که تماسهای فرهنگی به شیوهٔ متمدن - و از آن پیشتر، بوجود آمدن بخشی از طبقهٔ حاکم که تهیدست یعنی فاقد زمین شده است - ممکن است موجب فروریختن جامعهٔ بسته شود.

۱. رجوع کنید به دیلس (۵)، قطعهٔ ۶ (۳۸-۳۵)؛ همچنین یادداشت ۱۷، فصل هشتم.

باید تذکر دهم که میل ندارم از «فروریختگی اجتماعی» به طور کلی صحبت کنم. به گمان من، فروریختن جامعه بسته، به گونه‌ای که اینجا توصیف شد، امری نسبتاً روشن است. اصطلاح «فروریختگی اجتماعی» تقریباً جز این چیزی دستگیر من نمی‌کند که شخص ناظر، جریان تحولاتی را که شرح می‌دهد، خود نمی‌پسندد. تصور می‌کنم این اصطلاح در بسیاری موارد، نابجا بکار می‌رود. اما تصدیق می‌کنم که عضوی از اعضای يك جامعه ممکن است با دلیل یا بی‌دلیل احساس کند که «همه چیز در حال فروریختن است». بیگمان، اعضای [هیأت حاکم] «رژیم سابق» [فرانسه] یا نجبای روس، انقلاب فرانسه یا روسیه را به چشم فروریختگی اجتماعی کامل می‌نگریستند، ولسی حکمرانان بعدی، به این دو انقلاب به دیده‌ای بسیار متفاوت نگاه می‌کردند.

توین بی «ظهور شقاق در پیکر اجتماعی»^۱ را ملاک فروریختن جامعه توصیف می‌کند (مطالعه‌ای در تاریخ، ج ۵، صص ۳۵-۳۸، ۳۳۸). اما بدون شك، مدت‌ها پیش از جنگ پلوپونزی، شقاق به صورت تفرقه طبقاتی در جامعه یونان بروز کرده بود. بنابراین، روشن نیست که چرا توین بی معتقد است که این جنگ، و نه از هم پاشیدگی زندگی قبیله‌ای، نشانه (به قول او) فروریختن تمدن هلنی بود. (بسنجید همچنین با یادداشت ۴۵ (۲)، فصل چهارم، و یادداشت ۸ در همین فصل).

در مورد شباهت بین یونانیان و مائوریها، ملاحظات چند در یکی از کتابهای برنت می‌توان یافت.^۲

۷. این انتقاد از نظریه انداموارگی دولت و بسیاری نظریه‌های دیگر را به یکی از نویسندگان مدیونم که می‌نویسد:^۳ «جناب مننیوس آگریپا... تمثیلی برای عوام شورشی آورد درباره طغیان اعضای بدن در برابر شکم و بدین وسیله قانعشان کرد که [به رم] باز گردند... چرا یکی از آنان نگفت: 'قبول داریم، آگریپا! ولی اگر بناست شکمی وجود داشته باشد،

1. body social 2. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, pp. 2, 9.
3. J. Popper-Lynkeus, *Die allgemeine Nährpflicht*, 2nd ed., 1923, pp. 71 f.
4. Menenius Agrippa

از این پس ما عوام می‌خواهیم شکم باشیم و تو می‌توانی... نقش اعضای [دیگر بدن] را بازی کنی!» (در خصوص این تمثیل، رجوع کنید به لی‌ویوس^۱ و نمایشنامه کودیولانوس^۲ (پرده اول، صحنه اول)، اثر شکسپیر). جالب نظر است که حتی جنبشی امروزی و بظاهر پیشرو مانند «مشاهده توده گیر»^۳ نیز روی جلد دفترچه‌ای زیر عنوان کالهای سال نخست، ۱۹۳۷-۳۸، به تبلیغ درباره نظریه انداموارگی جامعه می‌پردازد. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۳۱، فصل پنجم.

البته باید تصدیق کرد که به سبب فقدان تنش اجتماعی^۴، چیزی شبیه خصیلت «انداموار» در «جامعه بسته» قبیله‌ای وجود دارد. چنین جامعه‌ای ممکن است بر شالوده برده‌داری پی‌ریزی شده باشد (چنانکه در مورد یونانیان این طور بود)؛ ولی این واقعیت بخودی خود تنش اجتماعی پدید نمی‌آورد، زیرا گاهی بردگان نیز مانند اغنام و احشام هیچ بخشی از جامعه را تشکیل نمی‌دهند، و آرزوها و مشکلاتشان بضرورت چیزی بوجود نمی‌آورد که فرمانروایان احساس کنند معضلی در جامعه درست شده است. اما شد جمعیت چنین معضلی ایجاد می‌کند. در اسپارت که مهاجرنشین به خارج نمی‌فرستاد، رشد جمعیت نخست به تحت انقیاد درآوردن قبایل همسایه برای تصرف سرزمینهای آنها منجر شد و سپس به سعی در متوقف ساختن هرگونه تغییر انجامید به وسیله اقداماتی مانند جلوگیری از افزایش نفوس از راه مقرر داشتن نوزادکشی و پیشگیری از بارداری و همجنس‌بازی. افلاطون همه این امور را می‌دید و (احیاناً با تأثیری که از هیپوداموس پذیرفته بود) همواره بر لزوم ثابت نگاه‌داشتن شمار شهروندان اصرار می‌ورزید و (در قوانین) مهاجرنشینی و پیشگیری از آبستنی را توصیه می‌کرد چنانکه پیشتر (همانگونه که ارسطو توضیح می‌دهد) همجنس‌بازی را به منظور تثبیت جمعیت توصیه کرده بود. رجوع کنید به قوانین ۷۴۱a-۷۴۰d و ۸۳۸e. (در خصوص توصیه افلاطون به نوزادکشی در جمهوری و مسایل مشابه، رجوع کنید به ویژه به یادداشت ۳۴، فصل

1. Livy, II, 32.

2. *Coriolanus*.

3. Mass-Observation

4. social tension

چهارم، و نیز یادداشتهای ۲۲ و ۶۳ در همین فصل و یادداشت ۳۹(۳)، فصل پنجم).

البته هیچ يك از این اعمال را نمی‌توان کاملاً بر طبق موازین عقلی توجیه کرد. بخصوص همجنس‌بازی در میان دوریها رابطه نزدیک داشت با جنگ و با کوشش برای بازیافتن رضایت عاطفی در اردوهای جنگی که بیشتر در نتیجه فروریختن حیات قبیله‌ای از میان رفته بود. رجوع کنید خصوصاً به میهمانی، ۱۷۸e، که افلاطون در آن به تجلیل از «اردوی عشاق» می‌پردازد. در قسوانین، ۶۳۶b و ۸۳۶b/c، افلاطون همجنس‌بازی را تقبیح می‌کند (مع‌هذا، رجوع کنید به ۸۳۸e). ۸. شاید آنچه من «فشار تمدن» نامیده‌ام شبیه باشد به پدیداری که فروید هنگام نوشتن کتاب تمدن و ناخسرسندیهای آن^۱ در نظر داشت. توین‌بی از احساس بی‌هدفی و سرگردانی سخن می‌گوید ولی این احساس را به «دوره‌های از هم‌پاشیدگی» محدود می‌کند (مطالعه‌ای در تاریخ، ج ۵، ص ۴۱۲ به بعد)، حال آنکه من فشاری را که از آن گفتگو می‌کنم بوضوح در هراکلیتوس می‌بینم (و حتی نشانه‌هایی از آن را در هسیودوس می‌یابم) - یعنی مدتها پیش از آنکه، به گفته او، «جامعه هلنی» شروع به «از هم‌پاشیدن» بکند. سایر سخن به میان می‌آورد^۲ درباره از دست رفتن «پایگاه موروثی که مقام همه کس، یعنی حقوق و تکالیف مدنی و اجتماعی و ممر معاش او را، معین می‌کرد». این وصفی بجاست از فشاری که در سده پنجم پیش از میلاد بر جامعه یونان وارد می‌شد.

۹. پیشه سرایندگان دوره گرد^۳ پیشه دیگری بود که استقلال فکری نسبی به همراه می‌آورد. کسی که در این زمینه بیشتر به او نظر دارم، کسنوفانس است که ترقیخواه بود. بسنجید با قسمت مربوط به «مذهب پروتاگوراس» در یادداشت ۷، فصل پنجم. (همر نیز مصداق دیگری از این حکم است.) پیداست که بسیار کم بودند کسانی که به این پیشه دسترس داشته باشند.

1. S. Freud, *Civilization and Its Discontents*.

2. E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, III, 542.

3. wandering bards

من شخصاً هیچ علاقه‌ای به امور تجاری و مردم تاجر مسلک ندارم. ولی تأثیر ابتکار تجاری به نظر من حائز اهمیت است. تصادفی نیست که کهنترین تمدنی که از آن اطلاعی در دست است، یعنی تمدن سومر، تا جایی که می‌دانیم تمدنی تجاری و دارای ویژگیهای دموکراتیک بود، و خط و حساب و مقدمات علم با حیات تجاری آن رابطه نزدیک داشت. (بسنجید با یادداشت ۲۴ در همین فصل.)

۱۰. در نقل قول از توکودیدس^۱، بیشتر ترجمه جوئت را مأخذ قرار داده‌ام. در مورد مسأله تمایلات و سمت‌گیری توکودیدس، رجوع کنید به یادداشت ۱۵ (۱) در همین فصل.

۱۱. این نقل قول و نقل قول بعد نیز از توکودیدس^۲ است. با اینکه مایر مأخذی بهتر از توکودیدس نداشته‌است، در روایت توأم با عذر و دفاعی که می‌آورد، داستان توکودیدس درباره الیگارکهای خائن را چنان تحریف می‌کند که دیگر قابل تشخیص نیست^۳. (در خصوص عدم بیطرفی مایر، رجوع کنید به یادداشت ۱۵ (۲) در همین فصل.) برای آگاهی از خیانتی مشابه (در ۴۷۹ پیش از میلاد؛ درست پیش از [واقعه] پلاتایا^۴)، رجوع کنید به پلوتارخوس^۵.

۱۲. رجوع کنید به توکودیدس^۶. عبارات پایانی قطعه نقل شده که اکنون در اینجا می‌آید، مبین عنصر خاصی از اعتقاد به اصالت فرد و بشر دوستی است که در توکودیدس وجود داشته‌است - مردی از نسل‌گیر^۷ و، چنانکه بالاتر اشاره کردیم، فردی میانه رو. او می‌نویسد: «هنگامی که آدمیان به کین‌خواهی برمی‌خیزند، بی‌بایک می‌شوند. آینده را به حساب

1. Thucydides, I, 93. 2. Ibid., I, 107.

3. Meyer, op. cit., III, 594.

۴. Plataea. شهری باستانی در یونان، بر سر راه پلوپونسوس به تبس، صحنه نبردی تاریخی به‌همین نام میان ایرانیان و یونانیان (۴۷۹ پیش از میلاد) که به شکست ایران انجامید. این شهر مردمی سرسخت و دلاور داشت و از همپیمانان آتن بشمار می‌رفت و بارها از سوی تبس مورد تاخت و تاز قرار گرفت و ویران شد. (مترجم)

5. Plutarch, *Aristides*, 13. 6. Thucydides, III, 82-84.

۷. رجوع کنید به یادداشت ۲۷ در همین فصل.

نمی‌آورند و در شکستن قوانین عام انسانیت درنگ به خود راه نمی‌دهند - قوانینی که هر کس اگر به مصیبت دچار آمد باید برای نجات خویش بر آنها تکیه کند - و از یاد می‌برند که [وقتی چنین کردند]، در روز نیاز بیهوده در پی آن قوانین خواهند گشت.» در یادداشت ۱۵ (۱) همین فصل، تمایلات توکودیدس بیشتر مورد بحث قرار گرفته است.

۱۳. ارسطو، سیاست، کتاب هشتم (پنجم)، ۹، ۱۱/۱۰؛ ۱۳۱۰a. ارسطو با چنین خصومت آشکار موافق نیست و فکر می‌کند خردمندانه‌تر آن است که «الیگارکهای راستین و انصود سازند که مدافع آرمانهای مردمند». او با نگرانی اندرز می‌دهد که الیگارکها «باید به عکس عمل کنند یا دست کم تظاهر نمایند که به عکس عمل می‌کنند، بدین وسیله که در سوگندنامه‌شان عهد ببندند و بگویند: من لطمه‌ای به مردم نخواهم زد.» ۱۴. رجوع کنید به توکودیدس^۱.

۱۵. مایر، همان کتاب^۲.

(۱) برای داوری درباره بیطرفی - یا، به عبارت بهتر، تمایل ناخواسته و غیرارادی - توکودیدس، باید مقایسه‌ای انجام دهیم بین روش او در نگارش واقعۀ بسیار مهم پلاتایا که آغاز دورۀ اول جنگ پلوپونزی بود (مایر به پیروی از لوسیاس^۳، این دوره را جنگ آرخیداموس^۴ می‌نامد) و شیوۀ کار وی در ثبت ماجرای ملوس^۵ که نخستین حرکت تهاجمی آتن در دورۀ دوم (یا جنگ آلکیبیادس) بود. جنگ آرخیداموس، با حمله به شهر دموکرات پلاتایا آغاز شد -

1. Ibid, II, 9. 2. Meyer, op. cit., IV (1915), 368. 3. Lysias

۴. Archidamian War. جنگ بین آتن و اسپارت و متحدان آنها که در ۴۳۱ پیش از میلاد با حمله غافلگیرانه تیس به پلاتایا آغاز شد. آرخیداموس شاه اسپارت بود که در آغاز جنگ به آتیکا حمله کرد. خطابه معروف پریکلس که پوپر در این کتاب درباره آن بحث می‌کند، در رثاء کشتگان آتنی همین نبرد اخیر ایراد شده است. (مترجم)

5. Meyer, op. cit., IV, 307 & V, p. VII.

۶. Milo یا Melos. یکی از جزایر یونان که در ۴۱۶ پیش از میلاد در دورۀ جنگ پلوپونزی، به محاصره آتن درآمد. آتنیها به کشتار و حشتناکی دست زدند و بسیاری از مردم جزیره را به بردگی بردند. (مترجم)

حمله‌ای برق‌آسا، بدون اعلان جنگ، به‌وسیله همپیمان اسپارت توتالیتار یعنی تبس که همدستانش در داخل پلاتایا (مرکب از الیگارکهای ستون پنجمی) شبانگاه دروازه‌های آن شهر را به‌روی دشمن گشودند. گرچه این واقعه به‌عنوان علت مستقیم جنگ از بالاترین اهمیت برخوردار است، توکودیدس آن را باختصار برگذار می‌کند^۱ و درباره جنبه اخلاقی قضیه هیچ نظری نمی‌دهد، سوای اینکه می‌گوید «واقعه پلاتایا نقض فاحش ترك مخصوصه سی‌ساله بود». با اینهمه، دموکراتهای پلاتایا را به‌سبب خشونت با مهاجمان تقبیح می‌کند و گمان می‌برد که ایشان ممکن است سوگندشان را شکسته باشند. این روش ارائه مطلب، تضاد شدید دارد با گفت و شنودی معروف و بسیار مفصل ولی البته ساختگی درباره ملوس^۲ که توکودیدس در ضمن آن می‌کوشد به امپراتوری طلبان آتن داغ ننگ بزند^۳. ماجرای ملوس بظاهر بسیار زشت و تکان دهنده بود (شاید آلفیاداس تقصیر داشت^۴)؛ اما آتنیها بدون هشدار دست به‌حمله نزدند و پیش از توسل به‌زور، کوشیدند وارد مذاکره شوند.

مورد دیگری که با نگرش توکودیدس ارتباط دارد، ستایش او از یکی از سران فرقه الیگارش، یعنی آنتیفون خطیب است^۵ (که در رساله منکسنوس افلاطون (قطعه ۲۳۶a) ذکر او به‌عنوان معلم سقراط آمده‌است؛ رجوع کنید به‌قسمت آخر یادداشت ۱۹، فصل ششم).

(۲) مایریکی از بزرگترین مراجع امروزی درباره دوران مورد بحث است. ولی برای فهم نظرگاه او، باید مروری کرد بر سخنان تحقیرآمیز زیر در باب حکومت‌های دموکراتیک (که امثال آن در نوشته‌های وی بسیار زیاد است): «اما از این مهمتر [یعنی مهمتر از تدارک جنگ]، ادامه بازی تفریحی مشاجرات فرقه‌ای بود و تأمین آزادی نامحدود که هرکس آن را بنا بر منافع خاص خویش تعبیر می‌کرد^۶». ولی من می‌پرسم وقتی مایر می‌نویسد «آزادی شگفت‌انگیز دموکراسی و رهبران آن آشکارا فاقد کفایت و کارآیی از آب در آمده‌است»، آیا این اظهار چیزی بیش از يك «تعبیر بنا بر

1. Thucydides, II, 1-7.

2. Melian Dialogue

3. Thucydides, V, 85-113.

4. Plutarch, *Alc.*, 16.

5. Thucydides, VIII, 68.

6. Meyer, op. cit., V, 61.

منافع خاص خود اوست»^۱؟ در ۴۰۳ پیش از میلاد، رهبران دموکرات آتن از تسلیم شدن به اسپارت سر باز زدند (و موفقیتی که بعداً بدست آمد این امتناع را توجیه کرد، هرچند اصولاً به چنین توجیهی نیاز نبود). مایر دربارهٔ ایشان می‌گوید: «بعید نیست برخی از این رهبران، متعصبانی صادق و با حسن نیت بودند... امکان دارد بقدری از قضاوت صحیح ناتوان بودند که واقعاً [گفته‌های خودشان را] باور داشتند که آتن هرگز نباید تسلیم شود.^۲» مایر با شدیدترین لحن غرض‌ورزی دیگر مورخان را تقبیح می‌کند. (رجوع کنید فی‌المثل به حواشی کتاب او^۳، که در آن از دیونوسیوس جبار در مقابل حمله‌های (به ادعای خودش) مغرضانه دفاع می‌کند، و از پایین صفحه ۱۱۳ تا سر صفحه ۱۱۴، به بعضی «مورخان طوطی‌صفت» ضد دیونوسیوس، خشم می‌گیرد.) گروت را «یک رهبر انگلیسی رادیکال» نام می‌دهد و نوشته‌های او را «نه تاریخ، بلکه دفاع از آتن» می‌خواند و با غرور و سربلندی خود را از چنین کسان جدا می‌شمارد و می‌نویسد: «نمی‌توان انکار کرد که ما در مسایل سیاسی بی‌طرف‌تر شده‌ایم و به قضاوت‌های تاریخی صحیح‌تر و جامع‌تر دست یافته‌ایم»^۴.

در پس نظرگاه مایر، هگل ایستاده‌است. این امر (چنانکه امیدوارم بر خوانندگان فصل دوازدهم این کتاب روشن شود) همه چیز را تبیین می‌کند. در سخنانی که اکنون از او نقل می‌کنیم، مایر ناخودآگاه گفته هگل را کمابیش عیناً تکرار می‌کند و هگلیان‌یسم او از همین آشکار می‌شود. در جایی در کتاب خود^۵، مایر گفتگویی دارد در باب «ارزیابی قالبی و یکنواختی که به سبک معلمان اخلاق، کارهای بزرگ سیاسی را با معیار اخلاقیات مدنی مورد داوری قرار می‌دهد». (هگل در بارهٔ «دم گرفتن راجع به فضایل شخصی» سخن می‌گوید.) مایر سپس می‌افزاید که [اینگونه ارزیابی] «عوامل عمیق‌تر و برآستی اخلاقی دولت و مسؤولیت‌های تاریخی را نادیده می‌گیرد». (این گفته دقیقاً مطابق است با سخنانی که در فصل دوازدهم از هگل نقل کرده‌ایم؛ بسنجید با یادداشت ۷۵، در آن فصل.) می‌خواهم این فرصت را مغتنم بشمرم و بار دیگر تصریح کنم که من

1. Ibid., V, 69.

2. Ibid., IV, 659.

3. Ibid., V, 89, 102.

4. Ibid., III, 239.

5. Ibid., III, 256.

متظاهر به بیطرفی در قضاوت‌های تاریخیم نیستیم. البته آنچه از دستم برآید انجام می‌دهم تا واقعیات را مشخص کنم. ولسی از این نکته آگاهم که ارزیابی‌های من نیز (مانند هرکس دیگر) باید یکسره به‌نظرگاهی که دارم قائم باشد. بدین امر معترفم، هرچند به‌نظرگاه خودم اعتقاد تام دارم، یعنی معتقدم که ارزیابی‌هایم درست است.

۱۶. مایر، همان کتاب^۱.

۱۷. مایر، همان کتاب^۲.

۱۸. البته باید یاد آورد که، چنانکه مرتجعان شکایت داشتند، در آتن برده‌داری رو به‌زوال بود. رجوع کنید به‌شواهد عرضه‌شده در یادداشت‌های ۱۷ و ۱۸ و ۲۹، فصل چهارم، و نیز یادداشت ۱۳، فصل پنجم، یادداشت ۴۸، فصل هشتم، و یادداشت‌های ۲۷ تا ۳۷ در همین فصل.

۱۹. مایر، همان کتاب^۳.

مایر در این باره چنین اظهارنظر می‌کند: «پس از آنکه وقت گذشت و دیر شد، به‌حرکتی در جهت ایجاد حکومت مدنی مبادرت ورزیدند که... بعدها به‌روم در پی‌ریزی عظمت آن [کشور] کمک کرد.» به‌عبارت دیگر، مایر به‌جای اینکه قدر کار آتنیها را بداند که در امر تأسیس حکومت قانونی دست به‌ابتکاری طراز اول زده‌بودند، به‌ملا متشان می‌پردازد و از روم قدردانی می‌کند که شیوهٔ محافظه‌کارانه‌اش بیشتر باب سلیقهٔ اوست. واقعه‌مورد اشارهٔ مایر در تاریخ روم، مربوط است به‌اتحاد روم با گابیئی^۴ و ایجاد ائتلافی‌ای با آن شهر. درست پیش از این و در همان صفحه‌ای که مایر ائتلافی مذکور را شرح می‌دهد، چنین می‌خوانیم: «تمام این شهرهای کوچک وقتی در روم ادغام شدند، موجودیتشان را از دست دادند... بی‌آنکه حتی تشکیلاتی سیاسی از نوع 'دمه'^۵‌های آتیکا

1. Ibid., IV, 367.

2. Ibid., IV, 464.

3. Ibid., IV, 659.

۴. Gabii. شهری باستانی در لاتیوم، واقع در ۱۹ کیلومتری خاور شهر

رم. (مترجم)

5. Ibid., V, 135.

۶. deme [از یونانی demos = مردم]. قسمی حکومت محلی در ناحیهٔ آتیکا در یونان باستان. (مترجم)

نصیبشان شود.» اندکی بعد^۱، باز به گابیئی اشاره می‌شود و دوباره «آزادمنشی» روم در تضاد با آتن قرار می‌گیرد، ولی در اواخر همان صفحه، مایر بدون هیچ انتقاد، تاراج و تخریب کامل شهر وئی^۲ را به دست رومیان گزارش می‌کند که به معنای پایان تمدن اتروسکی بود.

شاید بدترین ویرانگری رومیان، تخریب کارتاژ بود که درست در زمانی روی داد که دیگر کارتاژ خطری برای روم نداشت و نه تنها روم، بلکه ما را نیز از ثمره خدمات آن کشور به تمدن بشر محروم کرد. کافی است فقط به گنجینه بزرگی از اطلاعات جغرافیایی اشاره کنم که در کارتاژ فراهم آمده بود و نابود شد. (داستان زوال کارتاژ نیز بی‌شباهت به حکایت سقوط آتن در ۴۰۴ پیش از میلاد نیست که پایینتر در همین فصل (یادداشت ۴۸) مورد بحث قرار گرفته است. الیگارکهای کارتاژ نیز سقوط شهرشان را به پیروزی دموکراسی ترجیح دادند.)

بعدها، تحت تأثیر فلسفه رواقی که به طور غیرمستقیم از تعالیم آنتیستنس منشأ می‌گرفت، در روم اندک اندک طرز فکری بسیار آزادمنش و بشردوستانه پرورش یافت و پس از [قیصر] آوگوستوس، در طول چند قرن صلح و آرامش، به اوج رسید (رجوع کنید فی‌المثل به مطالعاتی در تاریخ، اثر توین بی، ج ۵، صص ۴۶-۳۴۳). ولی بعضی از مورخان رمانتیک، آغاز انحطاط روم را درست در همین نقطه می‌بینند.

البته شخص باید ساده‌دل و رمانتیک باشد که مانند بسیاری که هنوز در این تصورند، فکر کند زوال روم به سبب انحطاط ناشی از آرامش طولانی بود یا سستی اخلاقی یا برتری اقوام تازه‌نفس بربر و، خلاصه، به علت پر خوری (بسنجید با یادداشت ۴۵ (۳)، فصل چهارم). پیامدهای بنیان‌کن بیماری‌های همه‌گیر (رجوع کنید به کتاب هانس زینسر، *موش و شپش و قادیخ*)^۳ و فرسایش بی‌امان و فزاینده خاک و از هم‌پاشیدگی بنیاد

1. Ibid., V, 147.

۲. Veii. شهری باستانی در بخش اتروریا در ایتالیا، واقع در ۱۶ کیلومتری رم، که از مراکز قوم اتروسک بود و پس از جنگهای طولانی با روم، در ۳۹۶ پیش از میلاد به تسخیر رومیان درآمد. از آن پس، تمدن اتروسکی بتدریج مضمحل شد. (مترجم)

3. H. Zinsser, *Rats, Lice, and History*, 1937, pp. 131 ff.

کشاورزی نظام اقتصادی روم (رجوع کنید به دو نوشته سیمخوویچ «یونجه و تاریخ» و «تأملی دوباره در باب سقوط روم»^۱) بنظر می‌رسد بعضی از علل عمده این امر باشند.^۲

۲۰. رجوع کنید به توکودیدس^۳ و مایر^۴. این گفته که «از این راه عوایدشان بیشتر خواهد شد»، به ما امکان می‌دهد که حد بالای نسبت بین مالیاتهای سابق و حجم بازرگانی را تعیین کنیم.

۲۱. این نکته کنایه‌ای است به کلام عبرت‌آموز میلفرده^۵ که می‌گوید: «پول‌سالاری به غارت‌سالاری^۶ ترجیح دارد».

۲۲. جمهودی، ۴۲۳b. در خصوص مسأله تثبیت تعداد جمعیت، رجوع کنید به یادداشت ۷ در همین فصل.

۲۳. مایر، همان کتاب^۷.

۲۴. مایر، همان کتاب^۸. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۹ در همین فصل و متن مربوط به یادداشت ۳۰، فصل چهارم. * قوانین، ۷۴۲a-c. افلاطون در اینجا به تشریح نگرش اسپارت می‌پردازد و قانونی مقرر می‌دارد که به موجب آن «شهروندان از داشتن طلا و نقره ممنوعند... شهروندان باید فقط به داشتن سکه‌هایی مجاز باشند که در میان خودمان پول رایج است ولی جای دیگر ارزش ندارد... برای مواقع گسیل نیرو یا دیدارهای رسمی از خارج کشور، مانند عزیمت به سفارت یا مأموریت‌های لازم دیگر... ضروری است دولت همیشه مسكوك هلنی (طلا) داشته باشد. اگر شهروندی ناگزیر از رفتن به خارج شود، تنها بشرطی می‌تواند اقدام به چنین کاری کند که از مقامات کشور [سرکلانترها] به ترتیب مقرر اجازه گرفته باشد. و هنگام بازگشت، چنانچه برایش پول خارجی باقی مانده باشد، باید آن را تسلیم دولت کند و معادل آن وجه رایج کشور دریافت دارد. اگر معلوم شود که کسی چنین پولی را نگاه داشته‌است، آن پول

1. V. G. Simkhovitch, «Hay and History» and «Rome's Fall Reconsidered», in *Towards the Understanding of Jesus*, 1927.

2. W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte* (1934).

3. Thucydides, VII, 28.

4. Meyer, op. cit., IV, 535.

5. P. Milford

6. Lootocracy

7. Meyer, op. cit., IV, 577.

8. Ibid., V, 27.

باید ضبط شود و کسی که آن را از خارج آورده است و هرکس که از این امر مطلع بوده ولی خبر نداده است باید مورد لعن قرار گیرد و محکوم شود و، به اضافه، لااقل معادل همان مبلغ، جریمه پردازد. «آدمی از خود می پرسد که آیا با توصیف افلاطون به عنوان فرد مرتجعی که قوانین شهر توتالتر اسپارت را تقلید می کرد، نسبت به وی بی انصافی نکرده است؟ او در اینجا بیش از دوهزار سال قبل اصول و روشهایی را پیش بینی کرده است که امروز در میان مترقی ترین حکومت های دموکرات اروپای غربی از قبول عام برخوردار است (حکومت هایی که مانند افلاطون هنوز بدین امید نشسته اند که دولت دیگری مسأله «پول طلای عمومی هلنی» را حل کند).

ولی بعد قطعاً دیگری می آید (قوانین، ۹۵۰d) که بوی آزادیخواهی غربی چندان از آن به مشام نمی رسد. [افلاطون می نویسد]: «نخست، به هیچ کس زیر چهل سال اجازه عزیمت به هیچ کجا خارج از کشور داده نخواهد شد. دوم، به هیچ کس به عنوان شخص خصوصی چنین اجازه ای داده نخواهد شد؛ تنها به پیکها و سفیران و اشخاصی که به بعضی مأموریت های بازرسی می روند، ممکن است به عنوان مقامات دولتی اجازه سفر داده شود... و چنین کسان، پس از بازگشت، به جوانان خواهند آموخت که نهادهای سیاسی دیگر کشورها پایتتر از نهادهای خودشان است.»

همچنین قوانینی مشابه برای پذیرفتن بیگانگان وضع می شود، زیرا «مراوده میان دولتها بضرورت به اختلاط منشا خواهد انجامید... و به وارد کردن آداب و رسوم نوپدید منتهی خواهد شد، و این امر به مردمی که از قوانین صحیح برخوردارند، شدیدترین آسیب را خواهد رساند.» (قوانین، ۹۴۹e/۹۵۰a).

۲۵. مایر بدین نکته اذعان دارد^۱ و در قطعه ای بسیار خواندنی، درباره دو فرقه می گوید: «هرکدام مدعی دفاع از 'وضع پدری' است... و ادعا دارد که طرف مقابل آلوده به روح متجدد خودپسندی و خشونت انقلابی است. در واقع، هر دو آلوده اند... دین و رسوم سنتی در فرقه هوادار دموکراسی ریشه های ژرفتر دارد؛ دشمنان اشرافی آن فرقه که زیر

1. Ibid., IV, 433 f.

لوای بازگشت به روزگاران دیرین می‌جنگند... سراپا تجددخواه شده‌اند.»
 بسنجید همچنین با جای دیگری در همان کتاب^۱، و یادداشت بعد.
 ۲۶. ارسطو در قانون اساسی آتن (فصل ۳۴، بخش ۳) می‌گوید
 که سی تن جبار در آغاز تظاهر به چیزی می‌کردند که به نظر او برنامه‌ای
 «معتدل» می‌رسید، یعنی برنامه‌ای «میهنی». در خصوص هیچ‌انگاری و
 تجددخواهی کریتیا، رجوع کنید به نظریه او در باب دین که در فصل
 هشتم (بویژه یادداشت ۱۷) و در یادداشت ۴۸ همین فصل مورد بحث
 قرار گرفته است.

۲۷. بسیار جالب خاطر است که نگرش سوفوکلس را نسبت به ایمان
 جدید با اتورپیدس مقایسه کنیم. سوفوکلس شکایت می‌کند^۲ که: «نارواست
 که... فرودست زادگان کامروا باشند در حالی که دلبران و نجیب‌زادگان با
 شوربختی دست به گریب‌اند.» اتورپیدس (هماوا با آنتیفون^۳) پاسخ می‌دهد
 که فرق میان نجیب‌زادگان و فرودست‌زادگان (بویژه بردگان)، فرقی صرفاً
 لفظی است: «خود این نام بتنهایی کافی است که برده را دچار ننگ و
 شرمساری کند.» در مورد عنصر بشردوستی در توکودیدس، رجوع کنید به
 یادداشت ۱۲ در همین فصل. در خصوص این مسأله که نسل‌کبیر تا چه حد
 با گرایش‌های جهان‌میهنی مرتبط بود، رجوع کنید به شواهد عرضه شده
 در یادداشت ۴۸، فصل هشتم، بویژه «الیکارک‌پیر» و افلاطون و ارسطو
 که هر سه نظر مخالف داشته‌اند.

۲۸. سقراط «منطق‌گریزها» یا کسانی را که از استدلال عقلی و
 منطقی روی گردانند، مقایسه می‌کند با «مردم‌گریزها» یا کسانی که از
 آدمیان بیزارند (بسنجید با فایدون، ۸۹c). خلاف این امر در سخنان مردم
 گریزانۀ افلاطون در جمهوری مشاهده می‌شود (۴۹۶c-d). بسنجید همچنین
 با یادداشت‌های ۵۷ و ۵۸، فصل هشتم.

۲۹. گفته‌هایی که از دموکریتوس نقل شد از قطعه‌های زیر در کتاب
 دیلس (۵) است: ۴۱، ۱۷۹، ۳۴، ۲۶۱، ۶۲، ۵۵، ۲۵۱، ۲۴۷ (دیلس و تارن
 در اصالت قطعه آخر شك دارند؛ بسنجید با یادداشت ۴۸، فصل هشتم)،

1. Ibid., V, 4 f., 14.

2. Ibid., IV, III.

۳. بسنجید با یادداشت ۱۳، فصل پنجم.

و ۱۱۸.

۳۰. بسنجید با متن مربوط به یادداشت ۱۶، فصل ششم.

۳۱. رجوع کنید به توکودیدس^۱. بسنجید همچنین با آنچه در یادداشت ۱۶، فصل ششم، گفته شده است.

۳۲. گومپرتس، متفکران یونان، کتاب پنجم، فصل ۱۳، ۳ (آلمانی، ج ۲، ص ۴۰۷).

۳۳. کتاب هرودوت که حاوی گرایشهای موافق دموکراسی است^۲، یکی دو سال بعد از خطابه پریکلس بیرون آمد^۳.۳۴. یکی از کسانی که به این نکته اشاره کرده گومپرتس است (متفکران یونان، کتاب پنجم، ۱۳، ۲ - آلمانی، ج ۲، ص ۴۰۶) که توجه خواننده را به بخشهای ۵۵۷d و ۵۶۱c جمهوری جلب می کند. این تشابه بیگمان عمدی است. بسنجید همچنین با جمهوری، چاپ ادام، ج ۲، ص ۲۳۵، حاشیه به ۵۵۷d۲۶. نیز رجوع کنید به قوانین، ۶۹۹d/e به بعد، و ۷۰۴d-۷۰۷d برای آگاهی از نظیر این ملاحظه درباره هرودوت^۴، رجوع کنید به یادداشت ۱۷، فصل ششم.

۳۵. بعضی بر این باورند که منکسنوس جعلی است ولی من معتقدم این باور فقط نمایانگر گرایش خود آنها به آرمان سازی از افلاطون است. اصالت منکسنوس به وسیله ارسطو تضمین شده است. او ضمن نقل قولی از آن رساله می گوید که گفته نقل شده، منسوب به «سقراط (رساله دثائیه» است (ارسطو، فن سخنوری، اول، ۹، ۳۰ (۱۳۶۷b۸)، و سوم، ۱۴، ۱۱ (۱۴۱۵b۳۰)). رجوع کنید به خصوص به اواخر یادداشت ۱۹، فصل ششم، و نیز یادداشت ۴۸، فصل هشتم، و یادداشت های ۱۵ (۱) و ۶۱ در همین فصل.

۳۶. حکومت آتن، نوشته «الیگارک پیر» (یا کسنوفون کاذب)^۵، به

1. Thucydides, II, 37-41.

۲. رجوع کنید از جمله به: Herodotus, III, 80.

3. Meyer, op. cit., IV, 369.

4. Herodotus, III, 80.

5. the Funeral Dialogue

6. Pseudo-Xenophon

گفته کیرشهوف^۱ که به وسیله گومپرتس^۲ نقل شده است، در سال ۴۲۴ پیش از میلاد منتشر شد. در مورد انتساب آن به کریتیاس، رجوع کنید به کتاب سندیز^۳. رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۱۸ و ۴۸ در همین فصل. به عقیده من، تأثیر این نوشته در توکودیدس، در قطعه‌های نقل شده در یادداشتهای ۱۰ و ۱۱ همین فصل نمایان است. در خصوص تأثیر آن در افلاطون، رجوع کنید به ویژه به یادداشت ۵۹، فصل هشتم، و قوانین، ۷۰۷d - ۷۰۴a. (بسنجید همچنین با سیاست ارسطو (۱۳۲۷a) - ۱۳۲۶b) و کتاب سیسرون^۴).

۳۷. کنایه‌ای است به کتاب ریدر، بی‌سازش: تعاضی دو جهان^۵، که حاوی انتقادی عالی از ایده نولوژی فاشیسم است.

در خصوص هشدار سقراط در باره مردم‌گریزی و منطق‌گریزی (پایینتر در همین بند در متن)، رجوع کنید به یادداشت ۲۸ در همین فصل. ۳۸. * (۱) آنچه «ابداع شیوه تفکر نقاد» نامیده می‌شود، عبارت است از تأسیس سنتی جدید که همان سنت بحث انتقادی و سنجشگرانه درباره اسطوره‌ها و نظریه‌های سنتی باشد. در مورد این نظریه رجوع کنید به نوشته من، در داداک نظریه‌ای عقلی درباره سنت (سالنامه اصحاب عقل، ۱۹۴۹)، که اکنون در کتاب من، حدسیات و ادیات، به چاپ رسیده است. (تنها چنین سنت جدیدی می‌تواند تبیین کند که چگونه در مکتب ایونیایی در ظرف سه نسل اول، سه فلسفه مختلف بوجود آمد.) *

(۲) از آن روزگار تاکنون، مدرسه‌ها (و به ویژه دانشگاهها) برخی از جنبه‌های قبیله‌پرستی را همواره حفظ کرده‌اند. منظور تنها آرم مدارس و دانشگاهها یا «کراوات مدرسه قدیم» نیست که دارای پیامدهایی

1. Kirchhoff 2. T. Gomperz, *Greek Thinkers*, Germ. ed., I, 477.

3. J. E. Sandys, *Aristotle's Constitution of Athens*, Introduction IX, esp. note 3.

4. Cicero, *De Republica*, II, 3 & 4.

5. M. M. Rader, *No Compromise - The Conflict between Two Worlds* (1939).

۶. Old School Tie. در انگلستان، شاگردان دبیرستانها موظفند کراوات بزنند و بسیاری از دبیرستانها کراواتهایی با نقشها و رنگهای مخصوص ←

اجتماعی از قبیل ایجاد «کاست» و مانند آن است. غرض همچنین خصلت پدرسالارانه و اقتدارگرایانه بسیاری از مدرسه‌هاست. تصادفی نبود که وقتی افلاطون در استقرار مجدد قبیله‌پرستی ناکامیاب شد در عوض به بنیادکردن مدرسه‌ای همت گماشت؛ و باز تصادف نیست که مدارس غالباً دژ ارتجاعند و معلمان دیکتاتورهای در قالب کوچک جیبی. به‌عنوان شاهی از خصلت قبیله‌پرستانه نخستین مدرسه‌ها و مکتبها، در اینجا فهرستی از پاره‌ای از تابوهای فیثاغوریان قدیم ذکر می‌کنم. (این فهرست از کتاب برنت^۱ گرفته شده است و او آن را از کتاب دیلس^۲ اقتباس کرده است؛ مع‌هذا، رجوع کنید به شواهد عرضه شده به‌وسیله آریستوکسنوس^۳ در همان کتاب، ص ۱۰۱). برنت از بعضی «تابوهای واقعی کاملاً بدوی» سخن می‌گوید: از خوردن لوبیا باید پرهیز کرد؛ چیزی را که افتاده است نباید برداشت؛ به‌خروس سفید نباید دست زد؛ نان را نباید پاره کرد؛ از روی چوب یا میله‌ای که به‌طور افقی گذاشته شده نباید گام برداشت؛ آتش را نباید با آهن بهم زد؛ از قرص پاره نکرده نان نباید خورد؛ تاج گل و گیاه نباید درست کرد؛ روی ظرف يك لیتري^۴ نباید

→ به‌خود دارند. بالاترین اعتبار اجتماعی در آن کشور از آن کسی است که به یکی از دبیرستانهای خصوصی معروف و قدیمی و معمولاً اشرافی از قبیل ایتن و هرو رفته باشد. فارغ‌التحصیلان اینگونه دبیرستانها حتی در سالهای بعد نیز ممکن است کراوات مدرسه قدیم را بزنند و خود را بدین وسیله از دیگران ممتاز سازند. بدیهی است در کشوری با ساختار طبقاتی محکم و متمایز مانند انگلستان، از این راه يك «کاست» اجتماعی بوجود می‌آید که اعضای آن پایبند آداب خاصی می‌شوند، می‌کوشند دیگران را هر چه کمتر به خود راه دهند و به‌یاری یکدیگر مواضع قدرت را در دست بگیرند. بنابراین، توسعاً به‌مفهوم مجازی، غرض از «کراوات مدرسه قدیم»، گونه‌ای همبستگی طبقاتی و تبختر اشرافی و طرز فکر قبیله‌ای و انحصارگر است که در انگلستان (یا هر کشور دیگر) ممکن است در میان خواص جامعه مشاهده شود. (مترجم)

1. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 2nd ed., p. 106.

2. H. Diels, *Die Vorsokratiker*, 5th ed., Vol. 1, pp. 97 ff.

3. Aristoxenus

۴. معنا مبهم است. مراجعه به کتاب برنت هم که این فهرست از آن ←

نشست؛ دل [جانوران] را نباید خورد؛ در شاهراهها نباید راه رفت؛ نباید گذاشت پرستو بر بام خانه لانه کند؛ هنگام برداشتن دیگ از سر آتش باید خاکستر را بهم زد تا جای آن روی خاکستر نماند؛ کنار نور نباید در آیینہ نگریست؛ پس از برخاستن از رختخواب باید آن را پیچید و جای بدن را از روی آن صاف کرد.

۳۹. مشابهت جالب توجهی وجود دارد بین این تحول و نابودی قبیله پرستی به واسطهٔ کشور گشاییهای ایرانیان. به گفتهٔ مایر، انقلاب اجتماعی مورد بحث به ظهور تعدادی ادیان نبوی (یا به اصطلاح ما) اصالت تاریخی دایر بر اعتقاد به سرنوشت و انحطاط و رستگاری انجامید که یکی از آنها دین «قوم برگزیده» یعنی قوم یهود است (بسنجید با فصل اول).

ویژگی دیگر برخی از این ادیان، اعتقاد به این نظریه بود که آفرینش جهان هنوز پایان نرسیده است و همچنان ادامه دارد. این نظریه باید مقایسه شود با برداشت قدیم یونانیان که جهان را بنا یا ساختمانی می پنداشتند و نابود شدن این برداشت به وسیلهٔ هراکلیتوس که در فصل دوم تشریح شد (رجوع کنید به یادداشت ۱ در آن فصل). گفتنی است که حتی آناکسیماندروس هم خاطرش از بابت آن بنا آسوده نبود. تکیه او بر خصلت بیمارز و نامتعین یا نامعین مصالح ساختمانی، ممکن است نمودار این احساس او باشد که بنای مورد نظر چار چوب معینی ندارد و در سیلان است (بسنجید با یادداشت بعد).

پیدایش اسرار دیونوسوسی^۱ و اورفئوسی در یونان، احتمالاً به تحولات دینی شرق وابستگی داشته است^۲. چنانکه می دانیم، مذهب گرفته شده کمکی به روشن کردن مسأله نکرد زیرا او هیچ توضیحی دربارهٔ اقلام فهرست نمی دهد. شاید غرض این باشد که از تاج گل و گیاه نباید چیزی بر کند یا برداشت. (مترجم)

۵. quart. واحد اندازه گیری مایعات یا جامدات که حجم آن در انگلستان و امریکا متفاوت است ولی عموماً کمی کمتر یا کمی بیشتر از يك لیتر است. (مترجم)

۱. Dionysus «در دین یونان، خدای باروری و شراب... یکی از مهمترین خدایان یونانیان و احتمالاً در اصل از خدایان تراکیان بوده است... پدرش —

فیثاغوری در بسیاری چیزها با تعالیم اورفئوسی مشترک بود، خصوصاً در نظریه راجع به نفس (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۴۴). ولی مذهب فیثاغوری مسلماً رنگ «اشرافی» داشت حال آنکه تعالیم اورفئوسی نمایانگر قسمی صورت «پرولتاریایی» آن نهضت بود. احتمالاً حق با ماير است^۱ که می گوید در اوایل، فلسفه جریانی ضد نهضت اسرار بود (بسنجید همچنین با نگرش هراکلیتوس نسبت به این امور که در دیلس (۵)، قطعه‌های ۱۴، ۱۵، ۴۰، ۱۲۹، و در بای‌واتر، قطعه‌های ۱۶ و ۱۷ منعکس است). او نه تنها از اسرار بلکه از فیثاغورس هم تنفر داشت و افلاطون فیثاغوری از اسرار بیزار بود. (جمهوری، ۳۶۴c، به بعد، مع‌هذا بسنجید با جمهوری، چاپ ادام، ضمیمه ۴ به کتاب نهم، ج ۲، ص ۳۷۸ به بعد).

۴۰. در مورد آناکسیماندروس (بسنجید با یادداشت پیشین)، رجوع کنید به دیلس (۵)، قطعه ۹: «منشأ چیزها... قسمی طبیعت نامتعیّن (یا بیمرز) است!... چیزهای موجود از چیزهایی تکوین می‌یابند که دوباره بضرورت در آنها حل می‌شوند. زیرا هر یک، بر حسب ترتیب زمانی، از گناه (یا ستمی) که مرتکب شده‌است در برابر دیگری توبه می‌کند.» اینکه هستی فردی در نظر آناکسیماندروس قسمی ستم یا بیعدالتی بشمار می‌رفت، تعبیر گومپرتس است (همان کتاب، آلمانی، ج ۱، ص ۴۶؛ توجه کنید به مشابهتی که با نظریه افلاطون درباره عدالت وجود دارد). ولی این تعبیر سخت مورد انتقاد قرار گرفته است.

۴۱. پارمنیدس نخستین کسی بود که رؤیای خویش را درباره جهان متوقف، به حقیقت راستین تعبیر کرد و جهان سیلان را که در آن می‌زیست

→ زئوس... بود... در سرزمینهای مختلف سیر می‌کرد و مردم را پرورش رز و اسرار پرستش آن می‌آموخت... پرستندگاناش معتقد بودند که او نه فقط از طریق مستی و بیخودی می‌تواند انسان را رهایی و الهام ببخشد، بلکه مستقیماً هم می‌تواند به‌وی خلاقیت خدایسی اعطا کند. به همین جهت، دیونوسوس حامی ادب و هنر نیز شناخته‌شد. رومیان او را با... باکوس یکی می‌شمردند... درام یونانی از موسیقی، آواز، و رقصهای جشنهای او پدید آمد.» دایرة المعارف فارسی. (مترجم)

2. Herodotus, II, 81.

1. Meyer, op. cit., III, p. 428.

حمل بر رؤیا نمود و بدین وسیله در صدد رهایی از فشار مورد بحث برآمد. او می گفت: «هستی حقیقی بخش ناپذیر است؛ همیشه يك كل درست و تمام^۱ است که هرگز از نظم خویش منفك نمی شود؛ هیچ گاه نمی پراکند و، بنابراین، نیازمند وحدت مجدد نیست.» (دیلز (۵) قطعه ۴). رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۲ و متن در فصل سوم.

۴۲. رجوع کنید به یادداشت ۹ در همین فصل (و یادداشت ۷، فصل پنجم).

۴۳. مایر، همان کتاب^۲.

۴۴. برنت، «آموزه سقراطی نفس^۳». این موافقت جزئی با برنت را بیشتر از این جهت مایلیم مورد تأکید قراردهیم که با اغلب نظریه های دیگر او موافق نیستم، خصوصاً نظریه های راجع به مناسبات سقراط با افلاطون. بالاخص عقیده اش در باره اینکه سقراط از لحاظ سیاسی مرتجعتر از افلاطون بود^۴، به نظر من غیر قابل دفاع است (بسنجید با یادداشت ۵۶ در همین فصل).

در مورد آموزه سقراطی نفس، به اعتقاد من برنت درست می گوید که کلام «نفس خود را تیمار بدار» سقراطی است، زیرا این گفته علاقه سقراط را به اخلاق نشان می دهد. اما تصور می کنم بسیار نامحتمل است که سقراط به نظریه ای مابعدالطبیعی در باب نفس قائل شده باشد. به عقیده من، نظریه هایی که در فایدون و جمهوری و رسائل دیگر بیان شده بدون شك فیثاغوری است. (در خصوص این نظریه اورفئوسی-فیثاغوری که تن را گور نفس می شمارد، رجوع کنید به جمهوری، چاپ ادام، ضمیمه ۴ به کتاب نهم؛ رجوع کنید همچنین به یادداشت ۳۹ در همین فصل.) و با عنایت به اظهار صریح سقراط در دفاعیه (۱۹c) که او «هیچ کاری به چنین کارها» نداشت (یعنی نظرورزی درباره طبیعت^۵)، من سخت با عقیده

1. an integrated whole 2. Ibid., III, 443 & IV, 120 f.

3. J. Burnet, «The Socratic Doctrine of the Soul», *Proceedings of the British Academy*, VIII, (1915/16), 235 ff.

4. J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 210.

۵. رجوع کنید به یادداشت ۵۶ (۵) در همین فصل.

برنت مخالفم که می‌گوید سقراط از پیروان فیثاغورس بود و نظریه مابعدالطبیعی خاصی در باب «طبیعت» نفس داشت.

به اعتقاد من، کلام سقراط که می‌گفت «نفس خود را تیمار بدار»، نمایانگر پیروی او از اصالت فرد در زمینه اخلاق (و فکر) بود. نظریه او درباره خودبستگی اخلاقی مرد با فضیلت، بر اعتقاد به اصالت فرد بنا شده است و کمتر آموزه‌ای از وی سراغ داریم که اینچنین مورد گواهی قرار گرفته باشد. (رجوع کنید به شواهدی که در یادداشت ۲۵، فصل پنجم، و یادداشت ۳۶، فصل ششم ذکر شده است.) این آموزه رابطه نزدیک دارد با اندیشه‌ای که در جمله «نفس خود را تیمار بدار» بیان شده است. سقراط با تکیه بر خودبستگی، می‌خواست بگوید: می‌توانند جسم ترا نابود کنند ولی نخواهند توانست درستی اخلاقی ترا از میان ببرند، و اگر خاطرت عمدتاً به این معنای اخیر مشغول باشد، نمی‌توانند هیچ آسیب جدی به تو برسانند.

چنین می‌نماید که هنگامی که افلاطون با آموزه مابعدالطبیعی و فیثاغوری نفس آشنا شد، این احساس به او دست داد که نگرش اخلاقی سقراط نیازمند شالوده‌ای مابعدالطبیعی است، بویژه نظریه‌ای در باب بقا [نفس]. بنابراین، او فکر فناپذیر بودن نفس را جانشین این معنا کرد که «نخواهند توانست درستی اخلاقی ترا نابود کنند». (بسنجید همچنین با یادداشت‌های ۹ و ۱۰ در فصل هفتم).

حکمای مابعدالطبیعی و اصحاب اصالت تحقق [= پوزیتیویست‌ها] ممکن است در مقابل تعبیر من ادعا کنند که هیچ تصور اخلاقی و غیر مابعدالطبیعی مانند آنچه من به سقراط نسبت می‌دهم، نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا جز به طرز مابعدالطبیعی نمی‌توان درباره نفس سخن گفت. تصور نمی‌کنم ممکن باشد امید به متقاعد کردن حکمای مابعدالطبیعی افلاطونی داشته باشم، اما سعی خواهیم کرد به اصحاب اصالت تحقق (و مادیون و دیگران) نشان دهیم که خود آنان نیز به مفهومی بسیار شبیه آنچه من به سقراط نسبت می‌دهم، به «نفس» یا «روح» اعتقاد دارند و بیشترشان «روح» را بیش از بدن ارج می‌نهند. نخست، حتی اصحاب اصالت تحقق نیز شاید اذعان کنند که ما میان

ناخوشیهای «جسمی» و «روانی» [یا روحی]^۱ فرقی کاملاً تجربی و «مفید معنا»^۲ ولو قدری غیردقیق می‌گذاریم. در واقع، این تمایز در سازمان‌دادن به بیمارستانها و غیره دارای اهمیت عملی قابل ملاحظه است. (البته بسیار احتمال دارد که روزی این تمایز با پیداشدن چیزی دقیقتر منسوخ شود، ولی آن مسأله دیگری است.) از سوی دیگر، بسیاری از ما، حتی اصحاب اصالت تحقق، اگر می‌توانستند انتخاب کنند، ناخوشی جسمی ملایمی را به نوعی جنون ملایم ترجیح می‌دادند. از این گذشته، حتی اصحاب اصالت تحقق احتمالاً بیماری جسمی طولانی و سرانجام درمان‌ناپذیری را (بشرطی که بیش از حد دردناک نباشد) ترجیح می‌دادند به جنونی به همان درازی و درمان‌ناپذیر و حتی به جنونی درمان‌پذیر. پس، به اعتقاد من، بدون استفاده از مصطلحات مابعدالطبیعه نیز می‌توان بدین نحو گفت که چنین کسان نفس [یا «روح»] خویش را بیش از جسمشان تیمار می‌دارند و اهمیت می‌دهند. (بسنجید با فاییدن، ۸۲d، که در آن گفته می‌شود: ایشان «به نفس خویش اهمیت می‌دهند و بنده تن خود نیستند.» رجوع کنید همچنین به دفاعیه، ۳۵b-۲۹d). این طرز گفتار کاملاً مستقل از هر گونه نظریه‌ای است که این کسان ممکن است درباره «نفس» [یا «روح»] داشته باشند، و حتی اگر قایل به این باشند که، در تحلیل نهایی، [نفس یا روح] تنها جزیی از بدن است و هر جنون قسمی ناخوشی جسمی است، استنتاج ما همچنان صدق خواهد کرد. (حتی در چنین صورتی، صحبت سرانجام به اینجا خواهد رسید که ایشان مغز خود را بیش از دیگر بخشهای تنشان ارج می‌گذارند.)

اکنون می‌پردازیم به ملاحظات مشابهی درباره تصور دیگری از «نفس» که حتی از آنچه گفتیم نیز به تصور سقراط نزدیکتر است. بسیاری

1. «psychical»

۲. meaningful. کنایه‌ای است به این ادعای اصحاب اصالت تحقق (بویژه اصالت تحقق منطقی) که می‌گویند برای اینکه گزاره یا خبری مفید معنا یا دارای معنای محصل باشد، باید محتوای تجربی داشته باشد و بتوان در صدق یا کذب آن (لااقل علی‌الاصول) به طریق تجربی تحقیق کرد، یا قضیه‌ای باشد «تحلیلی» که نفی آن مستلزم تناقض باشد. (مترجم)

از ما حاضریم به خاطر غایباتی صرفاً فکری و عقلی، تن به سختیهای جسمانی قابل ملاحظه دهیم. فی‌المثل، حاضریم برای پیشرفت دانش، یعنی به خاطر کسب «فرزانگی»، رنج بکشیم. (در مورد خرد ورزی سقراط، رجوع کنید از جمله به کریتون، ۴۴d/e و ۴۷b). نظیر این سخن را دربارهٔ پیشبرد غایات اخلاقی - مثلاً عدالت برابر و صلح و مانند آن - نیز می‌توان گفت. (رجوع کنید به کریتون، ۴۷e/۴۸a، که در آن سقراط توضیح می‌دهد که مقصودش از «نفس» آن بخش از ماست که «با عدالت بهیود می‌پذیرد و با ظلم فاسد می‌شود»). بسیاری از ما با سقراط همداستانیم که این امور در نزد ما اهمیت دارد تا چیزهایی مانند تندرستی، گو اینکه همه دوست داریم سلامت باشیم. و بسیاری ممکن است با سقراط موافق باشند که آنچه ما را مفتخر می‌کند که انسانیم و حیوان نیستیم، امکان اختیار کردن چنین موضع و نگرشی است.

به اعتقاد من، ورود به همهٔ این مباحث امکان‌پذیر است بدون اشاره به هیچ‌گونه نظریهٔ مابعدالطبیعی دربارهٔ «طبیعت نفس»، و هیچ دلیلی نمی‌بینم که چرا باید با وجود اظهار صریح سقراط که او کاری به این قسم نظرورزیها نداشت، چنین نظریه‌ای را به او نسبت دهیم.

۴۵. گودگیامی، به اعتقاد من، در بعضی قسمت‌ها رساله‌ای سقراطی است (هر چند به سبب پاره‌ای عناصر فیثاغوری که گومپرتس وجود آنها را نشان داده تصوری کم در عین حال از بسیاری جهات افلاطونی نیز باشد؛ بسنجید با یادداشت ۵۶ در همین فصل). در این رساله، افلاطون سخنان تعرض آمیزی در دهان سقراط می‌گذارد دربارهٔ «بندرگاهها و اسکله‌ها و باروهای آتن» و خراجها و مالیاتهایی که آن شهر به متحدان خود می‌بست. این حمله‌ها به صورتی که هست، بیقین از خود افلاطون است و همین امر تبیین می‌کند که چرا طنین حملات الیگارکها از آن بگوش می‌رسد. اما بعید نیست که سقراط هم چون می‌خواست بر اموری تأکید کند که عقیده داشت از همه چیز مهمتر است، سخنانی مشابه گفته باشد. با اینهمه، معتقدم او بیزار بود از فکر اینکه انتقادات اخلاقی وی به صورت تبلیغات خائنانانه علیه جامعه باز و بویژه بر ضد نمونهٔ چنین جامعه‌ای یعنی آتن درآید. (در مورد مسأله حسن عهد

و وفاداری سقراط، رجوع کنید خصوصاً به یادداشت ۵۳ و متن در همین فصل).

۴۶. نمونه اینگونه اشخاص در نوشته‌های افلاطون، یکی کالیکلس است و دیگری تراسوماخوس. از جهت تاریخی، بهترین نمونه‌های حقیقی، شاید ترامنس^۱ و کریتیاس باشند؛ دیگری آلکیبیادس است که داوری درباره منش و کارهای او بسیار دشوار است.

۴۷. ملاحظات زیر بسیار نظری است و ربطی به استدلالهای من ندارد.

به نظر من، رساله آلکیبیادس اول ممکن است از تغییر مسلک خود افلاطون به علت تأثیر سقراط، مایه گرفته باشد. به عبارت دیگر، امکان دارد افلاطون در این رساله، شخصیت آلکیبیادس را برای پنهان شدن در پشت آن برگزیده باشد. شاید او برای بازگفتن داستان تغییر مسلک خود داعیه‌ای قوی داشته است، زیرا سقراط هنگامی که در دادگاه مسؤول کارهای زشت آلکیبیادس و کریتیاس و خارمیدس معرفی شد، ضمن دفاع، افلاطون را به عنوان مثال زنده و گواه تأثیر راستین روش تربیتی خویش ذکر کرد. نامحتمل نیست که افلاطون با شوقی که به ادای شهادت ادبی داشت، احساس کرده باشد که لازم است حکایت مناسبات سقراط را با خودش که نتوانسته بود در دادگاه بگوید^۲، در اینجا نقل کند. احتمالاً او فکر می کرد که با استفاده از نام و وضع خاص آلکیبیادس (از قبیل رؤیاهای سیامی جاه طلبانه‌ای که به ظن قوی همانند احلام خود او پیش از تغییر مسلک بود) به مقصود خویش در دفاع از استاد دست خواهد یافت^۳ و نشان خواهد داد که نفوذ اخلاقی سقراط به طور کلی و تأثیر وی در آلکیبیادس بخصوص، با آنچه دادخواهان ادعا می کردند، بسیار تفاوت داشته است. تصور می کنم بعید نیست که در رساله خلامیدس نیز افلاطون از بسیاری جهات چهره‌ای از خویشتن نگاشته باشد. (جالب توجه است که افلاطون خود نیز مبادرت به بازگردانیدن دیگران از مسلکهایشان می کرد ولی، تا جایی که می توان قضاوت کرد، به طرز دیگر - یعنی بیشتر

1. Theramenes

2. A. E. Taylor, *Socrates*, note 1, p. 105.

۳. بسنجید با یادداشت‌های ۴۹ و ۵۰ در همین فصل.

با آموزش ریاضیات فیثاغوری به عنوان شرط دست یافتن به شهود دیالکتیکی نسبت به مثال نیکی، نه از راه توسل شخصی به اخلاق و معنویات. مقایسه کنید با داستانهای که درباره کوششهای وی برای تغییر مسلک دیونوسیوس کهن نقل شده است.) در مورد آلکیپادس اول و مسایل مرتبط با آن، رجوع کنید همچنین به افلاطون گروت، ج ۱، صص ۵۵-۳۵۱.

۴۸. مایر، همان کتاب^۱ و کسنوفون^۲. در همان مجلد، صص ۲۳-۱۹ و ۴۴-۳۶ (و بویژه ۳۶)، تمام شواهد لازم برای توجیه تعبیری که در متن داده شده است، یافت می شود. تاریخ باستان کیمبریج^۳ نیز تعبیری بسیار مشابه درباره رویدادهای مورد بحث می دهد. می توان افزود که تعداد شهروندانی که در دوره هشت ماهه حکومت وحشت سی تن جبار کشته شدند نزدیک ۱۵۰۰ نفر بود که، تا جایی که می دانیم، از یکدهم (احتمالاً) حدود هشت در صد یا ماهانه یک درصد) جمع کل شهروندانی که از جنگ جان بدر برده بودند چندان کمتر نبود. چنین توفیقی در کشتار حتی در روزگار خودمان نیز بیسابقه است.

تیلر درباره سی تن جبار می نویسد: «باید انصاف داد و بیاد آورد که این مردان تحت تأثیر وسوسه موقعیت، احتمالاً "به سرشان زد". کریتاس قبلاً به عنوان مردی بسیار فرهیخته و دارای گرایشهای مسلم دموکراتیک شهرت داشت.» به اعتقاد من، این کوشش برای دست کم جلوه دادن مسؤولیت حکومت جباران دست نشانده و بخصوص دایی عزیز افلاطون، محکوم به شکست است. می دانیم که عواطف دموکرات منشانه زودگذری که در آن روزها اشراف زادگان جوان در مواقع مناسب بدان تظاهر می کردند، چقدر بی ارزش بود. وانگهی، نه تنها پدر کریتاس^۴ بلکه احتمالاً خود او نیز متعلق به الیگارشسی چهارصد

1. Meyer, op. cit., V, 38. 2. Xenophon, *Hellenica*, II, 4, 22.

3. *Cambridge Ancient History*, 1927, Vol. V, esp. pp. 369 ff.

4. Taylor, *Socrates*, «Short Biographies», 1937, p. 100, note 1.

5. Meyer, op. cit., Vol. V., p. 579. *Lys.*, 12, 43 & 12, 66.

نفری بود. نوشته‌های بجای‌مانده از کریتیساس، تمایلات خائنانه طرفدار اسپارت و نظرگاه هواخواه الیکارشی^۱ و هیچ انگاری بی‌پرده^۲ و جاه‌طلبی^۳ او را نشان می‌دهد. ولی نکته قاطع این است که او می‌کوشید برنامه «الیکارک پیر» - یعنی کسنوفون کاذب، نویسنده جدنامه حکومت آتن - را به اجرا بگذارد (بسنجید با یادداشت ۳۶ در همین فصل) و دموکراسی را ریشه کن کند و بعد از شکست آتن، به یاری اسپارت کوششی سرسختانه در این راه بعمل آورد. خشونت‌ی که بخرج داده شد، نتیجه منطقی این وضع بود و به جای اینکه نشان دهد کریتیساس «به سرش زد»، حکایت از آن می‌کند که او بخوبی به دشواریها آگاه بود و می‌دانست که نیروی مقاومت دموکراتها هنوز مردافکن است.

همدردی مایر یا دیونوسیوس اول، ثابت می‌کند که او پیشداوری خاصی لااقل علیه جباران ندارد. مایر نخست به شرح اجمالی زندگی سیاسی کریتیساس می‌پردازد که از لحاظ فرصت‌طلبی شگفت‌آور است و سپس می‌گوید: «او نیز مانند لوساندر [کشورگشای اسپارتی] به هیچ اصلی پایبند نبود» و، بنابراین، برای سرکردگی حکومت دست نشانده لوساندر، شایستگی داشت.

به نظر من، همانندی چشمگیری وجود دارد بین منش کریتیساس که سرباز و زیباپرست و شاعر و همنشین شکاک سقراط بود و فردریک دوم [پادشاه] پروس، معروف به «کبیر»، که او نیز سرباز و زیباپرست و شاعر و مرید شکاک ولتر و، باضافه، یکی از بدترین جباران و سنگدلترین متمگران تاریخ جدید بود. (در خصوص فردریک، رجوع کنید به کتاب هکمان^۴، بویژه صفحه ۹۵، که در آن دیده می‌شود نگرش فردریک نسبت به دین، یادآور نگرش کریتیساس است.)

۴۹. تیلر به‌پیروی از حاشیه برنت بر *انوفورون افلاطون* (۴ و ۴۵)،

۱. رجوع کنید از جمله به دیلس (۵)، ۴۵.

۲. بسنجید با یادداشت ۱۷، فصل هشتم.

۳. دیلس (۵) ۱۵ و نیز:

Xenophon, *Memorabilia*, I, 2, 24; *Hellenica*, II, 3, 36 & 47.

4. Hegemann, op. cit., p. 90.

این نکته را به بهترین وجه توضیح می‌دهد.^۱ تنها جایی که احساس می‌کنم باید اندکی از بیان عالی او دربارهٔ محاکمهٔ سقراط^۲ منحرف شوم، در مورد تعبیر وی از گرایش نهفته در اتهامات است، به‌ویژه در خصوص «بدعت‌گذاری مذهبی»^۳.

۵۰. شواهد دال بر این امر، در همان کتاب تیلر^۴ یافت می‌شود، خاصه ص ۱۱۵، حاشیهٔ ۱ که در آن از آپس‌خیش^۵ چنین نقل قول شده است: «شما سقراط سوفسطایی را به‌هلاکت رساندید زیرا ثابت شد که او کریتیس را تربیت کرده‌است».

۵۱. سیاست سی تن جبار این بود که تا می‌توانند عدهٔ بیشتری از مردم را در کارهای اربابگرانهٔ خود همدست کنند. بسنجید با گفتهٔ عالی تیلر در همان کتاب^۶ (بویژه ص ۱۰۱، حاشیهٔ ۳). در مورد خایرفون، رجوع کنید به یادداشت ۵۶(۵) (۵-۶) در همین فصل.

۵۲. برخلاف کراسمن و دیگران. بسنجید با کتاب کراسمن، افلاطون، امروز، ص ص ۹۱-۹۲. در این مورد، من با تیلر هم‌عقیده‌ام (همان کتاب، ص ۱۱۶، حواشی ۱ و ۲).

با توجه به کنایات افلاطون (یا سقراط) در دفاعیه و کریتون، بنسبت روشن است که قصد دادخواهان، شهیدسازی از سقراط نبود و اگر او حاضر به‌سازش می‌شد - یعنی حاضر می‌شد از آتن برود یا حتی قول سکوت بدهد - ممکن بود محاکمه موقوف شود یا به‌نحو دیگری پیش‌برود. (رجوع کنید به کریتون، ۴۵e و بویژه ۵۲b/c، که سقراط در آن می‌گوید اگر خود در دادرسی پیشنهاد جلای وطن کرده‌بود، به‌او اجازهٔ چنین کاری داده‌می‌شد).

۵۳. بسنجید با کریتون، ۵۳b/c، که سقراط در آن توضیح می‌دهد که اگر فرصت فرار را مغتنم بشمرد، قضات را در اعتقادشان راسخ کرده است، زیرا کسی که قوانین را زیر پا بگذارد، احتمال دارد جوانان را نیز به‌فساد بکشانند.

دو رسالهٔ دفاعیه و کریتون احتمالاً^۷ به‌فاصلهٔ نسبتاً کوتاهی پس از مرگ

1. Taylor, op. cit., p. 103.

2. Ibid., 103, 120.

3. Ibid., 109, 111 f.

4. Ibid., 113-115.

5. Aeschines, I, 173.

سقراط نوشته شد. کریتون ممکن است بر رساله دیگر مقدم باشد و شاید به خواهش سقراط نوشته شد تا انگیزه‌های وی را در امتناع از قرار معلوم کند. چنین خواهشی بعید نیست نخستین منبع الهام برای نگارش رساله‌های سقراطی قرار گرفته باشد. گومپرتس بر این باور است^۱ که تصنیف کریتون مربوط به تاریخی مؤخر است و گرایش نهفته در آن را بر پایه این فرض تبیین می‌کند که افلاطون نگران بود وفاداری خویش را مورد تأکید قرار دهد. او می‌نویسد: «ما از اوضاع و احوال وقت خبر نداریم که باعث وجود این رساله کوچک شد؛ ولی چنین بر می‌آید که افلاطون در اینجا بیش از هر چیز می‌خواهد از خودش و گروهش در برابر اتهام به داشتن عقاید انقلابی دفاع کند.» با اینکه نظر گومپرتس با سانی با تعبیر کلی من از عقاید افلاطون سازگار درمی‌آید، احساس می‌کنم بسیار محتملتر است که کریتون در دفاع از سقراط نگاشته شده باشد تا افلاطون. شک نیست که سقراط بیش از هر چیز می‌خواست در برابر اتهام‌هایی که زحمات یک عمرش را بخطر می‌افکند از خود دفاع کند. در این تعبیر از مندرجات کریتون نیز من با تیلر کاملاً موافقم^۲. ولی وفاداری کریتون به [سقراط] و تضاد آن با بیوفایی آشکار جمهوری [نسبت به او] و موضع علنی این کتاب در هواداری از اسپارت و ضدیت با آتن، بنظر می‌رسد رأی برنت و تیلر را باطل کند که معتقدند جمهوری رساله‌ای سقراطی است و سقراط بیش از افلاطون با دموکراسی مخالف بود (رجوع کنید به یادداشت ۵۶ در همین فصل).

در خصوص اظهار وفاداری سقراط به دموکراسی، مروری کنید بویژه به قطعه‌های زیر از کریتون: ۵۱d/e که در آن خصلت دموکراتیک قوانین مورد تأکید قرار می‌گیرد، یعنی امکان اینکه شهروند بتواند بدون خشونتگری و با استدلال عقلی قوانین را تغییر دهد (یا به گفته سقراط، بتواند قوانین را «قانع» کند)؛ ۵۲b به بعد که در آن سقراط مصرانه می‌گوید که هیچ نزاعی با قانون اساسی آتن ندارد؛ ۵۳c/d که در آن سقراط نه تنها فضیلت و عدالت، بلکه بویژه نهادها و قوانین (آتن) را بهترین

1. Gomperz, op. cit., V, 11,1, Germ. ed., II, 358.

2. Taylor, op. cit., 124 f.

چیزها در میان آدمیان توصیف می‌کند؛ ۵۴c که در آن سقراط می‌گوید ممکن است قربانی انسانها شده باشد ولی مسلماً قربانی قوانین نیست. با توجه به این قطعه‌ها (خصوصاً قطعه ۳۲c در دفاعیه^۱)، به اعتقاد من باید از یگانه بخشی که بسیار متفاوت بنظر می‌رسد (یعنی ۵۲e) چشم‌پوشیم که سقراط در آن به‌طور ضمنی قوانین اساسی اسپارت و کورت را مورد تحسین قرار می‌دهد. بخصوص با در نظر گرفتن ۵۲b/c که سقراط قبلاً^۲ ضمن آن گفته است که برای شناختن دولتهای دیگر یا قوانینشان کنجاکو نیست، ممکن است این وسوسه در شخص بیدار شود که گفته مربوط به اسپارت و کورت را در بخش ۵۲e الحاق شده بداند و فکر کند این سخن به‌وسیله کسی افزوده شده است که می‌خواسته کریتون را با نوشته‌های بعدی، خصوصاً جمهوری، سازگار کند. خواه چنین باشد و خواه این قسمت را افلاطون خود افزوده باشد، به هر حال بسیار نامحتمل می‌نماید که کلام مورد بحث از سقراط باشد. در این زمینه، تنها کافی است، بیاد بیاوریم که، به‌نوشتۀ کسنوفون^۳، سقراط بسیار نگران بود مبادا دست به کاری بزند که حمل بر هواداری از اسپارت شود. در کتاب کسنوفون می‌خوانیم که «سقراط هراسناک بود که مبادا او [یعنی دوست جوانش کسنوفون - یکی دیگر از سیه‌رویان] به‌خاطر سست عهدی نکوهش شود، زیرا معروف بود که کورش^۴ به اسپارتیها در جنگ با آتن یاری رسانده است.» (این بخش از نوشته کسنوفون مسلماً مانند آنچه در کتاب دیگرش آمده است مشکوک نیست. در اینجا تأثیر افلاطون به‌چشم نمی‌خورد و کسنوفون حتی به‌طور ضمنی خود را متهم می‌کند که وظایف خویش را ۱. بسنجید با یادداشت ۸، فصل هفتم.

2. Xenophon, *Anabasis*, III, 1,5.

۳. مراد کورش کوچک، برادر اردشیر دوم هخامنشی است که بر برادر شوریید و ده هزار سرباز مزدور یونانی را به یاری خواند که یکی از آنان کسنوفون بود. کورش در ۴۰۱ پیش از میلاد شکست خورد. کسنوفون این ده هزار نفر را با تحمل مشقات بسیار از ایران بیرون برد و بعدها داستان این لشکرکشی را در کتابی که در پانویست پیشین از آن نام بردیم، نقل کرد. (مترجم)

4. *Memorabilia*.

نسبت به میهنش سرسری گرفته است و سزاوار نفی بلد بوده است.^۱

۵۴. دفاعیه، ۳۰۴/۳۱۸.

۵۵. بدیهی است افلاطونیان همگی با تیلر موافقت می‌کنند که در آخرین جمله کتاب خود می‌گوید: «سقراط تنها يك 'جان‌نشین' داشت و آن افلاطون بود.» فقط گروت بنظر می‌رسد گاهی به نظریاتی قایل شده باشد شبیه آنچه در متن آمده است. فی‌المثل، در بخشی که در یادداشت ۲۱، فصل هفتم، نقل شد^۲، چیزی می‌گوید که می‌توان آن را دست کم حمل بر ابراز شبهه نسبت به عدم خیانت افلاطون به سقراط کرد. او صریحاً می‌نویسد که نه تنها قوانین، بلکه حتی جمهوری می‌توانست برای محکومیت سقراط به گونه‌ای که [آن حکیم] در دفاعیه تصویر شده است، اساسی نظری بدست دهد، و این سقراط هرگز در بهترین دولت افلاطونی تحمل نمی‌شد. او گوشزد می‌کند که نظریه افلاطون، با رفتار سی‌تن جبار نسبت به سقراط وفق می‌دهد. (در یادداشت ۵۸، فصل دوازدهم، مثالی آورده‌ایم از تحریف تعالیم استاد به وسیله شاگرد و نشان داده‌ایم که حتی هنگامی که استاد هنوز زنده و مشهور است و در محضر عام زبان به اعتراض می‌گشاید، اینگونه تحریفها می‌تواند به نتیجه برسد.)

در خصوص آنچه اندکی پایینتر در این بند در متن، راجع به قوانین گفته شده است، رجوع کنید بویژه به بخشهایی از آن رساله که در یادداشت‌های ۱۹ تا ۲۳، فصل هشتم، مورد اشاره قرار گرفته است. عقاید تیلر درباره این مسائل نقطه مقابل نظریاتی است که در اینجا طرح شده است (رجوع کنید همچنین به یادداشت بعد)؛ ولی حتی او هم تصدیق می‌کند که: «نخستین کسی که پیشنهاد کرد عقاید باطل^۳ در خداشناسی جرم علیه دولت تلقی شود، افلاطون در کتاب دهم قوانین بود.»

در متن، بویژه دو رساله دفاعیه و کریتون را در تقابل با رساله قوانین قرار داده‌ام. این انتخاب بدان سبب بوده که تقریباً همه، حتی برنت و تیلر، اذعان دارند که دفاعیه و کریتون مبین نظریات سقراط است، حال

1. op. cit., V, 3, 7, & VII, 7, 57.

۲. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۱۵، فصل هشتم.

3. false opinions

4. Taylor, op. cit., 108, note 1.

آنکه قوانین باید رساله‌ای افلاطونی توصیف شود (رجوع کنید به یادداشت بعد). بنابراین، نمی‌فهم چگونه برنت و تیلر می‌توانند از این عقیده دفاع کنند که نگرش سقراط نسبت به دموکراسی دشمنانه‌تر از افلاطون بوده است. (این عقیده را برنت در کتاب *فلسفه یونان*^۱ و تیلر در کتابی زیر عنوان *سقراط*^۲ بیان کرده است.) من هیچ‌کس را نمی‌شناسم که سعی کرده باشد از این عقیده درباره‌ی مردی مانند سقراط دفاع کند که در راه آزادی جنگید و جان سپرد^۳ و به طرفداری از چنین نظری راجع به افلاطون پردازد که کتابی مانند قوانین را نوشت.

برنت و تیلر به این نظر عجیب قائلند زیرا اولاً^۴ مقید به این عقیده شده‌اند که جمهوری سقراطی است نه افلاطونی و ثانیاً به سبب آنکه جمهوری را می‌توان اندکی کمتر از دو رساله‌ی افلاطونی مرد سیاسی و قوانین مخالف دموکراسی دانست. ولی تفاوت جمهوری با مرد سیاسی و قوانین بسیار جزئی است، خاصه اگر نه تنها بخشهای نخست، بلکه آخرین بخش قوانین نیز به حساب گرفته شود. در واقع، انسان انتظار ندارد دو کتاب که دست کم به فاصله‌ی یک دهه و احتمالاً به فاصله‌ی سه دهه و شاید بیشتر از یکدیگر نگاشته شده‌اند و از جهت لحن و سبک نگارش میانشان منتهای مابینت وجود دارد، در عین حال اینهمه از لحاظ نظریه‌هایی که در آنها مطرح است با هم وفق داشته باشند. (رجوع کنید به یادداشت ۶، فصل چهارم، و بسیاری جاهای دیگر در این کتاب که در آنها مشابهت و بلکه وحدت نظریه‌های قوانین و جمهوری نشان داده شده است.) با توجه به مضمون جمهوری و قوانین، کوچکترین اشکالی وجود ندارد که فرض کنیم هر دو رساله افلاطونی است. برنت و تیلر تصدیق دارند که بر اساس نتیجه‌گیری از نظریه‌ی ایشان، باید بگوییم سقراط نه فقط دشمن دموکراسی بود بلکه حتی از افلاطون هم با دموکراسی بیشتر دشمنی می‌ورزید. این امر نشان می‌دهد که عقیده‌ی آنان اگر باطل نباشد لاقلاً با اشکال مواجه می‌شود که می‌گویند نه تنها دفاعیه و کریتون، بلکه جمهوری نیز سقراطی

1. J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 209 f.

2. A. E. Taylor, *Socrates*, 150 f., 170 f.

۳. رجوع کنید بویژه به یادداشت ۵۳ در همین فصل.

است. در مورد تمام این مسایل، رجوع کنید به یادداشت بعد و نیز به قسمت ب (۲)، ضمیمه ۳، در پایان این مجلد.

۵۶. تصور نمی‌کنم به گفتن نیاز باشد که این جمله، سرجمع تعبیر من از نقش تاریخی نظریه افلاطون در باب عدالت است^۱، بخصوص آموزه‌های سیاسی عمده وی در جمهوری. در این تعبیر، تناقضات میان رساله‌های قدیمتر - بویژه گودگیاس و جمهوری - ناشی از اختلاف نظریات سقراط با عقاید افلاطون در دوره‌های بعد معرفی شده‌است. اهمیت اساسی مسأله‌ای که معمولاً مشکل [هویت] سقراط خوانده می‌شود، شاید ورود مرا به این مناظره طولانی در اینجا توجیه کند که از بعضی جهات دارای جنبه روش‌شناختی نیز هست.

(۱) راه حل قدیمتر مشکل سقراطی بر این فرض مبتنی بود که دسته‌ای از رسالات افلاطون، بویژه دفاعیه و کریتون، سقراطی است (یعنی عمدتاً از لحاظ تاریخی صحیح است و غرض این بوده که چنین باشد) حال آنکه اکثر رساله‌های دیگر، افلاطونی است، از جمله بسیاری از رسائلی که سقراط در آنها سخنگوی اصلی است، مانند فایدون و جمهوری. صاحب‌نظران قدیمتر در توجیه این عقیده، کسنوفون را شاهد می‌گرفتند و می‌گفتند او «گواه مستقلى» است، و خاطرنشان می‌ساختند که «سقراط» کسنوفون شبیه سقراط رسالات «سقراطی» است در حالی که بین «سقراط» کسنوفون و «سقراط» رساله‌های افلاطونی ناهم‌اندی وجود دارد. بالاخص، نظریه مابعدالطبیعی صود یا مثل، معمولاً نظریه‌ای افلاطونی بحساب می‌آمد.

(۲) برنت به این عقیده حمله کرد و تیلر هم به پشتیبانی او برخاست. برنت استدلالی را که (به قول من) پایه «راه حل قدیمتر» بود محکوم می‌کرد زیرا می‌گفت استدلالی دوری^۲ و نامقنع است. او بر این باور بود که درست نیست گروهی از رسالات را برگزید صرفاً به سبب آنکه نظریه مثل در آنها از اهمیت کمتر برخوردار است و اسم چنین رساله‌ها را «سقراطی»

۱. در مورد شکست اخلاقی سی تن جبار، رجوع کنید به:

Xenophon, *Hellenica*, II, 4, 40-42.

2. circular

گذاشت و سپس گفت که نظریه مذکور متعلق به سقراط نیست و از ابداعات افلاطون است. به اضافه، او عقیده داشت که صحیح نیست کسی کسنوفون را شاهدی مستقل بینگارد زیرا هیچ دلیلی در دست ما نیست که به استقلال او معتقد شویم، بلکه حتی دلایل محکم وجود دارد که او هنگامی که شروع به نوشتن کتاب خود^۱ کرد، با تعدادی از رسائل افلاطون آشنا بود. برنت می‌خواست ما بنا را بر این فرض بگذاریم که افلاطون واقعاً مقصودش همان است که می‌گوید و وقتی آموزه خاصی را از زبان سقراط بیان می‌کند، معتقد است و می‌خواهد خوانندگانش نیز معتقد باشند که این آموزه از اختصاصات تعالیم سقراط است.

(۳) به نظر من، با اینکه عقاید برنت درباره مشکل سقراطی غیر قابل دفاع است، ولی در عین حال به‌منتها درجه ارزشمند و برانگیزاننده نیز بوده است. نظریه جسورانه‌ای از این قسم، حتی اگر باطل باشد، همیشه به معنای پیشرفت است، و کتابهای برنت سرشار از نظریات جسورانه و بغایت نامتعارف درباره موضوع مورد بحث است. قدر چنین چیزی را بیشتر از این جهت باید دانست که هر موضوع تاریخی همواره به‌کهنه شدن و از دست دادن طراوت قبلی گرایش پیدا می‌کند. ولی گرچه برنت را به‌خاطر نظریه‌های درخشان و جسورانه‌اش می‌ستایم و گرچه قدر اثرات مفید آن را می‌دانیم، با عنایت به شواهدی که در دست دارم نمی‌توانم خود را نسبت به صحت آن نظریه‌ها قانع کنم. به اعتقاد من، برنت به سبب شور و شوقی که داشت، همیشه به قدر کافی درباره افکار خودش نقاد و سنجشگر نبود و به همین علت دیگران لازم دیده‌اند از اندیشه‌هایش انتقاد کنند.

در مورد مشکل سقراطی، من نیز مانند بسیاری دیگر بر این باورم که نظری که به عنوان «راه حل قدیمتر» توصیف شد، در اساس درست است. فیلد^۲ و راجرز^۳ اخیراً از این نظر در برابر برنت و تیلر دفاع کرده‌اند و بسیاری از محققان دیگر نیز ظاهراً از همان نظر پیروی می‌کنند.

1. *Memorabilia*.

2. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 1930.

3. A. K. Rogers, *The Socratic Problem*, 1933.

استدلالتهایی که تا کنون شده به نظر من قانع کننده است؛ با اینهمه، اجازه می‌خواهم برخی از نتایجی را که در این کتاب بدست آمده نیز به آن استدلالها بیفزایم. پیش از آنکه به انتقاد از برنت پردازم، باید بگویم که در زمینه روش، اصل زیر را به او مدیونیم که می‌گوید: شواهد ارائه شده به وسیله افلاطون تنها شواهد دست اولی است که در دسترس ماست، و تمام شواهد دیگر ثانوی است. (برنت این اصل را در مورد کسنوفون بکار برده است، ولی ما باید آن را در مورد آریستوفانس نیز اعمال کنیم که اظهاراتش به وسیله خود سقراط در دفاعیه رد شده است. رجوع کنید پایینتر به قسمت (۵) این یادداشت.)

(۴) برنت توضیح می‌دهد که به موجب روشی که دارد، بنا را بر این فرض می‌گذارد که «افلاطون واقعاً مقصودش همان است که می‌گوید^۱». مطابق این اصل روش‌شناختی، قصد افلاطون این بوده که «سقراط» او تصویری باشد از سقراط تاریخی^۲. تصدیق می‌کنم که اصل روش‌شناختی برنت نقطه آغاز درستی است؛ ولی چنانکه سعی خواهم کرد در قسمت (۵) این یادداشت نشان دهم، واقعیتها چنان است که همه‌کس از جمله برنت و تیلر را مجبور به ترك آن اصل می‌کند. این دو نیز مانند هر کس دیگر، مجبور به تعبیر و تأویل گفته‌های افلاطون می‌شوند - منتها دیگران به این واقعیت آگاهند و، بنابراین، سعی می‌کنند در تعبیراتشان دقت و نقادی بخرج دهند، در حالی که کسانی که مصرانه معتقدند به تعبیر و تأویل مشغول نیستند و هرچه را افلاطون می‌گوید می‌پذیرند، جبراً خود را در وضعی قرار می‌دهند که محال است بتوانند تعبیراتشان را با نظری نقاد بررسی کنند.

1. J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 128, 212 f. & note p. 349-50. Taylor, op. cit., 14 f., 32 f., 158.

۲. صفت «تاریخی» در اینجا نه به معنای کسی است که کارهای تاریخی و نمایان کرده است، بلکه منظور خصلت تاریخی به تفکیک از اوصاف افسانه‌ای و تخیلی است. رستم داستانی آن پهلوانی است که در شاهنامه فردوسی سرگشت و شرح هنر نماییش آمده است؛ رستم تاریخی آن کسی خواهد بود که بر طبق مدارک و شواهد معلوم شود در فلان جا می‌زیسته و در زندگی چنین و چنان کرده است. (مترجم)

(۵) بدیهی است آنچه موجب می‌شود روش برنت قابل اعمال نباشد و او و هرکس دیگر را مجبور به تأویل گفته‌های افلاطون می‌کند، تناقضاتی است که در تصویر ادعایی افلاطون از سقراط وجود دارد. حتی اگر این اصل را بپذیریم که شواهد دیگری بهتر از شواهد افلاطون موجود نیست، مجبوریم به حکم تناقضهایی که در نوشته او دیده می‌شود، از قضاوت بر پایه ظاهر سخنان او خودداری کنیم و از این فرض دست بکشیم که او «واقعاً مقصودش همان است که می‌گوید». اگر کسی در ادای شهادت به نقیض‌گویی بيفتد، نمی‌توانیم شهادتش را بدون تأویل و تعبیر بپذیریم حتی اگر بهترین شاهد موجود باشد. نخست، تنها سه مثال از اینگونه تناقضات ذکر می‌کنم.

(الف) سقراط به گونه‌ای که در رساله دفاعیه تصویر شده، سه بار به‌طور مؤثر تکرار می‌کند^۱ که به حکمت طبیعی علاقه ندارد (و بنابراین، فیثاغوری نیست). یکبار می‌گوید: «من درباره چنین چیزها هیچ نمی‌دانم، خواه کم و خواه زیاد» (۱۹c). بار دیگر می‌گوید: «ای آتنیان، من هیچ کاری به چنین کارها ندارم» (یعنی نظروزی درباره طبیعت). او بصراحت اظهار می‌دارد که بسیاری از حاضران در دادگاه می‌توانند به حقیقت گفته او گواهی دهند، زیرا با اینکه گفتارهای او را شنیده‌اند اما هیچ‌کس هرگز نشنیده است که او، مختصر یا مفصل، درباره امور مربوط به حکمت طبیعی سخن بگوید (دفاعیه، ۱۹c-d).

(الف-۱) از سوی دیگر، جهودی و فایده‌دو را داریم (قسمت ۱۵۸d رساله اخیر را بسنجید با قطعه‌هایی از دفاعیه که بدانها ارجاع داده شد). در این دو رساله، سقراط به صورت يك حکیم «طبیعی» فیثاغوری نمایان می‌شود و کار به جایی می‌کشد که برنت و تیلر می‌گویند او در واقع یکی از اعضای برجسته مکتب فیثاغوری بوده است. (رجوع کنید به ارسطو که می‌گوید: «بحثهای ایشان [یعنی فیثاغوریان] همه درباره طبیعت است»؛ هابعدالطبیعه، اواخر قسمت ۹۸۹b).

اعتقاد من این است که (الف) و (الف-۱) صریحاً با یکدیگر تناقض دارند. چیزی که وضع را بدتر می‌کند این است که تاریخ گزارش مکالمات

۱. دفاعیه، ۱۸b-c، ۱۹c-d، ۲۳d.

جمهوری و فایردون، بترتیب، قبل و بعد از تاریخ گزارش دفاعیه است. از این رو، یا باید فرض کرد که سقراط در واپسین سالهای زندگی، یعنی در فاصله بین تصنیف جمهوری و دفاعیه، از مذهب فیثاغوری دست کشید و یا در آخرین ماه حیات به آن مذهب گروید. هیچ کدام از این دو فرض برای سازگار کردن (الف) با (الف-۱) امکان پذیر نیست.

نمی گویم برای رفع این تناقض، هیچ راهی موجود نیست و به هیچ فرض یا تعبیری نمی توان متوسل شد. برنت و تیلر ممکن است دلایل و شاید دلایلی قوی داشته باشند که به جای دفاعیه، به فایردون و جمهوری اعتماد می کنند. (اما ضمناً باید متوجه باشند که اگر فرض شود تصویری که افلاطون داده درست است، آنگاه هرگونه شبهه نسبت به راستگویی سقراط در دفاعیه، او را به کسی مبدل می کند که برای نجات خودش دروغ می گوید.) ولی فعلاً کاری به چنین مسایل ندارم. نکته ای که می خواهم روشن کنم این است که اگر برنت و تیلر شق (الف) را در برابر شق (الف-۱) انتخاب کنند، مجبور خواهند شد فرض اساسی خویش را در روش شناسی کنار بگذارند که می گوید «مقصود افلاطون همان است که می گوید». به عبارت دیگر، باید تعبیر و تأویل کنند.

اما تعبیری که ناآگاهانه صورت بگیرد، بضرورت نسنجیده از کار در می آید. مثال این امر، استفاده ای است که برنت و تیلر از گفته های آریستوفانس می کنند. ایشان معتقدند که اگر سقراط از حکمای طبیعی نبود، شوخیهای آریستوفانس معنا نداشت. اتفاقاً سقراط درست همین استدلال را پیش بینی می کرد (من نیز مانند برنت و تیلر همیشه فرض را بر این می گذارم که دفاعیه دارای واقعیت تاریخی است). او در مدافعات خود، قضات را دقیقاً از چنین تعبیری از گفته های آریستوفانس بر حذر می داشت و با نهایت جدیت اصرار می ورزید^۱ که هرگز به هیچ رو کاری به حکمت طبیعی نداشته است. گویی سقراط احساس می کرد که با سایه های گذشته می جنگد^۲؛ ولی اکنون می توان دید که با سایه های آینده نیز می

۱. دفاعیه، ۱۹c به بعد و نیز e-20c.

۲. دفاعیه، e-18d.

جنگیده است. او به همشهریانش ندا داد و گفت: بیاید جلو هر که گفته‌های آریستوفانس را باور می‌کند و جرأت دارد مرا دروغ‌زن بخواند. حتی يك تن جلو نیامد. می‌بایست ۲۳۰۰ سال بگذرد تا سرانجام برخی از افلاطونیان تصمیم بگیرند ندای او را پاسخ دهند.

این نکته نیز گفتنی است که آریستوفانس، مخالف معتدل دموکراسی، سقراط را به جهت «سوفسطایی» بودن مورد حمله قرار می‌داد و بیشتر سوفسطاییان، دموکرات بودند.

(ب) در دفاعیه (۴۰c به بعد)، سقراط در قبال مسأله بقا [ی نفس]^۱، موضع لادری اختیار می‌کند.

(ب-۱) رساله فایدون عمدتاً از برهانهای مفصل در اثبات خلود نفس^۲ تشکیل می‌شود.

برنت در چاپ خود از فایدون^۳، این مشکل را مورد بحث قرار می‌دهد ولی استدلالهای او به هیچ‌رو مرا قانع نمی‌کند (بسنجید با یادداشت‌های ۹ و ۷ و ۴۴ در همین فصل). به هر حال، چه حق با او باشد و چه نباشد، بحث‌هایش ثابت می‌کند که مجبور شده‌است اصلی را که خود در روش-شناسی بدان قایل بوده کنار بگذارد و به تعبیر گفته‌های افلاطون بپردازد. (ج) سقراط رساله دفاعیه معتقد است که فرزاندگی حتی در مورد

فرزانه‌ترین افراد عبارت از این است که شخص بداند چقدر آنچه می‌داند اندک است و، بنابراین، دریابد که کلام هاتف دلفی که می‌گوید «خود را بشناس» باید بدین معنا تعبیر شود که «به نقایص و نارساییهای خود آگاه باش». مقصود او به‌طور ضمنی این است که فرمانروایان بیش از هر کس دیگر باید به نارساییهای خود واقف باشند. عقایدی مشابه در سایر رسالات قدیمتر نیز یافت می‌شود. اما در مرد سیاسی و قوانین، سخنگویان اصلی قائل به این نظرند که زورمندان باید فرزانه باشند. در اینجا، بر خلاف گذشته، مقصود از فرزاندگی آگاهی شخص به نارساییهای خویش نیست، بلکه تشرف به اسرار ژرفتر فلسفه دیالکتیکی است - یعنی مشاهده جهان بود یا مثل و تعلم در علم شاهوار سیاست. همین نظریه در رساله فیلهوس

1. survival 2. immortality of the soul

3. *Phaedo*, 1911, pp. XLVIII ff.

نیز ضمن بحث درباره کلام هاتف دلفی، بیان می شود (بسنجید با یادداشت ۲۶، فصل هفتم).

(د) گذشته از این سه فقره تناقض فاحش، باید دو فقره تناقض دیگر را نیز ذکر کنم که ممکن است از نظر کسانی که اصالت نامه هفتم را باور ندارند پوشیده بماند ولی، به عقیده من، ضربه ای کوبنده به نظریه برنت وارد می کند که به اصالت آن نامه معتقد است. نظر برنت حتی با چشم پوشیدن از این نامه نیز غیر قابل دفاع است.^۱ او می گوید که سقراط قایل به نظریه مثل بود نه افلاطون. این نظر با قطعه ۳۴۲a نامه مذکور تناقض دارد، و نظر دیگر او دایر بر سقراطی بودن جمهوری، با قطعه ۳۲۶a آن نامه متناقض است (بسنجید با یادداشت ۱۴، فصل هفتم). بدیهی است تنها راه رفع این دشواریها، توسل به تعبیر و تأویل است.

(ه) چند فقره تناقض مشابه ولی در عین حال باریکتر و مهمتر نیز وجود دارد که در فصلهای گذشته، بویژه فصول ششم و هفتم و هشتم، به تفصیل بیشتر مورد بحث قرار گرفته است و اهم آنها باختصار بدین شرح است:

(۱-ه) در تصویری که افلاطون ترسیم می کند، نگرش سقراط نسبت به آدمیان، بویژه جوانان، بنحوی دگرگون می شود که نمی تواند ناشی از سیر تحولی سقراط باشد. سقراط نهایت محبت را به جوانان داشت و جان خود را بر سر این گذاشت که حق داشته باشد آزادانه با آنان گفتگو کند. اما در جمهوری می بینیم سردبایور و بی اعتماد است و رفتار بزرگتر به کوچکتر از خود نشان می دهد. این حالت، شبیه حالت ناخشنود «بیگانه آتنی» در قوانین است (که باید تصدیق کرد خود افلاطون است) و شباهت دارد به احساس بی اعتمادی نسبت به نوع بشر که غالباً در آثار او به چشم می خورد (بسنجید با متن مربوط به یادداشت های ۱۷ و ۱۸ در فصل چهارم، یادداشت های ۱۸ تا ۲۱، فصل هفتم، و یادداشت های ۵۷ و ۵۸، فصل هشتم).

(۲-ه) در مورد نگرش سقراط نسبت به راستی و آزادی کلام نیز

۱. در خصوص این مسأله به طور کلی، رجوع کنید به یادداشت ۲۶(۵)،

می‌توان از همین گونه سخنان گفت. او در این راه جان سپرد. اما «سقراط» رسالهٔ جمهوری، هوادار و مدافع دروغ‌گویی است. در مرد سیاسی، که باید اذعان کرد رساله‌ای افلاطونی است، دروغی پیشنهاد می‌شود که جای راستی را بگیرد. در قوانین، آزادی اندیشه با تأسیس هیأتی برای تفتیش عقاید سرکوب می‌شود. (بسنجید با همان جاهایی که نام بردیم، به‌اضافهٔ یادداشتهای ۱ تا ۲۳ و ۴۰ تا ۴۱، فصل هشتم، و یادداشت ۵۵ در همین فصل).

(۳-۵) سقراط رسالهٔ دفاعیه و بعضی از رسائل دیگر، متفکری فروتن است. در فایده‌دو مبدل به‌مردی می‌شود که نسبت به‌حقیقت نظر-ورزیهای مابعدالطبیعی خویش یقین دارد. در جمهوری، متفکری متعبد و جزمی است و نگرشی که اختیار می‌کند چندان فاصله‌ای با مرجعیت‌طلبی متعجر مرد سیاسی و قوانین ندارد. (بسنجید با متن مربوط به‌یادداشتهای ۸ تا ۱۴، فصل هفتم، یادداشتهای ۱۵ و ۳۳، فصل هشتم، و بند (ج) در یادداشت حاضر).

(۴-۵) سقراط رسالهٔ دفاعیه پیرو اصالت فرد است و به‌خودبستگی فرد اعتقاد دارد. در گودگیاس نیز هنوز معتقد به‌اصالت فرد است. اما در جمهوری، از بیخ و بن پایبند اصالت جمع می‌شود و موضعش بسیار شبیه موضع افلاطون در قوانین است (بسنجید با یادداشتهای ۲۵ و ۳۵، فصل پنجم، متن مربوط به‌یادداشتهای ۲۶ و ۳۲ و ۳۶ و ۴۸ تا ۵۴ در فصل ششم، و یادداشت ۴۵ در همین فصل).

(۵-۵) در مورد تساوی‌طلبی سقراط نیز می‌توان نظیر این ملاحظات را ایراد کرد. در هنون، او تصدیق دارد که حتی یک برده از هوش و عقل عمومی بشر بهره می‌برد و می‌توان حتی به او ریاضیات محض یاد داد. در گودگیاس، از نظریهٔ تساوی‌طلبانهٔ عدالت دفاع می‌کند. اما در جمهوری، کارگران و بردگان را خوار می‌دارد و از آنها بیزار است و مانند افلاطون در قیماثوس و قوانین، با تساوی‌طلبی مخالفت می‌ورزد. (بسنجید با قطعه‌هایی که در بند (۴-۵) ذکر شده‌است و رجوع کنید به‌یادداشتهای ۱۸ و ۲۹، فصل چهارم، یادداشت ۱۰، فصل هفتم، و یادداشت ۵۰ (۳)، فصل هشتم، که در آن، قطعهٔ ۵۱c از قیماثوس نقل شده‌است).

(ه - ۶) سقراط رساله‌های دفاعیه و کریتون، به‌دموکراسی آتن وفادار است. در هنون و گودگیاس^۱، مطالبی حاکی از انتقاد خصمانه وجود دارد. در جمهوری (و به‌عقیده من، در هنگسنوس)، او دشمن علنی دموکراسی است. در مرد سیاسی و قسمتهای اولیه قوانین، افلاطون در بیان مطالب احتیاط بیشتری به‌خرج می‌دهد، ولی در بخشهای بعدی رساله اخیر، همان گرایشهای سیاسی «سقراط» جمهوری را بروز می‌دهد. (بسنجید با یادداشت‌های ۵۳ و ۵۵ در همین فصل و یادداشت‌های ۷ و ۱۴ تا ۱۸، فصل چهارم).

مطالب زیر را می‌توان در تأیید نکته آخر ذکر کرد. چنین می‌نماید که در دفاعیه، سقراط نه تنها به‌دموکراسی آتن وفادار است، بلکه مستقیماً به‌فرقه طرفدار دموکراسی متوسل می‌شود و خاطرنشان می‌سازد که یکی از پرحرارت‌ترین مریدانش به‌نام خایرفون، متعلق به‌صفوف آنهاست. خایرفون در دفاعیه نقشی حساس ایفا می‌کند زیرا با تماس با هاتف [دلفی]، وسیله‌ای می‌شود که سقراط به‌رسالت خویش در زندگی پی‌برد و نهایتاً از سازش با خلق^۲ سرباز بزند. سقراط این شخص مهم را با تکیه بر این امر معرفی می‌کند^۳ که می‌گوید خایرفون نه تنها رفیق او، بلکه دوست مردم نیز هست و در تبعید با وی بوده و با او بازگشته‌است. (ظاهراً خایرفون در جنگ با سی‌تن جبار شرکت داشته‌است.) به‌سخن دیگر، سقراط یکی از دموکرات‌های پر شور را به‌عنوان شاهد اصلی در مدافعه از خویش بر می‌گزیند. (بعضی شواهد مستقل حاکی از تمایلات [سیاسی] خایرفون نیز وجود دارد، مانند نمایشنامه^۱ برها، نوشته آریستوفانس (۴۰۴ و ۵۰۱ به‌بعد). شاید خایرفون به‌این جهت در رساله^۲ خارمیدس ظاهر می‌شود تا نوعی توازن ایجاد کند، و گرنه حضور دو شخصیت برجسته مانند کریتاس و خارمیدس ممکن بود حمل بر این شود که آن رساله در حکم بیانیه‌ای به‌طرفداری از سی‌تن جبار است.) چرا سقراط مناسبات نزدیک خویش را با یکی از اعضای مبارز فرقه طرفدار دموکراسی مورد

۱. بسنجید با یادداشت ۴۵ در همین فصل.

2. Demos

۳. دفاعیه، ۲۱۸/۲۰۰.

تأکید قرار می‌دهد؟ نمی‌توان فرض کرد که او برای جلب ترحم دادرسان به این کار دست زده باشد، زیرا تمام روح مدافعات او مخالف این فرض است. محتملترین فرضیه این است که سقراط با اشاره به داشتن مریدانی در اردوی دموکراسی، می‌خواست به‌طور ضمنی این اتهام (باز هم ضمنی) را انکار کند که پیرو فرقه طرفدار اشراف و معلم جباران است. روح رساله دفاعیه نافی این فرض است که سقراط بی‌آنکه برآستی هوادار آرمان دموکراسی باشد، متوسل به دوستی با یکی از رهبران دموکرات شده باشد. همین نتیجه را می‌توان از قطعه دیگری (۳۲b-d) در آن رساله نیز گرفت که در آن سقراط ایمان خویش را به مشروعیت دموکراسی مورد تأکید قرار می‌دهد و با بیان صریح، سی‌تن جبار را محکوم و تقبیح می‌کند.

(۶) شواهد موجود در خود رسالات افلاطون ما را مجبور به اتخاذ این فرض می‌کند که بگوییم رسائل مذکور کاملاً از واقعیت تاریخی برخوردار نیستند. از این رو، باید این شواهد را مورد تعبیر و تأویل قرار دهیم، یعنی نظریه‌هایی ارائه کنیم که بتوان آنها را با استفاده از روش آزمایش و خطا، به‌محک آن شواهد زد. بنا به دلایل بسیار قوی می‌توانیم معتقد شویم که دفاعیه عمدتاً دارای واقعیت تاریخی است، زیرا تنها رساله‌ای است که واقعه اجتماعی بسیار مهم و شناخته شده نزد عده کثیری از مردم را توصیف می‌کند. از سوی دیگر، می‌دانیم که (سوی رساله اپی‌نومیس که اصالت آن مورد تردید است) قوانین آخرین نوشته افلاطون و رساله‌ای آشکارا «افلاطونی» است. بنابراین، ساده‌ترین فرض این است که بگوییم هر رساله تا جایی سقراطی و برخوردار از واقعیت تاریخی است که با گرایشهای موجود در دفاعیه وفق دهد، و هر جا متناقض با آن گرایشها باشد، افلاطونی است. (این فرض عملاً ما را به موضعی باز می‌گرداند که بالاتر آن را «راه حل قدیمتر» مشکل سقراطی نام نهادم.)

حال اگر گرایشهایی را در نظر بگیریم که بالاتر زیر عناوین (ه-۱) تا (ه-۶) برشمردیم، می‌بینیم این امکان پیدا می‌شود که با سانی مهمترین رسالات را بترتیب رده‌بندی کنیم. رده‌بندی برحسب این خواهد بود که در مورد هر يك از گرایشهای مذکور، همانندی [هر رساله] با رساله سقراطی دفاعیه تا چه اندازه کاهش می‌یابد و با رساله افلاطونی قوانین تا چه حد

فزونی می‌گیرد. فهرستی که بدست می‌آید، بدین ترتیب است:
 دفاعیه و کریتون؛ منون؛ گودگیاس؛ فایدون؛ جمهوری؛ مرد سیاسی؛
 تیمائوس؛ قوانین.

در رده‌بندی بالا، رسالات بر حسب همه گرایشها، از (۵-۱) تا (۵-۶)، مرتب شده‌اند. این واقعیت در نفس خویش مؤید این نظریه است که با قسمی سیر تحولی در اندیشه افلاطون مواجهیم. ولی مزید بر این، می‌توانیم شواهد مستقل دیگری نیز بدست آوریم. پژوهشهای مبتنی بر «سبک‌سنجی»^۱ نشان می‌دهد که رده‌بندی ما، با ترتیب زمانی تصنیف رسالات به‌وسیله افلاطون وفق دارد. همچنین در این رده‌بندی، علاقه‌ای پیوسته رو به افزایش مشاهده می‌شود نسبت به‌مذهب فیثاغوری (و مکتب الثائی). پس این نیز باید گرایش دیگری در تحول اندیشه افلاطون باشد. استدلال دیگری نیز وجود دارد که بسیار متفاوت است. بر پایه گواهی خود افلاطون در فایدون، می‌دانیم که آنتیستنس یکی از نزدیکترین یاران سقراط بود. همچنین می‌دانیم که آنتیستنس ادعا داشت که مرام راستین سقراط را حفظ کرده‌است. اما مشکل است باور کرد که او می‌توانسته دوست سقراط تصویر شده در جمهوری باشد. بنابراین، باید «نقطه عزیمت» مشترکی پیدا کنیم که تعالیم آنتیستنس و افلاطون هر دو از آن نقطه نشأت گرفته باشد. این نقطه مشترک، سقراط تصویرشده در دفاعیه و کریتون است و همچنین برخی از آموزه‌هایی که در منون و گودگیاس و فایدون در دهان او گذاشته می‌شود.

این استدلالها نه تنها کاملاً مستقل از هر نوشته افلاطون است که در هر زمان مورد تردید جدی قرار گرفته‌است (مانند آلکیپیادس اول یا ثئاگس یا نامه‌ها)، بلکه از گواهی کسنوفون نیز مستقل است، و فقط و فقط بر شواهدی پی‌ریزی شده که در برخی از مشهورترین رسائل افلاطون یافت می‌شود. همچنین مطابقتی وجود دارد بین این استدلالها و فقره خاصی از شواهد ثانوی، بالاخص نامه هفتم، که افلاطون در آن ضمن شرح اجمالی سیر تحولی اندیشه خویش (۵۲۵ به بعد)، صریحاً و بدون آنکه امکان اشتباه موجود باشد، قطعه کلیدی جمهوری را مبین کشف اصلی خود

معرفی می‌کند و می‌نویسد: «من ناگزیر می‌بایست اعلام کنم... که نژاد آدمی هرگز از وضع ناگوار خویش نجات نخواهد یافت تا روزی که یا نژاد فیلسوفان اصیل و راستین قدرت سیاسی را بدست بگیرند و یا حکمرانان شهرها به فضل ایزدی به فیلسوفان حقیقی مبدل گردند.» (نامه هفتم، ۳۲۶a؛ بسنجید همچنین با یادداشت ۱۴، فصل هفتم و بند (د) در همین یادداشت). نمی‌فهمم چگونه کسی ممکن است هم‌اواز با برنت اصالت این نامه را بپذیرد بی‌آنکه تصدیق کند آموزه محوری رساله جمهوری از افلاطون است نه سقراط، و بدون آنکه معترف شود چهره‌ای که افلاطون در جمهوری از سقراط ترسیم می‌کند دارای واقعیت تاریخی نیست و از این افسانه دست برد دارد. (برای اینکه شواهد بیشتری بدست آمده باشد، رجوع کنید همچنین به این عبارت از دم‌فالشات، تألیف ارسطو: «سقراط پرسشها را مطرح می‌کرد ولی هیچ پاسخی نمی‌داد زیرا اذعان داشت که نمی‌داند.» این مطلب با مندرجات دفاعیه وفق می‌دهد، ولی با آنچه در گودگیاس آمده بزحمت سازگار است و با فایده‌دین یا جمهوری به هیچ رو مطابقت ندارد. رجوع کنید همچنین به گزارش مشهور ارسطو درباره تاریخیچه نظریه مثل که به وجهی ستایش برانگیز به وسیله فیلسوف (همان کتاب) مورد بحث قرار گرفته است، و نیز بسنجید با یادداشت ۲۶، فصل سوم.)

(۷) شواهدی از آن قسم که برنت و تیلر اقامه می‌کنند در برابر اینگونه شواهد چندان وزنی ندارد. از باب مثال می‌توان مورد زیر را ذکر کرد. برنت به عنوان دلیل این عقیده خود که نظریات سیاسی افلاطون معتدلتر از سقراط بوده است و خانواده افلاطون تا اندازه‌ای تمایلات «آزادیخواهانه» داشته است، به این استدلال متشبث می‌شود که نام یکی از اعضای خاندان افلاطون «دموس»^۱ بوده است. (رجوع کنید به گورگیاس ۴۸۱b، ۵۱۳b. مسلم نیست ولی متحمل است که دموس از خویشاوندان افلاطون باشد و پوریلامپس^۲، پدر او، که نامش در اینجا می‌آید، واقعاً همان شخصی باشد که در خدامیدس (۱۵۸a) و پادامیدس

۱. Demos به یونانی به معنای «مردم» است. (مترجم)

2. Pyrilampes

(۱۲۶b) به عنوان ناپدری افلاطون از وی یاد می‌شود.) می‌خواهم بدانم این امر چه وزنی می‌تواند داشته باشد در مقایسه با سوابق تاریخی دو دایی جبار افلاطون؛ در مقایسه با قطعه‌های سیاسی بجا مانده از کریتیاس (که حتی اگر حق با برنت باشد - که نیست - و این قطعه‌ها را بتوان به پدر بزرگ او نسبت داد^۱، با این حال نوشته‌هایی است متعلق به خانواده افلاطون)؛ در مقایسه با این امر واقع که پدر کریتیاس به الیگارشی چهارصد نفری تعلق داشت^۲؛ و سرانجام در مقایسه با آثار خود افلاطون که در آنها غرور خانوادگی نه تنها با گرایشهای ضد دموکراسی، بلکه با تمایلات ضد آتنی نیز در می‌آمیزد؟ (رجوع کنید به قیماثوس^۳، ۲۰۵a، که در آن یکی از دشمنان آتن، هرموکراتس اهل سیسیل، پدر زن دیونوسیوس مهن، مورد ستایش قرار می‌گیرد.) البته غرض نهفته در استدلال برنت، تقویت این نظریه است که جمجمه‌ی سقراطی است. مثال دیگری از کاربرد روش معیوب، استدلال تیلر است که در طرفداری از سقراطی بودن فایدون^۴، می‌گوید: «در فایدون [۷۲e]... سیمیا^۵ صریحاً خطاب به سقراط اظهار می‌دارد^۶ که آموزه^۷ آموختن همانا بازشناختن^۸ است^۹، در واقع همان آموزه‌ای است که تو اینچنین مدام تکرار می‌کنی. به نظر من، این برهان ثابت می‌کند که نظریه مذکور برآستی به سقراط تعلق دارد، مگر آنکه بخواهیم فایدون را نوعی پنهانکاری عظیم و نابخشودنی بدانیم.» (برای آگاهی از استدلالی مشابه، رجوع کنید به فایدون، چاپ

۱. بسنجید با:

J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 338, note 1.

و نیز با خارمیدس، ۱۵۷e و ۱۶۲d، که در آن به استعداد شاعری کریتیاس جبار اشاره شده است.

2. *Lys.*, 12, 66.

3. Taylor, op. cit., p. 148, note 2; p. 162.

۴. بسنجید با یادداشت ۹، فصل هفتم.

5. Simmias

۶. تیلر مرتکب سهو قلم شده است؛ کسی که این سخنان را می‌گوید، کبس است.

۷. recognition. یا به تعبیر بیشتر مترجمان افلاطون، recollection (= تذکر، بیاد آوردن). (مترجم)

برنت، ص XII، اواخر فصل دوم). در این مورد می‌توان به شرح زیر اظهار نظر کرد:

(الف) در اینجا فقط فرض می‌شود که افلاطون هنگام نوشتن این قطعه، خود را مودخ می‌دانست، زیرا در غیر این صورت، نمی‌توان اظهارات او را «نوعی پنهانکاری عظیم و نابخشودنی» بحساب آورد. به عبارت دیگر، درست همان بخش از نظریه که از همه بیشتر محل تردید و دارای بالاترین اهمیت است، فرض مسأله قرار می‌گیرد.

(ب) ولی حتی اگر افلاطون خود را مورخ می‌دانست (که، به عقیده من، نمی‌دانست)، بنظر می‌رسد عبارت «نوعی پنهانکاری عظیم و نابخشودنی»، زیاده از حد تند و شدیدالحن باشد. کسی که بر واژه «تو» تأکید گذارده، تیلر است نه افلاطون. شاید افلاطون فقط می‌خواسته نشان دهد که آشنایی خوانندگان رساله را با این نظریه، مسلم خواهد شمرد. یا شاید قصدش اشاره به رساله حنون و، بنابراین، به خودش بوده است. (با توجه به قطعه ۷۳b فایدون و اشاره به شکل‌های هندسی، این تبیین آخر، به نظر من، به احتمال نزدیک به یقین مقرون به صحت است.) یا ممکن است افلاطون، به جهتی از جهات، مرتکب سهو قلم شده باشد. چنین چیزها حتی در مورد مورخان نیز بناچار پیش می‌آید. مثلاً برنت را در نظر می‌گیریم که قرار است گروش سقراط را به مذهب فیثاغوری تبیین کند. برای این منظور، او پارمنیدس را به جای اینکه شاگرد کسنوفانس بشناساند، پیرو فیثاغورس معرفی می‌کند و در باره کسنوفانس می‌نویسد: «بنظر می‌رسد این داستان که او مکتب‌الثایی را تأسیس کرده، از یکی از گفته‌های آمیخته به شوخی افلاطون سرچشمه گرفته باشد که بر اساس آن همچنین می‌توان ثابت کرد که هم از پیروان هراکلیتوس بوده است.» به این مطلب، برنت در ذیل صفحه می‌افزاید: «افلاطون، سوفسطائی، ۲۴۲d، رجوع کنید به فلسفه قدیم یونان»^۲ (چاپ دوم)، ص ۱۴۰. به اعتقاد من، چنین گفته‌ای از جانب یک مورخ، به دلالت التزام، دال بر

1. J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 64.

۲. *Early Greek Philosophy*. نوشته دیگر برنت که بارها در این کتاب به آن استناد شده است. (مترجم)

چهار چیز است: (۱) قطعه نوشته افلاطون که در آن به کسنوفانس اشاره شده، آمیخته به شوخی است، یعنی قصد جدی از آن در میان نبوده است؛ (۲) این جنبه مطابقت آمیز، در اشاره به هم نمایان می شود، یعنی (۳) در این گفته تجلی پیدا می کند که هم پیرو هراکلیتوس بوده، که البته حرفی است بسیار آمیخته به شوخی چون هم روزگاری دراز پیش از هراکلیتوس می زیسته است؛ (۴) شواهد جدی در دست نیست که کسنوفانس را به مکتب الئائی ربط دهد. اما هیچ يك از این چهار دلالت التزامی صادق نیست، زیرا می بینیم: (۱) قطعه مورد نظر در رساله سوفسطائی (۲۴۲d) که به کسنوفانس اشاره دارد، به هیچ رو آمیخته به شوخی نیست، بلکه خود برنت در ضمیمه ای که برای تشریح روش کار به کتاب فلسفه قدیم یونان افزوده است، اهمیت آن را خاطر نشان می سازد و می گوید سرشار از اطلاعات تاریخی با ارزش است؛ (۲) در این قطعه هیچ اشاره ای به هم دیده نمی شود؛ (۳) در ثنائی قنوسی قطعه هایی وجود دارد^۱ که برنت آن را در جلد اول فلسفه یونان با قطعه ۲۴۲d سوفسطائی اشتباه کرده است (این اشتباه در چاپ دوم فلسفه قدیم یونان تکرار نشده است) و حاوی اشاره به هم هراکلیتوس معرفی نمی کند، بلکه درست برعکس، می گوید اندیشه های هراکلیتوس از لحاظ قدمت به هم می رسد (که البته نمی توان گفت سخنی آمیخته به شوخی است)؛ (۴) گذشته از آنچه دیوگنس لائرتیوس نوشته است^۲، در نوشته های تئوفراستوس^۳ نیز قطعه ای روشن و مهم وجود دارد که برخی از نظریاتی را که می دانیم میان پارمنیدس و کسنوفانس مشترك بوده است، به کسنوفانس نسبت می دهد و، بدین ترتیب، ارتباطی میان آن دو برقرار می سازد. این انبوه سوء فهمها و سوء تعبیرها و خطا در نقل قول و حذف نابجا و گمراه کننده، همه تنها در يك کلام مورخی براستی بزرگ مانند برنت دیده می شود. باید از این قضیه درس بگیریم که چنین چیزها حتی برای بهترین مورخان نیز اتفاق می افتد و کسی نیست که محل

۱. ثنائی قنوس، ۱۷۹d/e؛ بسنجید با ۱۵۲d/e و ۱۶۰d.

2. Diog. Laert., IX, 21-3, or Timaeus ap. Clement Strom, I, 64. 2.

3. Theophrastus, *Phys. op.*, fragm. 8—Simplicius, *Phys.*, 28, 4.

سهو و خطا نباشد. (نمونه بدتر اینگونه سهو و خطا، در یادداشت ۲۶ (۵)، فصل سوم، مورد بحث قرار گرفته است.)

(۸) فرض بر این بوده که ترتیب زمانی آن دسته از رسایل افلاطون که در این استدلالها سهمی داشته اند، کمابیش همان ترتیب رعایت شده در فهرست لوتوسلاوسکی است که بر مبنای سبک‌سنجی تهیه شده است.^۱ در فصل سوم، یادداشت ۵، فهرستی آورده‌ایم از آن دسته از رساله‌های افلاطون که در متن این کتاب سهمی داشته‌اند. در آن فهرست، تاریخ [تصنیف رسالت] در داخل هر گروه بیش از [تاریخ] گروهها نسبت به یکدیگر محل شبهه است. تنها انحراف کوچکی که از فهرست مبتنی بر سبک‌سنجی روی داده، در مورد *اوثوودرون* است که نظر به مندرجاتش، به عقیده من احتمالاً بعد از کریتون نوشته شده است (رجوع کنید به یادداشت ۶۰ در همین فصل). ولی این نکته بی‌اهمیت است (رجوع کنید به یادداشت ۴۷ در همین فصل).

۵۷. در نامه دوم (۳۱۴c)، عبارتی مشهور و قدری گیج‌کننده بدین شرح آمده است: «هیچ نوشته‌ای از افلاطون وجود ندارد و هرگز نخواهد داشت. آنچه به نام او معروف است، برآستی به سقراط تعلق دارد که جوان و زیبارو^۲ شده است.» راه حل احتمالاً درست معاً این است که، اگر نگوییم سراسر نامه، دست‌کم این عبارت جعلی است. (رجوع کنید به فیلد^۳ که دلایل بدگمانی نسبت به این نامه - خصوصاً قطعه‌های «۳۱۳c - ۳۱۲d» و احتمالاً تا «۳۱۴c» - را به نحو احسن جمع‌بندی می‌کند. در مورد ۳۱۴c، دلیل اضافی دیگر شاید این باشد که جاعل قصد داشته به گفته‌ای مشابه در نامه هفتم (۳۴۱b/c) گوشه بزنند که در یادداشت ۳۲، فصل هشتم، نقل شد، یا می‌خواسته گفته مذکور را بدین طرز تعبیر و تأویل کند.) ولی حتی اگر يك لحظه با برنت همداستان شویم^۴ و فرض را بر اصال قطعه مورد بحث بگذاریم، می‌بینیم الفاظ «جوان و زیبارو شده است» مسلماً

1. W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897.

2. young and handsome

3. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, p. 200 f.

4. J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 212.

مشکل ایجاد می‌کند، بویژه آنکه نمی‌توان این وصف را به معنای حقیقی گرفت چون در تمام رساله‌های افلاطون، سقراط مردی سالخورده و زشت‌رو نمایان می‌شود (البته به استثنای رساله پادیندیس که در آن، گرچه او خوش‌سیمای نیست، ولی هنوز جوان است). از سوی دیگر، اصالت گفته مورد نظر بدین معنا خواهد بود که افلاطون بعمد تصویری آرمانی و غیرتاریخی از سقراط داده است^۱، و این کاملاً با تعبیر ما سازگار در می‌آید - یعنی اینکه افلاطون در واقع آگاهانه به بازسازی چهره سقراط به صورت اشراف‌زاده‌ای جوان و زیبا پرداخته است که همان چهره خودش باشد. (بسنجید با یادداشت ۱۱ (۲)، فصل چهارم، یادداشت ۲۰ (۱)، فصل ششم، و یادداشت ۵۰ (۳)، فصل هشتم).

۵۸. نقل قول از مقدمه دیویس و وان بر ترجمه آن دو از جمهوری است. بسنجید با کراسمن، افلاطون، امردو، ص ۹۶.

۵۹. (۱) یکی از مهمترین تأثراتی که از خواندن آثار افلاطون، بخصوص جمهوری، حاصل می‌شود این است که در درون نفس او شکاف یا شقاق وجود داشته است. فقط کسی که مجبور به جنگیدن برای حفظ تسلط بنفس یا استقرار حاکمیت عقل بر غرایز حیوانی خود بوده است می‌تواند مانند افلاطون اینهمه بر این نکته تأکید بگذارد. (بسنجید با قطعه‌هایی که در یادداشت ۳۴، فصل پنجم، بدانها ارجاع داده شده است، بویژه داستان «هیولا [ی‌چندسر]» در درون آدمی (جمهوری، ۵۸۸c) که احتمالاً منشأ اورفئوسی دارد، و نیز قطعه‌های مورد اشاره در یادداشت‌های ۱۵ (۱) تا ۱۵ (۴) و ۱۹، فصل سوم، که نه تنها همانندی شگفت‌آوری با نظریه‌های روانکاو [= پسیکانالیتیک] در آنها دیده می‌شود، بلکه همچنین ممکن است ادعا کرد که نمایانگر عوارض شدید سرکوبی^۲ است. رجوع کنید همچنین به اوایل کتاب نهم [جمهوری]، ۵۷۱d و ۵۷۵a، که گویی در بیان نظریه عقده اودیپ^۳ نگاشته شده است. قطعه ۵۴۹d - ۵۴۸e جمهوری

۱. جالب خاطر است که محمد حسن لطفی ترجمه کرده است: «سقراط... صورتی ایده‌آل یافته و زندگی از سر گرفته است». (دوره آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۹۵۵). ترجمه او ظاهراً با این تعبیر پوپر وفق می‌دهد. (مترجم)

2. repression

3. Oedipus Complex

احتمالاً تا اندازه‌ای نگرش افلاطون را نسبت به مادرش روشن می‌کند، بویژه با توجه به اینکه در ۵۴۸e، برادرش، گلاوکن، همان پسر مورد بحث معرفی می‌شود.) * کلسن^۱ و فایت^۲ کوشیده‌اند اراده معطوف به قدرت را در افلاطون از لحاظ روانشناختی تحلیل کنند. آنان تعارضات درونی او را به بهترین وجه بیان می‌کنند.*

افلاطونیانی که حاضر نباشند تصدیق کنند بر اساس آرزوی افلاطون برای یگانگی و هماهنگی و همصدایی می‌توان نتیجه گرفت که او خود گرفتار پراکندگی خاطر و ناهماهنگی بوده‌است، باید به یاد بیاورند که این شیوه استدلال از ابداعات خود افلاطون است. (بسنجید با هیپمانی، ۲۰۰a به بعد، که در آن سقراط می‌گوید این نتیجه ضروری است نه محتمل که کسی که عشق می‌ورزد یا خواهشی در سر می‌پرورد، آنچه را بدان عشق می‌ورزد یا می‌خواهد، در تملک ندارد^۳).

چیزی که من آن را نظریه سیاسی افلاطون در باب نفس نامیده‌ام (رجوع کنید همچنین به متن مربوط به یادداشت ۳۲، فصل پنجم) - یعنی بخش بندی نفس به اقتباس از تقسیمات طبقاتی جامعه - مدهای مدید اساس بیشتر روانشناسیها بوده و پایه روانکاوی است. مطابق نظریه فروید، آنچه به وسیله افلاطون بخش حاکم نفس خوانده می‌شود، می‌کوشد سیطره جبارانه خود را به یاری «سانسور» حفظ کند، در حالی که غرایز حیوانی پرولتر و طغیانگر (که جهانشان متناظر است با جهان مخفی و زیرزمینی در جامعه) در واقع نوعی دیکتاتوری پنهانی اعمال می‌دارند چون سیاست و مشی حاکم ظاهری مذکور را تعیین می‌کنند. از هنگامی که هراکلیتوس مفاهیم «سیلان» و «جنگ» را آورد، نظریه‌ها و استعاره‌ها و نمادهایی که به وسیله آنها می‌کوشیم نزد خود معنایی به جهان فیزیکی پیرامونمان (و حتی خودمان) بدسیم، سخت متأثر از تجربه‌هایی بوده که از عرصه جامعه حاصل می‌کنیم. تنها کافی است نظریه رقابت اجتماعی را ذکر کنم که داروین تحت تأثیر مالتوس^۴ اختیار کرد.

1. H. Kelsen in *The American Imago*, Vol. 3, 1942, pp. 1-110.

2. Werner Fite, *The Platonic Legend*, 1939.

۳. به عبارت دیگر، هرکس خواستار آن چیزی است که ندارد. (مترجم) ←

(۲) در اینجا می‌خواهم ملاحظه‌ای چند در باب عرفان یا داذوری بیان کنم و رابطه آن با جامعه بسته و جامعه باز و فشار تمدن. چنانکه مک‌تگرت^۱ در مطالعه عالی خویش با عنوان عرفان^۲ نشان داده‌است، دو تصور بنیادی در عرفان وجود دارد: (الف) نظریه وحدت عرفانی^۳، یعنی قول به اینکه در جهان حقایق^۴، وحدتی وجود دارد بیش از آنچه ما در جهان [حس و] تجربه عادی می‌شناسیم؛ و (ب) نظریه شهود عرفانی^۵، یعنی قول به اینکه طریق معرفتی هست که «عالم را با معلوم^۶ در رابطه‌ای قرار می‌دهد نزدیکتر و مستقیمتر» از رابطه بین فاعل شناسایی^۷ و موضوع شناسایی^۸ در جهان [حس و] تجربه عادی. مک‌تگرت بحث اظهار می‌دارد که «از این دو خصلت، وحدت عرفانی بنیادتر است» زیرا شهود عرفانی «مصادقی است از وحدت عرفانی» (ص ۴۸). می‌توان افزود که سومین خصلت، که باز هم کمتر جنبه بنیادی دارد، عبارت است از (ج) محبت عرفانی^۹ که مصادقی است هم از وحدت عرفانی و هم از شهود عرفانی.

→ ۴. T.R. Malthus (۱۸۳۴-۱۷۷۶). اقتصاددان انگلیسی، صاحب کتاب معروف تحقیق در مبادی جمعیت. (مترجم)

۱. John MacTaggart Ellis MacTaggart (۱۹۲۵-۱۸۶۶). فیلسوف هگلی مشرب انگلیسی. (مترجم)

2. J. M. E. MacTaggart, *Mysticism (Philosophical Studies*, S. V. Keeling, ed., 1934, esp. pp. 47 ff.) 3. mystic unity

4. world of realities 5. mystic intuition

۶. (عالم به کسر لام). در اصل به نقل از مک‌تگرت آمده‌است: «معلوم (the known) را با آنچه معلوم است (what is known) در رابطه‌ای نزدیکتر و مستقیمتر قرار می‌دهد». این جمله به این صورت به نظر ما بیمعناس است زیرا «معلوم» و «آنچه معلوم است» هر دو یک مفهوم دارند. با اینکه در هر دو چاپ کتاب که در اختیار ماست همین طور نوشته شده بود، با در نظر گرفتن دنباله عبارت و بقیه مطالب در این بند، به وجهی که آمد ترجمه کردیم و معتقدیم در متن اصلی سهوی روی داده‌است. (مترجم)

7. knowing subject

۸. known object. مورد یا متعلق شناسایی نیز می‌توان ترجمه کرد.

(مترجم)

9. mystic love

نکته جالب خاطر (که از نظر مکتگرت پوشیده مانده) این است که در تاریخ فلسفه یونان، نظریه وحدت عرفانی نخستین بار به طور روشن به وسیله پارمنیدس در ضمن آموزه او درباره [هستی] واحد بیان شد که بنای آن بر اصالت کل بود؛^۱ بعد به وسیله افلاطون مطرح شد که آموزه مبسوطی در باب شهود عرفانی و اتصال با ذات ایزدی بدان افزود^۲ و آغاز همین آموزه است که در تعالیم پارمنیدس دیده می شود؛ سپس به وسیله ارسطو موضوع سخن قرار گرفت، فی المثل در کتاب نفس^۳ که می گوید: «شنوایی بالفعل و صوت بالفعل با هم ممزوج می شوند؛» (بسنجید با جمهوری، ۵۰۷c به بعد؛ [نفس]، ۴۳۰a ۲۰ و ۴۳۱a ۱: «شناخت بالفعل با موضوع خود یکی است»؛ رجوع کنید همچنین به نفس، ۴۰۴b ۱۶ و مابعدالطبیعه، ۱۰۷۲b ۲۰ و ۱۰۷۵a ۲؛ تیمائوس، ۴۵b-c و ۴۷a-d، هنون، ۸۱a به بعد، و فایدون، ۷۹d)؛ و سرانجام نظریه وحدت عرفانی از سوی نوافلاطونیان بیان شد که در ضمن به شرح و بسط محبت عرفانی پرداختند و آغاز همین موضوع است که در نوشته های افلاطون یافت می شود (مثلاً در نظریه وی (جمهوری، ۴۷۵ به بعد) مبنی بر آنکه فیلسوف عاشق حقیقت است؛ این نظریه پیوند نزدیک دارد با اعتقاد به اصالت کل و اتصال فیلسوف با حقیقت الاهی).

با توجه به این واقعیات و با عنایت به تحلیل تاریخی که عرضه کردیم، به این نتیجه می رسیم که باید عرفان یا رازوری را به واکنشی

۱. رجوع کنید به یادداشت ۴۱ در همین فصل.

۲. بسنجید با فصل هشتم.

3. De Anima.

۴. مقصود ارسطو چنانکه خود در همین بند از کتاب نفس توضیح می دهد، این است که شخص ممکن است دارای قوه سامعه باشد ولی صدائی نباشد که بشنود و شیء ممکن است صدا داشته باشد ولی فعلاً صدا ندهد. وقتی شیء صدا بدهد و شخص بشنود، هم شنوایی از قوه به فعل درمی آید هم صوت و این دو یکی می شوند و میان حاس و محسوس وحدت بوجود می آید. مأخذ:

Aristotle, *De Anima*, tr., J. A. Smith, in *The Basic Works of Aristotle*, ed., Richard McKeon, Random House, N. Y., 1941. (مترجم)

نوعی در برابر فرو ریختن جامعه بسته تعبیر کنیم - واکنشی که در اصل جامعه باز را هدف می گرفت و می توان آن را گریزی به آغوش رؤیای بهشت توصیف کرد، بهشتی که وحدت قبیله ای در آن به صورت حقیقت لایتغیر و لایزال متجلی می شود.

این تعبیر مستقیماً با تعبیر برگسون در کتاب دو سرچشمه اخلاق و دین در تعارض قرار می گیرد، زیرا او می گوید آنچه خیزش از جامعه بسته به جامعه باز را باعث می شود، عرفان است.

* البته (چنانکه جیکوب واینر از راه لطف در نامه ای به من خاطرنشان ساخت) باید تصدیق کرد که عرفان به قدری وجوه مختلف دارد که می تواند در هر جهت سیاسی بکار افتد؛ حتی در میان پیشوایان جامعه باز نیز عرفان و عارفان نمایندگانی دارند. بیگمان، الهامات عرفانی بود که نه تنها افلاطون، بلکه سقراط را نیز درباره جهانی نیکوتر و کمتر دستخوش انقسام، ملهم ساخت.*

گفتنی است که در سده نوزدهم، بویژه در هگل و برگسون، به قسمی عرفان تکاملی^۱ برمی خوریم که تغییر را می ستاید و به این جهت بنظر می رسد با نفرت پارمنیدس و افلاطون از دگرگونی، در تضاد مستقیم قرار داشته باشد. اما امر واقع است که هر دو قسم عرفان در تکیه بر اهمیت دگرگونی مبالغه می کنند و این نشان می دهد که هر دو بر تجربه ای واحد بنا شده اند. هر دو واکنشهایی هستند در برابر تجربه هراس انگیز دگرگونی اجتماعی: منتها یکی به این امید است که تغییر متوقف شود، دیگری تغییر را امری واقعی و ذاتی و خوش یمن تلقی می کند و با حالتی هیستریک (و بیگمان، آمیخته به کشش و وازنش) آن را می پذیرد. بسنجید همچنین با یادداشتهای ۳۲ و ۳۳، فصل یازدهم، یادداشت ۳۶، فصل دوازدهم، و یادداشتهای ۴ و ۶ و ۲۹ و ۳۲ و ۵۸، فصل بیست و چهارم.

۵۰. ائوتوفرون یکی از رساله های قدیم تر است و معمولاً به کوششی ناکامیاب از جانب سقراط برای تعریف پارسایی یا دینداری^۲ تعبیر می شود. ائوتوفرون خود نمونه مضحک عوام «دیندار» است و دقیقاً می داند خدایان

1. evolutionary mysticism

2. piety

چه می‌خواهند. سقراط می‌پرسد: «دینداری چیست و بیدینی کدام است؟» او پاسخ می‌دهد: «دینداری همین کاری است که من می‌کنم! باید هر که را گناهش قتل نفس یا اهانت به مقدسات یا جرایمی مانند آن است تحت تعقیب قرارداد، خواه پدرت باشد و خواه مادرت، و اگر ندهی، بیدینی.» (5d/e). ائوثوفرون می‌خواهد پدرش را تحت تعقیب قرار دهد چون او غلامی را کشته است. (مطابق شواهدی که گروت آورده است^۱، هر شهروند به موجب قانون آتیکا موظف بود در اینگونه موارد درخواست تعقیب کند.)

۶۱. هنکسنوس، ۲۳۵b. بسنجید با یادداشت ۳۵ در همین فصل و اواخر یادداشت ۱۹، فصل ششم.

۶۲. جمعی ادعا می‌کنند که اگر تأمین می‌خواهید باید از آزادی دست بردارید. این ادعا به یکی از ارکان طغیان علیه آزادی مبدل شده است، ولی به هیچ رو راست نیست. البته در زندگی ایمنی مطلق وجود ندارد. اما هر تأمینی که بتوان بدست آورد، وابسته به مراقبت و هشیاری ماست که ضامن آن، نهادهایی برای کمک به این مراقبت باشد، یعنی نهادهایی دموکراتیک که (به اصطلاح افلاطون) رمه را قادر به نظارت بر سگان پاسبان و قضاوت دربارهٔ ایشان بکند.

۶۳. در مورد «تسوع» و «بی نظمی»، رجوع کنید به جمهوری، ۵۴۷a، که در متن مربوط به یادداشت‌های ۳۹ و ۴۰، فصل پنجم، نقل شده است. وسواس افلاطون دربارهٔ مسایل مربوط به تولید مثل و پیشگیری از ازدیاد نفوس شاید از بعضی جهات بر پایهٔ این امر واقع قابل تبیین باشد که او نتایج ضمنی رشد جمعیت را درک می‌کرد. «هبوط» و از دست رفتن بهشت قبیله‌ای^۲ معلول گناه «طبیعی» و «جیلی» آدمی است که در تنظیم میزان طبیعی توالد و تناسل به خطا رفته است. بسنجید همچنین با یادداشت ۳۹(۳)، فصل پنجم، و یادداشت ۳۴، فصل چهارم. در مورد نقل قول بعدی در این بند، رجوع کنید به جمهوری، ۳۶۶c، و متن مربوط به یادداشت ۲۰، فصل چهارم. کراسمن دربارهٔ دورهٔ حکومت چهاران در تاریخ یونان بحثی

1. G. Grote, *Plato*, I, p. 312, note.

۲. بسنجید با متن مربوط به یادداشت ۷ در همین فصل.

استادانه می‌کند (افلاطون، امروز، صص ۲۷-۳۰) و می‌نویسد: «پس جباران بودند که برآستی دولت یونان را بوجود آوردند. آنان سازمان قبیله‌ای حکومت بدوی اشراف را خرد کردند...» (همان کتاب، ص ۲۹). این تبیین می‌کند که چرا افلاطون از حکومت جابرانه، شاید حتی بیش از آزادی، متنفر بود (بسنجید با جمهوری، ۵۷۷c؛ ولی همچنین رجوع کنید به یادداشت ۶۹ در همین فصل). در بخشهایی که افلاطون به بحث درباره حکومت جابرانه می‌پردازد (بویژه ۵۶۸-۵۶۵)، تحلیل جامع‌ه شناختی درخشانی از قدرتیازی مداوم سیاسی بدست می‌دهد. این تحلیل را من میل دارم نخستین کوشش در جهت تأسیس منطق قدرت^۱ نام دهم. (این اصطلاح را به قیاس با اصطلاح منطق انتخاب^۲ برگزیده‌ام که فون هایک از آن در زمینه نظریه اقتصاد محض استفاده می‌کند.) منطق قدرت نسبتاً ساده است و غالباً به‌طرزی استادانه بکار گرفته شده است. سیاست نوع متضاد آن، بمراتب دشوارتر است، زیرا منطق ضد قدرتیازی سیاسی - یعنی منطق آزادی^۳ - هنوز درست درک نمی‌شود.

۶۴. همه می‌دانند که بیشتر پیشنهادهای سیاسی افلاطون، از جمله پیشنهاد اشتراك [= کمونیزم] در زن و فرزند، «در جو» دوره پریکلس وجود داشت. بسنجید با خلاصه عالی ادام در چاپ او از جمهوری، ج ۱، ص ۳۵۴، * و نیز با کتاب وینسپیر، تکوین اندیشه افلاطون (۱۹۴۰). *

۶۵. ویلفردو پاره‌تو، (ساله دد جامعه‌شناسی عمومی^۴، قسمت ۱۸۴۳ (ترجمه انگلیسی زیر عنوان ذهن و جامعه، ۱۹۳۵، ج ۳، ص ۱۲۸۱). رجوع کنید به یادداشت ۱، فصل سیزدهم، که این قطعه در آن با تفصیل بیشتر نقل شده است.

۶۶. نحوه بیان نظریه لوکوفرون به وسیله گلاوکن، در کارنداس^۵ و بعدها در هابز تأثیر گذارد. بسیاری از مارکسیستها تظاهر به بی‌اعتنایی به «اخلاق» می‌کنند، که خود مصداقی دیگر از سخن ماست. چپگرایان

1. logic of power 2. logic of choice 3. logic of freedom
4. V. Pareto, *Treatise on General Sociology*.
5. *The Mind and Society*.

۶. بسنجید با یادداشت ۵۴، فصل ششم.

غالباً به عدم پایداری خویش به اخلاق ایمان دارند. (این امر گرچه ربط زیادی به موضوع ندارد، ولی گاهی مطبوعتر و متواضعانه‌تر است تا حالت جزمی و حق بجانب بسیاری از اخلاق‌گرایان مرتجع.)

۶۷. پول، یکی از نمادها و همچنین یکی از مشکلات جامعه باز است. شک نیست که ما هنوز تجری در نظارت عقلانی بر کاربرد آن پیدا نکرده‌ایم. پول می‌تواند قدرت سیاسی بخرد و این بزرگترین سوءاستفاده از آن است. (روشنترین شکل این سوءاستفاده، نهاد برده‌فروشی است. در جمهوری (۵۶۳b) از این نهاد دفاع می‌شود.^۱ در قوانین نیز افلاطون مخالف نفوذ سیاسی ثروت نیست.^۲) از نظر جامعه‌ای که بر اصالت فرد بنا شده‌باشد، پول بنسبت مهم است، زیرا بخشی است از نهاد بالاد (از بعضی جهات) آزاد که تا اندازه‌ای مصرف‌کننده را قادر به مهار کردن تولید می‌کند. بدون اینگونه نهاد، تولیدکننده ممکن است اختیار بازار را بحدی بدست بگیرد که دیگر به‌منظور مصرف، تولید نکند و مصرف‌کننده به خاطر اینکه تولید ادامه داشته‌باشد، مصرف بکند. سوءاستفاده‌های فاحشی که گاهی از پول می‌شود، ما را قدری حساس کرده‌است. تقابلی که افلاطون بین پول و دوستی برقرار می‌کند، نخستین فقره از کوششهای بسیاری است که آگاهانه یا ناخودآگاه برای استفاده از این عواطف در راه تبلیغات سیاسی انجام گرفته‌است.

۶۸. یدیهی است روح گروه‌گرایی قبیل‌های بکلی رخت برن بسته است، بلکه هنوز در احساس بسیار گرانیهای دوستی و همقطاری متجلی است و همچنین در نهضت‌های جوانان که از روح قبیل‌پرستی متأثر است، مانند پیشاهنگی (یا جنبش جوانان آلمان) و نیز در برخی از باشگاه‌ها و انجمن‌های بزرگسالان مانند آنچه در [رمان] بیت، اثر سینکلر لوئیس^۳ توصیف شده‌است. شاید هیچ تجربه‌ی هیجانی و ذوقی به‌اندازه‌ی این احساس عمومیت نداشته‌باشد. اهمیت آن را نباید دست کم گرفت. تقریباً تمام

۱. بسنجید با یادداشت ۱۷، فصل چهارم.

۲. بسنجید با یادداشت ۲۰ (۱)، فصل ششم.

۳. Sinclair Lewis (۱۸۸۵-۱۹۵۱). نویسنده‌ی امریکایی (برنده‌ی جایزه‌ی نوبل در ادبیات). بیت (Babbitt) یکی از بهترین نوشته‌های اوست. (مترجم)

نهضت‌های اجتماعی، چه توتالیت‌ر و چه بشردوستانه، از آن تأثیر می‌پذیرند. نقشی که این احساس در جنگ‌ها ایفا می‌کند بسیار اهمیت دارد و در طغیان علیه آزادی یکی از نیرومندترین حربه‌هاست. البته در صلح و در قیام علیه جباران نیز چنین است، اما در این موارد، گرایش‌های رمانتیک، ماهیت بشردوستانه احساس مذکور را بخاطر می‌اندازند. شاید یکی از کوشش‌هایی که با قصد و آگاهی و تا اندازه‌ای با موفقیت برای متوقف ساختن جامعه و تداوم بخشیدن به حکومت طبقاتی انجام پذیرفته، ایجاد نظام [آموزشی] مدارس خصوصی^۱ در انگلستان باشد. (شعار این نظام، جمله‌ای است بدین عبارت که از جمهودی (۵۵۸b) گرفته شده است: «هیچ کس نمی‌تواند وقتی بزرگ شد آدم خوبی بشود مگر آنکه نخستین سال‌های زندگی او صرف بازیهای والا شده باشد.»)

یکی دیگر از نتایج و عوارض رخت بر بستن روح گروه‌گرایی قبیله‌ای، تکیه افلاطون بر قیاس بین سیاست و طبابت است^۲ که نمایانگر احساس او درباره وجود بیماری در پیکر جامعه، یعنی احساس فشار و بیهوشی و سرگردانی است. کتلین می‌نویسد: «از زمان افلاطون تا کنون، ذهن فیلسوفان سیاسی پیوسته به این مقایسه میان طبابت و سیاست بازگشته است.» (رجوع کنید به همان کتاب او که قبلاً نام بردیم^۳ و در آن در تأیید این مدعا، گفته‌هایی از سانتایانا و قدیس توماس آکویناس و اینگ، نقل شده است. بسنجید همچنین با کلامی که در همان نوشته (حاشیه صفحه

۱. Public School System. اینگونه مدارس در انگلستان بیشتر از محل موقوفات و با مساعدت مالی افراد خصوصی دایر است. بنابراین، غرض از صفت public (=عمومی، همگانی)، انتساب به مردم است به تفکیک از دولت. همین قسم مدارس را ما در ایران مدارس خصوصی می‌نامیم. در آمریکا، چنین مدارس از محل عواید مالیاتی اداره می‌شوند و، از این رو، مراد از صفت مذکور، تصدی دولت به نمایندگی از سوی عموم است. اینگونه مدارس را ما در کشور خودمان مدارس دولتی می‌خوانیم. (مترجم)

۲. بسنجید با فصل هشتم، بویژه یادداشت ۴.

3. G. E. G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics*, 1930, note to 458.

4. G. Santayana, Saint Thomas, Dean [W. R.] Inge

۳۷) از کتاب منطق جان استوارت میل آمده است. کتلین همچنین همانگونه که از ویژگیهای اوست، درباره «هماهنگی» سخن می گوید و در باب «طلب حمایت، خواه [این حمایت] به وسیله مادر تأمین شود و خواه به وسیله جامعه»^۱ (بسنجید با یادداشت ۱۸، فصل پنجم).

۶۹. برای آگاهی از نامهای نه تن از اینگونه شاگردان افلاطون (از جمله دیونوسیوس کهن و دیون)، رجوع کنید به یادداشت ۲۴ و متن، فصل هفتم^۲. تصور می کنم پافشاری مکرر افلاطون بر استفاده نه تنها از زور، بلکه از «اقتناع و زور»^۳، به معنای انتقاد از روشهای سی تن جبار بوده است که اسلوب تبلیغاتشان بواقع بسیار ناپخته و اولیه بود. اما این مستلزم آگاهی وی از نسخه پاره تو است که سودجستن از عواطف را به جای مبارزه با آن تجویز می کند. حتی مایر هم تصدیق دارد که دیون، دوست افلاطون، به شیوه جبارانه بر سیراکوز فرمان می راند^۴. مایر مدافع دیون است و به رغم ستایشی که نسبت به افلاطون دارد، علت بلایی را که به سر دیون آمد «شکاف پهنایی» معرفی می کند که «میان نظر و عمل» در مذهب افلاطونی وجود داشت^۵. او درباره دیون می نویسد: «از حیث ظاهر، فرقی بین پادشاه آرمانی و جبار نفرت انگیز نمانده بود» اما در عین حال او بر این باور است که دیون باطناً همچنان مردی آرمانخواه بود و وقتی به حکم ضرورت سیاسی، اجبار پیدا کرد به خونریزی (بویژه ریختن خون همپیمانانش هراکلیدس) و اقداماتی مانند آن دست بزنند، سخت دستخوش عذاب شد. با اینهمه، گمان من این است که دیون مطابق نظریه افلاطون عمل می کرد - نظریه ای که، بر حسب منطق قدرت، در قوانین افلاطون را به ستایش حکومت جابرانه سوق داد. (قوانین، ۷۰۹c به بعد. در همین جا اشاره ای وجود دارد حاکی از آنکه شکست و سرنگونی سی تن جبار به سبب تعداد زیادشان بود - به عبارت دیگر، کریتیاس خود

1. Catlin, op. cit., p. 459.

۲. رجوع کنید همچنین به: *Athen.*, XI, 508.

۳. بسنجید با قوانین، ۷۲۲b و یادداشتهای ۵ و ۱۰ و ۱۸، فصل هشتم.

۴. بسنجید با یادداشت ۲۵، فصل هفتم.

5. Meyer, op. cit., V, 999.

6. Ibid.

بتهایی هیچ عیبی نمی‌داشت).

۷۰. بهشت قبیله البته اسطوره‌ای بیش نیست (هر چند بعضی از اقوام اولیه و، بیش از همه، اسکیموها، بنظر شادمان می‌رسند). شاید در جامعه بسته، احساس بیهدفی و سرگردانی وجود نداشت، ولی شواهد فراوان بر وجود اقسام دیگر ترس در دست است - ترس از قدرتهای شیطانی پنهان در طبیعت. سعی در احیای این ترس و استفاده از آن علیه روشنفکران و دانشمندان و دیگران، خصلت بسیاری از مظاهر اخیر طغیان در برابر آزادی بوده‌است. افلاطون مرید سقراط، می‌تواند سربلند باشد که هرگز به‌خاطرش خطور نکرد که دشمنان را به‌صورت فرزندان شیاطین شریر و ظلمانی تصویر کند و در این مورد، روشن‌اندیش باقی ماند. او تمایلی به آرمان‌سازی از شرارت نداشت و شر در نظر وی چیزی جز خیر مقلوب و منحط و مضمحل نبود. (تنها در یک بخش از قوانین (۸۹۶e) و (۸۹۸c) کنایه‌ای دیده می‌شود که ممکن است حاکی از آرمان‌سازی از شرارت به‌شیوه انتزاعی باشد).

۷۱. در پایان می‌توان سخنی در باب دجعت به‌حیوانات به‌این بحث افزود. از هنگامی که داروینسم به‌زمینه مشکلات انسانی رخنه پیدا کرد (و گناه این رخنه‌یابی را نباید بر داروین نوشت)، بسیاری از «جانورشناسان اجتماعی»^۱ خواسته‌اند ثابت کنند که نژاد آدمی محکوم به انحطاط جسمی است، زیرا می‌گویند کمبود رقابت جسمانی و امکان حفظ بدن با مساعی فکری، نمی‌گذارد انتخاب طبیعی در مورد تن ما وارد عمل شود. سموئل باتلر نخستین کسی بود که این فکر را صورتبندی کرد (هر چند البته به‌آن ایمان نداشت). او نوشت: «تنها خطر بزرگی که این نویسندگان [یعنی نویسندگان نیست-در-جهانی] درک می‌کرد این بود که ماشین [و می‌توان افزود، تمدن به‌طور کلی] چنان از شدت رقابت بکاهد که بسیاری از اشخاص جسماً پست‌تر بتوانند بدون جلب توجه، پنهان بمانند و پستی و خوارمایی خویش را به‌عقابشان منتقل سازند»^۲. تا جایی که

1. «social zoologists»

2. S. Butler, *Erewhon*, 1872, Everyman ed., p. 161.

می‌دانم، نخستین کسی که کتابی قطور درباره این موضوع نوشت^۱، شالمایر^۲، یکی از بانیان نژادپرستی امروزی بود. دیگران (بویژه طرفداران «اصالت طبیعت زیست‌شناختی» به مفهوم فصل پنجم) پیوسته نظریه باتلر را خود از نو کشف کرده‌اند. برخی از نویسندگان جدید^۳ بر این نظرند که وقتی آدمی متمدن شد و بخصوص هنگامی که شروع به امداد به ضعیفان کرد، بزرگترین خطا را مرتکب گشت. تا پیش از آن، او جانور انسان‌نمای کمابیش کاملی بود. تمدن با روشهایی که برای حفظ و حمایت ضعیفان داشت، به انحطاط و پستی‌نژادی انجامید و، بنابراین، حتمی است که به دست خود، خویش را نابود خواهد کرد. در پاسخ به چنین استدلالها، به نظر من باید پیش از هر چیز اذعان کنیم که آدمی احتمالاً روزی از صحنه جهان ناپدید خواهد شد. ولی باید بیفزاییم که این حکم نه تنها در مورد جانوران «کمابیش کامل»، بلکه حتی در مورد کاملترین جانوران نیز صادق است. صحت این نظریه بسیار محل تردید است که می‌گوید اگر نوع آدمی مرتکب خطای سرنوشت‌ساز یابوری به ضعیفان نشده بود، امکان داشت اندکی بیشتر به زندگی ادامه دهد. ولی حتی اگر این نظریه صحت داشت، باز می‌بایست پرسیم آیا طول بقای نوع، براستی تنها چیزی است که می‌خواهیم؟ آیا آن جانور انسان‌نمای کمابیش کامل آنقدر آشکارا ارزشمند بود که می‌بایست ادامه هستی او را (که به هر حال مدتی دراز دوام داشت) به یاری به ضعیفان ترجیح دهیم؟

به اعتقاد من، آدمیزاد آنقدرها هم بد عمل نکرده است. به رغم خیانت برخی از رهبران فکری، به رغم اثرات ابله‌کننده روشهای افلاطونی تعلیم و تربیت، و به رغم نتایج ویرانگر تبلیغات، باز هم پاره‌ای کامیابیهای شگفت‌انگیز وجود داشته است. به بسیاری از ضعیفان دست یاری داده شده است و یکصد سال از الغای تقریباً کامل بردگی می‌گذرد. بعضی می‌گویند

۱. رجوع کنید به یادداشت ۶۵، فصل دوازدهم.

2. W. Schallmayer

۳. رجوع کنید فی‌المثل به:

G. H. Estabrooks, *Man: The Mechanical Misfit*, 1941.

برده‌داری بزودی باز خواهد گشت. من خوشبینترم، و به هر حال، موضوع بسته به خود ماست. با اینهمه، حتی اگر همه آنچه بدست آمده بار دیگر بر باد رود و حتی اگر بناچار به همان جانور انسان‌نمای کمابیش کامل رجعت کنیم، باز تغییری در این واقعیت روی نخواهد داد که روزی، روزگاری (ولو کوتاه) برده‌داری از زمین محو شد. همین دستاورد و یادی که از آن در خاطره‌ها بماند، به عقیده من کافی است که زیان دست‌کم برخی از ما را از بابت تمام وصله‌های ناجور^۱ انسانی جبران کند و حتی جبرانی باشد در ازای خطای سرنوشت‌ساز نیاکان ما که فرصت زرین متوقف‌ساختن هرگونه تغییر را مغتنم نشمردند و به‌قفس جامعه بسته باز نگشتند و تا ابد باغ وحشی کامل با میمون‌های کمابیش کامل، تأسیس نکردند.

ضمايم

افلاطون و هندسه^۱

در دومین چاپ این کتاب، بخشی طولانی به یادداشت ۹، فصل ششم، افزودم (صص ۴۴۰-۴۲۷). فرضیه تاریخی مطرح شده در آن یادداشت، بعداً در مقاله‌ای که از من در مجله بریتانیایی فلسفه علم زیر عنوان «طبیعت مشکلات فلسفی و ریشه‌های آن در علوم»^۲ بچاپ رسید و اکنون بخشی از کتاب من موسوم به حدسیات و ددیات است، بیشتر بسط داده‌شد و در اینجا می‌توان آن را بدین شرح مجدداً بیان کرد: (۱) کشف اصم بودن جذر عدد ۲، برنامه فیثاغوریان را برای تحویل هندسه و کیهان‌شناسی (و ظاهراً همه دانشها) به حساب، از میان برد و بحرانی در ریاضیات یونان ایجاد کرد؛ (۲) کتاب اصول هندسه اقلیدس کتاب درسی هندسه نبود، بلکه واپسین کوشش مکتب افلاطون برای رفع این بحران بود از طریق بازسازی سراسر ریاضیات و کیهان‌شناسی بر شالوده‌ای هندسی و به‌منظور روبروشدن با مسأله اصمها به‌طرز منظم، نه به‌شیوه موردی، و معکوس کردن برنامه «حسابیدن»^۳ فیثاغوریان؛ (۳) برنامه‌ای که بعدها به‌دست اقلیدس به‌اجرا درآمد، نخست به‌ذهن افلاطون راه یافته بود؛ او نخستین کسی بود که نیاز به بازسازی را تشخیص داد؛ نخستین کسی بود

۱. این ضمیمه در ۱۹۵۷ افزوده‌شد.

2. K. R. Popper, «The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science», *British Journal for the Philosophy of Science*, 3, 1952, pp. 124 ff.

۳. arithmetization. برای تعریف ریاضی این اصطلاح، رجوع کنید به ذیل صفحه ۴۲۹. (مترجم)

که هندسه را به عنوان شالوده‌ای جدید و روش تناسب هندسی را به عنوان روشی نوین برگزید؛ نخستین کسی بود که برنامه هندسی کردن (یا ضیاع) از جمله حساب و نجوم و کیهان‌شناسی، را درست کرد؛ نخستین کسی بود که تصویر هندسی جهان را بنیاد نهاد و از این راه مؤسس علم جدید - یعنی علم کوپرنیک و گالیله و نیوتن - شد.

در قسمت (۲) یادداشت مورد بحث (ص ۴۲۹-۴۲۸) اظهار نظر کردم که منظور از شعار مشهور سر در آکادمی افلاطون، همین [روش] هندسی کردن بوده است. (با عنایت به قطعه آ، که دیس و کرانتس^۲ از آرخوتاس نقل کرده‌اند، محتمل بنظر می‌رسد که غرض از شعار مذکور، اعلام معکوس کردن برنامه فیثاغوریان بوده است.)

در صفحه ۴۳۱ این نظر را پیش نهادم که «افلاطون یکی از نخستین کسانی بود که روشی اختصاصاً هندسی بوجود آورد با این هدف که حتی الامکان آنچه را می‌توان از ویرانه‌های مکتب فیثاغوری نجات داد نجات بدهد؛ ولی این نظر را «فرضیه تاریخی بسیار نامتقنی» توصیف کردم. اکنون دیگر فکر نمی‌کنم که فرضیه مذکور آنقدرها نامتقن باشد. بعکس، بر این نظرم که اگر افلاطون و ارسطو و اقلیدس و پروکلس را مجدداً در پرتو این فرضیه مطالعه کنیم، هر قدر انتظار داشته باشیم می‌توانیم شواهدی در تقویت آن بدست بیاوریم. گذشته از شواهد تأییدکننده‌ای که در همان قسمت یادداشت بدانها اشاره کردم، اکنون میل دارم اضافه کنم که در گودگیاس (۴۵۱a/b، ۴۵۱c، ۴۵۳e)، بحث «فرد و زوج» از ویژگیهای حساب بشمار می‌رود و بدین وسیله حساب بوضوح با نظریه فیثاغوری اعداد یکی دانسته می‌شود و خاطر نشان می‌گردد که هندسه‌دان کسی است که روش تناسب را اختیار کند (۴۶۵b/c). به اضافه، در قطعه ۵۰۸a گودگیاس، افلاطون نه تنها دربارهٔ برابری هندسی سخن می‌گوید^۳، بلکه به‌طور ضمنی به بیان همان اصلی می‌پردازد که بعدها به نحو کامل در تیمائوس آن را بسط می‌دهد، یعنی این اصل که نظم کیهانی، نظامی

1. geometrization of mathematics

2. Diels-Kranz, Archytas, fragment A.

۳. بسنجید با یادداشت ۴۸، فصل هشتم.

هندسی است. گودگیاس همچنین ثابت می‌کند که واژه *alogos*، اعداد اصم را به ذهن افلاطون تداعی نمی‌کرده‌است زیرا در قطعه ۴۶۵a گفته می‌شود که حتی فنون یا صناعات هم نباید *alogos* باشند و این به طریق اولی در مورد علمی مانند هندسه نیز صدق می‌کند. تصور می‌کنم *alogos* را بسادگی بتوان *alogical* [= خارج از حیطه منطق] ترجمه کرد. (رجوع کنید همچنین به گودگیاس، ۴۹۶a/b و ۵۲۲e). این نکته از نظر تعبیر عنوان کتاب گم‌شده دموکریتوس مهم است که در ص ۴۳۱ بدان اشاره شد. مقاله من، «طبیعت مشکلات فلسفی»، همچنین حاوی برخی اظهار نظرهای دیگر در باب برنامه افلاطون برای هندسی کردن حساب و کیهان‌شناسی به‌طور کلی است (یعنی معکوس کردن برنامه فیثاغوریان) و نیز درباره نظریه صور افلاطونی.

افزوده شده در ۱۹۶۱

از هنگامی که این ضمیمه در ۱۹۵۷ در سومین چاپ کتاب انتشار یافت، به‌طور تقریباً تصادفی شواهد جالب خاطری پیدا کرده‌ام که فرضیه تاریخی مطرح شده در قسمت (۲) یادداشت ۹ را بیشتر تقویت می‌کند. از مطالعه شرح پروکلوس بر کتاب اول اصول هندسه اقلیدس^۱ روشن می‌شود که، بر طبق سنت موجود در آن زمان، اصول اقلیدس قسمی کیهان‌شناسی افلاطونی و بحث درباره مسائل تیمائوس بشمار می‌رفته‌است.

1. *Euclid's Elements*, ed. Friedlein, 1873, Prologus II, p. 70, 2-5.

در یادداشت ۵۰(۶)، فصل هشتم، باجمال اشاره کردم که «شاید ثنای تتوس (برخلاف فرض معمول) پیش از جمهوری نوشته شده باشد». امکان این امر، به وسیله دکتر روبرت آیسلر پیش از مرگش در ۱۹۴۹، ضمن گفتگوئی به من گوشزد شد. اما او سوای اشاره به اینکه حدسش از بعضی جهات مبتنی بر قطعه ۱۷۴e ثنای تتوس است - یعنی قطعه بسیار مهم و حساسی که بنظر من تناسب نداشت پس از جمهوری نوشته شده باشد - چیز دیگری به من نگفت. از این رو، احساس می کردم شواهد کافی در تأیید این حدس موجود نیست و موضوع بیش از آن جنبه موردی دارد که بخواهم مسؤولیت آن را در نزد همگان به عهده او بگذارم.

اما بعد در تأیید اینکه ثنای تتوس پیشتر نوشته شده است، دلایل متعدد مستقل یافتیم و، به این جهت، اکنون می خواهم اعلام دارم که این نظر در اصل متعلق به آیسلر بوده است.

از هنگامی که اوا زاکس^۲ مسجل کرد^۳ که پیشگفتار ثنای تتوس به صورت کنونی، قبل از ۳۶۹ [پیش از میلاد] نوشته شده است، این حدس که رساله مذکور يك هسته مرکزی سقراطی را در بر می گیرد و باید تاریخ تصنیف آن را عقبتر برد، مستلزم حدس دیگری شده است، بدین عبارت که تحریر قدیمتری وجود داشته که گم شده است و پس از مرگ ثنای تتوس به وسیله افلاطون مورد تجدید نظر قرار گرفته است. حتی پیش از کشف

۱. این ضمیمه در سال ۱۹۶۱ افزوده شد.

2. Eva Sachs

3. *Socrates*, 5, 1917, p. 531 f.

پاپیروسی^۱ که بخشی از شرح ثنای تتوس^۲ را شامل می‌شود و به دو تحریر متمایز [از آن رساله] اشاره می‌کند، حدس اخیر مستقلاً از سوی محققان مختلف مطرح شده بود. دلایل زیر بنظر می‌رسد هر دو حدس را تأیید کند. (۱) برخی قطعه‌ها در آثار ارسطو ظاهراً به ثنای تتوس کنایه دارد. این قطعه‌ها کاملاً با نص ثنای تتوس سازگار است و در آنها ادعا می‌شود که تصورات موضوع بحث، به سقراط تعلق دارد نه افلاطون. در قطعه‌های منظور نظر من، ابداع روش استقرایی^۳ به سقراط نسبت داده می‌شود؛ و این تصور می‌کنم کنایه به ماهاپی^۴ سقراط باشد که در ثنای تتوس بتفصیل بسط پیدا می‌کند و عبارت است از روش او در یاری کردن به شاگردانش تا با پالودن ذهن خویش از پیشداوریهای کذب، ماهیت راستین هر چیز را درک کنند. چیز دیگری که ارسطو به سقراط نسبت می‌دهد روشی است که بارها در ثنای تتوس بیان شده و بدین شرح است: «سقراط پرسشها را مطرح می‌کرد اما بدانها پاسخ نمی‌گفت، زیرا اذعان داشت که نمی‌داند.» (د مغالطات، ۱۸۳b ۷). (این قطعه‌ها را من در یکی از سخنرانیهام زیر عنوان «سرچشمه‌های معرفت و نادانی»^۵ مورد بحث قرار داده‌ام. متن این سخنرانی بعدها جداگانه به وسیله انتشارات دانشگاه آکسفورد منتشر شد و اکنون فصلی از کتاب حدسیات و ددیات است.)

(۲) ثنای تتوس به طرز شگفت‌آوری بدون اخذ نتیجه پایان می‌رسد، هر چند اکنون معلوم می‌شود که تقریباً از آغاز به صورتی طرح‌ریزی و آماده شده بود که چنین باشد. (در واقع باید گفت که این رساله زیبا و دل‌انگیز، در کوشش برای حل مسأله شناخت - مسأله‌ای که بظاهر حل آن را وجهه نظر قرار می‌دهد - با شکست کامل روبروست.) ولی اینگونه پایان بی‌نتیجه، ویژگی رساله‌های متعدد از رسالات قدیمتر است.

(۳) در این رساله نیز مانند دفاعیه، کلام «خود را بشناس» بدین معنا تعبیر می‌شود که «بدان که آنچه می‌دانی چقدر اندک است». سقراط

1. Edited by Diels, *Berlin Klassikerhefte*, 2, 1905.

2. *Commentary to the Theaetetus*. 3. induction

۴. ارسطو، ما بعدا لطبیعه، ۳۳-۱۰۷۸b ۱۷؛ ۹۸۷b ۱؛ ۱۰۵۸e ۳۳.

5. maieutic 6. K.R. Popper, «On the Sources of Knowledge and of Ignorance», *Proceedings of the British Academy*, 46, 1960.

در بیانات پایانی خویش می‌گوید: «از این پس، ثنای تنوس، نسبت به یارانت نرمتر خواهی بود و کمتر درشتی نشان خواهی داد، زیرا ترا این فرزانی خواهد بود که فکر نکنی می‌دانی آنچه را نمی‌دانی. تا این حد، از فن [مامایی] من برمی‌آید؛ اما خودم هیچ کدام از چیزهایی را که دیگران می‌دانند، نمی‌دانم...»

(۴) بنظر می‌رسد رساله‌ای که در دست ماست، تحریر دوم [ثنای تنوس] باشد که افلاطون در آن تجدید نظر کرده است. این نکته بویژه با توجه به این امر واقع محتمل می‌نماید که مقدمه رساله (از ۱۴۲a تا پایان ۱۴۳c) که امکان دارد به یادگار مرد بزرگی افزوده شده باشد، در واقع متناقض با قطعه‌ای است که احیاناً بدون تجدید نظر، از تحریر پیشین باقی مانده است. منظورم درست انتهای آن قطعه است که، مانند برخی از رسائل قدیمتر، به قریب الوقوع بودن محاکمه سقراط اشاره‌ای در بر دارد. تناقض عبارت از این است که اقلیدس در مقدمه رساله، به عنوان یکی از اصحاب گفت و شنود ظاهر می‌شود و ضمن نقل اینکه رساله چگونه نوشته شد، می‌گوید: چند بار (ظاهراً از مگارا) به آتن رفتم تا با استفاده از چنین فرصت‌ها، یادداشت‌هایی را که برداشته بودم به سقراط نشان دهم و جای جای «تصحیحاتی» بعمل آورم. نحوه نقل این حکایت بوضوح نشان می‌دهد که مکالمات مندرج در رساله می‌بایست دست‌کم چند ماه پیش از محاکمه و مرگ سقراط صورت گرفته باشد. ولی چنین چیزی با بخش پایانی رساله متناقض است. (من جای دیگر اشاره‌ای به این مطلب ندیده‌ام، ولی تصور نمی‌کنم برخی از افلاطونیان درباره آن بحث نکرده باشند.) حتی بعید نیست که اشاره به «تصحیحات» (۱۴۳a) و بحث مفصل درباره «سک جدید» (۱۴۳b-c) به این جهت در رساله گنجانیده شده باشد که بعضی تفاوت‌ها را بین تحریر اصلی و تحریر تجدید نظر شده تبیین کند. (در این صورت، این امکان بوجود می‌آید که تحریر تجدید نظر شده را متعلق به تاریخی حتی بعد از رساله سوفسطایی بدانیم.)

۱. ثنای تنوس، ۱۴۲c/d، ۱۴۳a.

۲. رجوع کنید مثلاً به:

از من خواسته‌اند در پاسخ منتقدان این مجلد^۲ چیزی بگویم. اما پیش از این کار می‌خواهم بار دیگر از کسانی سپاسگزاری کنم که انتقادهایشان به راههای گوناگون به بهکرد این کتاب کمک کرده است.

درباره دیگران - یعنی کسانی که به [انتقادات] ایشان برخورد کرده‌ام - رغبتی به اطالۀ کلام ندارم. اکنون پی می‌برم که با حمله به افلاطون، بسیاری از افلاطونیان را رنجانیده و آزرده‌ام و از این بابت متأسفم. با این حال، از خشونت بعضی از واکنشها در شگفتم. تصور می‌کنم بیشتر مدافعان افلاطون منکر واقعیهایی شده‌اند که، به نظر من، انکارناپذیر است. این حکم حتی در مورد بهترین آنان، پروفیسور راندل لوینسن، نیز صادق است که کتابی پر حجم (۶۴۵ صفحه با چاپ ریز) در دفاع از افلاطون^۳ نوشته‌است.

برای پاسخ گفتن به پروفیسور لوینسن، دو تکلیف در پیش دارم که اهمیتشان به هیچ رو یکسان نیست. نخست (در بخش الف) به تکلیف کم اهمیت‌تر خواهم پرداخت - یعنی دفاع از خودم در برابر چند فقره اتهام - تا (در بخش ب) تکلیف مهم‌تر - یعنی پاسخگویی به مدافعات پروفیسور لوینسن از افلاطون - زیاد تحت‌الشعاع دفاع از شخص خودم قرار نگیرد.

۱. این ضمیمه در ۱۹۶۱ افزوده شد.

۲. مراد نخستین مجلد از چاپ دو جلدی انگلیسی است که بخش یکم کتاب را تشکیل می‌دهد و در ترجمۀ ما شامل جلد اول و دوم فارسی است. (مترجم)

3. Ronald B. Levinson, *In Defense of Plato*.

الف

چهره‌ای که پرفسور لوینسن از من نگاشته مرا درباره حقیقت چهره‌ای که خود از افلاطون ترسیم کرده‌ام به شک انداخته‌است. اگر امکان داشته‌باشد از کتاب نویسنده‌ای زنده تصویری اینچنین تحریف شده از نظریات و نیات او بیرون کشید، دیگر چگونه می‌توان امیدوار بود که چیزی شبیه چهره حقیقی نویسنده‌ای متولد بیست و چهار قرن پیش عرضه داشت؟

اتهام من، انطباق با مدل فرضی چهره‌ای است که پرفسور لوینسن نقش کرده‌است. من چگونه می‌توانم از خود در برابر این اتهام دفاع کنم؟ تنها می‌توانم نشان دهم که دست کم بعضی از اتهامهائی که پرفسور لوینسن در زمینه ترجمه غلط و کژنمایی و تحریف گفته‌های افلاطون به من وارد می‌کند، در واقع بی‌اساس است. و تازه همین کار را هم تنها می‌توانم با تحلیل دو سه نمونه نوعی انجام دهم که به شیوه اتفاقی از میان صدها مورد برگزیده شده‌باشد، زیرا تعداد اینگونه اتهامات بظاهر بیش از صفحه‌های کتاب است. پس یگانه کاری که می‌توانم بکنم اثبات بی‌پایه بودن لااقل برخی از شدیدترین اتهامهائی است که به من وارد شده‌است.

بسیار مایل بودم به این کار مبادرت کنم بدون ایراد اتهام متقابل که گفته‌های من غلط نقل شده‌است. ولی معلوم شد خودداری از این امر امکان‌پذیر نیست. بنابراین، می‌خواهم جای شبهه نماند که اکنون می‌بینم پرفسور لوینسن نیز مانند بقیه افلاطونیان، کتاب مرا نه تنها مایه برآشفستگی بلکه کمابیش توهین به مقدسات دانسته است. و چون آزار از جانب من بوده‌است، اگر به شدیدترین وجه هم محکوم شوم نباید گله‌ای داشته‌باشم.

اکنون بپردازیم به چند قطعه انگشت‌شمار از قطعه‌های مورد بحث. پرفسور لوینسن درباره من می‌نویسد (ص ۲۷۳، یادداشت ۷۲): «پوپر با توسل به اغراق، شخصیت کریستیان را نیز مانند سایر کسانی که باب پسندش نیستند، حتی بیشتر خراب کرده‌است. راست است که در شعر نقل شده، دیانت چیزی ساختگی و مجعول معرفی می‌شود، ولی هدف آن

خیر عمومی جامعه است، نه تأمین منافع خودپسندانه شخص جاعل مکار.» اگر این گفته اساساً معنایی داشته باشد، باید چنین معنا بدهد که در قطعه‌های نقل شده به‌وسیلهٔ پروفسور لوینسن (صص ۳۹۶-۳۹۴ و صص ۳۳۴-۳۳۳) من اظهار کرده‌ام، یا لاقلاً گوشه زده‌ام، که شعر کریتیاس دین را چیزی ساختگی معرفی می‌کند که «هدف آن... تأمین منافع خود-پسندانه شخص جاعل مکار» است.

من به‌هیچ رو چنین چیزی نگفته‌ام و حتی به آن گوشه هم نزده‌ام. بعکس، خواسته‌ام گوشزد کنم که «خیر عمومی جامعه» یکی از اموری است که عمدتاً خاطر افلاطون را مشغول می‌دارد و نگرش او در این زمینه، «تقریباً با نگرش کریتیاس یکی است». اساس انتقاد من، در آغاز فصل هشتم (اول بند دوم) صریحاً بدین عبارت اعلام شده است: «به سود شهر». بار دیگر می‌بینیم که اصل سود جمعی، در مقام بالاترین ملاحظه اخلاقی قرار می‌گیرد.»

من می‌گویم این اصل اخلاقی که «خیر عمومی جامعه» را هدف اخلاقیات قرار می‌دهد، به‌عنوان پایهٔ اخلاق اصل چندان خوبی نیست، زیرا، فی‌المثل، به‌دروغ‌گویی - به‌خاطر «خیر عمومی جامعه» یا «به سود شهر» - می‌انجامد. به‌عبارت دیگر، می‌خواهم نشان دهم که اخلاق مبتنی بر اصالت جمع، زیانمند است و به فساد منتهی می‌شود. اما هیچ‌جا شعر نقل شده از کریتیاس را به‌مفهوم ادعایی پروفسور لوینسن تعبیر نکرده‌ام. اگر تشخیص نمی‌دادم که شدت حملات من عامل برانگیزاننده بوده و عذری است برای اتهامات پروفسور لوینسن، دلم می‌خواست بپرسم «حال کیست که شخصیت دیگری را خراب می‌کند؟» ولی این عذر سبب نمی‌شود که آن اتهامها راست باشد.

دومین نمونه این است. پروفسور لوینسن می‌نویسد (ص ۳۵۴ به بعد):

یکی از پرت‌ترین و نامعقول‌ترین اظهارات پوپر این است که افلاطون حضور نیروی اسپارت را در آتن، «اوضاع و احوالی مساعد» تلقی می‌کرد - نیرویی که به‌منظور کمک به سی‌تن [جبار] برای حفظ خودشان و رژیم ستمگیشان دعوت شده بود - و

فکر یوغ اسپارت بر گردن آتن، جز رضایت و موافقت احساس دیگری در او بر نمی‌انگیخت. این تصور به ما القا می‌شود که اگر حضور آن نیروها می‌توانست برای برپا کردن انقلاب نوالیگاری مطلوب افلاطون کمکی به‌وی بکند، او حتی حاضر بود دوباره از آنان دعوت کند. هیچ نصی وجود ندارد که پوپر بتواند در تأیید این اتهام بدان استناد کند. یگانه اساس اتهام، تصویر پوپر از افلاطون است که او را سومین سر دیو دو سر «الیگارک پیر و کریتیاس» جلوه می‌دهد - دیوی که آفریده خود پوپر است. این درست مصداق جرم به‌واسطه انتساب و بهترین نمونه فن شکار شیاطین^۱ است.

پاسخ من چنین است. اگر این یکی از «پرت‌ترین و نامعقول‌ترین اظهارات» من باشد، باید نتیجه گرفت که هیچ کدام از اظهارات من پرت و نامعقول نبوده‌است، زیرا من هرگز چنین چیزی نگفته‌ام و این اظهار با تصویری که من از افلاطون دارم و کوشیده‌ام آن را به‌خوانندگان انتقال دهم، سازگار نیست - ولو نتوانسته‌باشم معنایی را که در ذهن داشته‌ام درست تفهیم کنم.

راست است که من معتمدی بی‌اعتمادی افلاطون به افراد عادی و پایندی وی به اخلاق مبتنی بر اصالت جمع، او را به موافقت با خوشونتگری سوق داده‌است. اما هرگز هیچ اظهار دربارۀ افلاطون نکرده‌ام که کوچکترین شباهتی داشته‌باشد به گفته‌ای که پروفیسور لوینسن قدری به‌نحو پرت و نامعقول اظهار می‌دارد که از من سر زده است. بنا بر این، هیچ نصی وجود ندارد که پروفیسور لوینسن بتواند در تأیید این اتهام که من مبادرت به چنین اظهار کرده‌ام، بدان استناد کند. یگانه اساس اتهام، تصویر وی از پوپر است که او را سومین سر دیو دو سر اتونویرات^۲ و لاوریس^۳ جلوه می‌دهد - دیوی که آفریده خود پروفیسور لوینسن است. و اما در مورد «جرم به‌واسطه انتساب»، تنها کاری که می‌توانم بکنم، ارجاع به صفحه ۴۴۱ کتاب پروفیسور لوینسن است. در آنجا

۱. در اصل: «شکار جادوگران». (مترجم)

2. Otto Neurath

3. J. A. Lauwerys

«کمکی که به او در پاسخگویی به این پرسش می‌شود» - یعنی پرسش مربوط به «علتی که پوپر را به‌طور مزمن آماده برای اینگونه تخیلات منحوس می‌کند» - این است که پوپر را انتساب دهد به «یکی از هموطنان سالمندتر او، فیلسوف و جامعه‌شناس متوفی و همه فن حریف اتریشی، اتو نویرات،» (حقیقت امر این است که من و نویرات هیچ‌یک نظر مساعدی نسبت به فلسفه یکدیگر نداشتیم، چنانکه بوضوح از نوشته‌های ما پیداست. مثلاً نویرات مدافع هگل بود و هم به مکتب کانت می‌تاخت و هم به من به سبب ستایشی که نثار کانت می‌کردم. نخستین بار که از حمله نویرات به افلاطون آگاه شدم، هنگامی بود که کتاب پروفیسور لوینسن را خواندم، و تاکنون نیز نوشته‌ای از او در این زمینه ندیده‌ام).

باز گردیم به «اظهارات پرت و نامعقول» منتسب به من. چیزی که من درباره احساس افلاطون گفته‌ام (ص ۴۱۱ همین کتاب) تقریباً نقطه مقابل چیزی است که پروفیسور لوینسن گزارش می‌کند (ص ۳۵۴ کتاب او). من به هیچ رو نگفته‌ام که افلاطون حضور نیروی اسپارت را در آتن، «اوضاع و احوالی مساعد» تلقی می‌کرد، یا «فکر یوغ اسپارت بر گردن آتن، جز رضایت و موافقت احساس دیگری در او برنمی‌انگیخت». معنایی که خواسته‌ام برسانم و آنچه گفته‌ام این است که سی تن جبار شکست خوردند «با وجود اوضاع و احوال مساعد، یعنی پشتیبانی قوی از جانب دولت پیروزمند اسپارت». من گفته‌ام که افلاطون علت شکست سی تن جبار را شکست اخلاقی و معنوی آنان می‌دید، چنانکه من نیز می‌بینم. من نوشته‌ام: «افلاطون در اندیشه شد که باید برنامه را سراسر بازسازی کرد. سی تن جبار بیشتر به سبب آزردن حس عدالت‌طلبی شهروندان، در عرصه قدرت‌بازی سیاسی شکست خورده بودند. شکست عمدتاً شکستی معنوی و اخلاقی بود.»

من جز این چیزی درباره احساس افلاطون نگفته‌ام (و دو بار تکرار کرده‌ام «افلاطون در اندیشه شد» و «افلاطون احساس می‌کرد»). به نظر من، شکست سی تن جبار موجب گشت که افلاطون از بعضی جهات به کیش اخلاقی جدیدی درآید - گو اینکه این گروش به اندازه کافی دامنه‌دار نبود. به هیچ وجه صحبت از هیچ کدام از احساساتی نیست که

پروفسور لوینسن وانمود می‌کند من به افلاطون نسبت داده‌ام و هرگز در خواب هم نمی‌دیدم که کسی بتواند از لابلای نوشته‌ام چنین تعبیری بکند. راست است که من به افلاطون نسبت می‌دهم که با سی تن جبار و هدفهایشان در طرفداری از اسپارت تا اندازه‌ای احساس همدلی می‌کرد. ولی این بکلی با «اظهارات پرت و نامعقولی» که پروفسور لوینسن به من نسبت می‌دهد فرق دارد. من اظهار نظر کردم که افلاطون دایی خود، کریتیس را می‌ستود. اظهار نظر کردم که با برخی از هدفها و عقاید کریتیس موافق بود. ولی افزودم که او الیگارشسی سی تن جبار را شکستی اخلاقی و معنوی می‌دانست و این امر او را به بازسازی اخلاقیاتی که بر پایه اصالت جمع بنا کرده بود سوق داد.

ملاحظه می‌شود که پاسخ من فقط به دو فقره از اتهامات ایراد شده به وسیله پروفسور لوینسن تقریباً همان قدر جا اشغال کرده‌است که خود اتهامات. چاره‌ای نیست و، بنابراین، ناگزیر تنها به دو نمونه دیگر (از چند صد اتهام) می‌پردازم که در هر دو ادعا شده‌است نصوص افلاطونی را غلط ترجمه کرده‌ام.

مورد اول مربوط به این ادعای پروفسور لوینسن است که متن نوشته‌های افلاطون را بدتر یا بیش از آنچه بوده جلوه داده‌ام. او در صفحه ۳۴۹، یادداشت ۲۴۴، می‌نویسد: «ولی پوپر در ترجمه، در اینجا هم مانند گذشته، واژه ناخوشایند 'تبعید' را به جای 'فرستادن' بکار می‌برد.» ولی این خطاست - خطای پروفسور لوینسن. اگر او دوباره به قطعه مورد بحث نگاه کند خواهد دید که من واژه «تبعید» را جایی بکار برده‌ام که در ترجمه او - یا بهتر است بگویم ترجمه فاولر^۱ - «نفی بلد» گفته شده‌است. (در ترجمه فاولر، آن بخش از قطعه مورد نظر که کلمه «فرستادن» در آن بکار رفته، در نقل قول من از افلاطون نیامده و جای خالی آن با سه نقطه نمایان است.)

ولی معلوم می‌شود گرچه در اینجا خطا روی داده‌است، قید «مانند گذشته» از سوی پروفسور لوینسن بیجهت نیست، زیرا او پیش از قطعه‌ای که هم اکنون مورد بحث بود، درباره من می‌نویسد (ص ۳۴۸، یادداشت

1. H. Fowler

(۲۴۳): «پورتعبیر خود را از این قطعه [یعنی قطعه ۵۴۱a/۵۴۰e جمہودی] با عدم دقت‌های کوچک در ترجمه تقویت می‌کند و این احساس را بوجود می‌آورد که نگرش افلاطون تحقیرآمیزتر و خشنتر بوده است [ص ۱۶۶ همین کتاب]. بدین ترتیب، واژه [یونانی] *apopempe* را که به معنای 'گسیل داشتن' است، 'بیرون راندن و تبعید' ترجمه می‌کند...»^۱ اولاً در اینجا پروفیسور لوینسن مرتکب سهو دیگری شده (که دومین خطا در دو پانوشت پسایی است). واژه‌ای که افلاطون بکار می‌برد *apopempe* نیست و *ekpempe* است. یقیناً این امر چندان تفاوتی ایجاد نمی‌کند، ولی *ekpempe* به هر حال همان *ex* لفظ *expele* [= بیرون راندن، اخراج] را دارد^۲ و یکی از معانی آن در فرهنگ لغت، «دور راندن» است و دیگری «بیرون راندن با خفت و سرشکستگی» (یا، به نوشته [فرهنگ] لیدل و اسکات^۳ در چاپی که من در دست دارم، «بیرون راندن با قید به خفت و سرشکستگی»). واژه *ekpempe* صورت قویتر و مؤکدتری است از *pempe* - «فرستادن»، «روانه کردن» - که اگر در گفتگو از *Hades* [= جهان مردگان، ذرک] بکار رود، به نوشته لیدل و اسکات «عادتاً به معنای فرستادن شخص زنده‌ای به *Hades* یعنی کشتن اوست»^۴. (امروز هم بعضی مردم ممکن است «عادتاً» بگویند «روانه‌اش کرد»). مفهوم مراد فایدروس نیز مرتبط با همین معناست هنگامی که در رساله میهمانی افلاطون، قطعه ۱۷۹e - قطعه مورد اشاره پروفیسور لوینسن در صفحه ۳۴۸ - یادآور می‌شود که خدایان آخیلئوس را به خاطر دلاوری و عشقش به پاتروکلوس رستگار کردند و بزرگ داشتند و «به جزیره‌های نیک‌بختان فرستادند»، حال آنکه هم او را به *Hades* فرستاد. ظاهراً روشن است که در اینجا هیچ یک از دو ترجمه - «بیرون راندن» و «تبعید» - به دلایل علمی در معرض انتقاد نیست. پروفیسور لوینسن در معرض انتقاد است که

۱. پیشوند *ex* در لاتین مأخوذ از یونانی و به معنای «از» و «بیرون» و «دور» است. (مترجم)

2. Liddell and Scott

۳. در فارسی هم می‌گوییم «به ذرک واصل کردن». (مترجم)

۴. مقصود روانه آن دنیا است. (مترجم)

از من نقل قول می‌کند و می‌گوید نوشته‌ام «بیرون راندن و تبعید»، در حالی که من این الفاظ را بدین نحو بکار نبرده‌ام. (لااقل از لحاظ نص نوشته حق با او می‌بود اگر به نقل از من می‌نوشت «باید بیرون رانده... و تبعید شوند»؛ این سه نقطه ناگزیر باید تفاوتی در اینجا ایجاد کنند، زیرا اگر کسی بنویسد «بیرون راندن و تبعید»، ممکن است با «تقویت» یک تعبیر به وسیله تعبیر دیگر، سعی در گزاف‌گویی کرده باشد. این عدم دقت کوچک، خطاکاری ادعایی مرا «تقویت» می‌کند، که عبارت باشد از «تقویت» ادعایی تعبیر این قطعه افلاطونی از سوی من با عدم دقت‌های کوچک در ترجمه‌ای که کرده‌ام.)

ولی این ادعا علیه من به هر حال بجایی نمی‌رسد. همین قطعه را به ترجمه شوری^۱ در نظر بگیرید (که پروفیسور لویسن بحق او را به عنوان یکی از مراجع و صاحب نظران قبول دارد). شوری ترجمه می‌کند: «همه ساکنان بزرگتر از ده سال را ایشان [یعنی «فیلسوفان» که اکنون «خداوندان دولت» شده‌اند] به دشتها خواهند فرستاد و کودکان را زیر سرپرستی خواهند گرفت و از آداب و عادات والدینشان دور خواهند کرد و مطابق رسوم و قوانین خودشان چنانکه وصف شد، بزرگ خواهند کرد.» آیا این عیناً همان چیزی نیست که من گفتم؟ (منتها شاید نه به آن روشنی که در صفحه ۳۶۷ گفته‌ام). آخر چه کسی باور می‌کند که «فرستادن همه ساکنان بزرگتر از ده سال» ممکن است چیزی جز بیرون راندن و تبعید با قهر و خشونت باشد؟ اگر «فیلسوفان» که اکنون «خداوندان دولت» شده‌اند [ساکنان را] تهدید و مجبور نمی‌کردند، آیا ایشان خود بسادگی سرشان را زیر می‌انداختند و کودکانشان را می‌گذاشتند و می‌رفتند؟ (پروفیسور لویسن در صفحه ۳۴۹ اظهار نظر می‌کند که آنان را به «املاکشان بیرون از خود شهر» می‌فرستند و طنز قضیه اینجاست که در تأیید این نظر به قطعه ۱۷۹c میهمانی و «جزیره‌های نیکبختان» ارجاع می‌دهد، یعنی محلی که آخیلئوس به وسیله خدایان - یا به عبارت دقیقتر، با تیر آپولون یا پاریس^۲ - به آنجا فرستاده شد. ارجاع به قطعه ۵۲۶c

1. P. Shorey

۲. Paris. پسر کوچکتر پریام شاه ترویا که با تیری که به پاشنه پای ←

گودگیاس مسلماً بیشتر فراخور حال بود^۱.)

اینها همه متضمن اصل بسیار مهمی است. منظوری این اصل است که چیزی به اسم ترجمه تحت لفظی وجود ندارد؛ هر ترجمه‌ای تعبیر است و همیشه باید سیاق عبارت و حتی قطعه‌های مشابه را بحساب بگیریم.

پانوشتهای شوری تأیید می‌کند که قطعه‌هایی را که من (در صفحه ۳۶۷) با قطعه نقل شده ربط داده‌ام، می‌توان بدینگونه ربط داد. او بخصوص اشاره می‌کند به قسمتی که من آن را قطعه «لوح‌زدایی» نامیده‌ام و به قطعه «کشتن و نفی بلد» در رساله مرد سیاسی (۲۹۳c-e). «خواه ایشان به پیروی از قانون حکومت کنند و خواه بدون قانون و چه رعیت راضی باشد و چه نباشد... و اعم از اینکه کشور را به خاطر سود خود آن با کشتن برخی از شهروندان پاکسازی کنند یا با بیرون‌راندن [یا مطابق ترجمه پروفیسور لوینسن به پیروی از فاولر، «با کشتن یا نفی بلد»]... این شکل حکومت باید تنها نوعی اعلام شود که درست و بحق است.» (رجوع کنید به صص ۳۶۷-۳۶۸ همین کتاب).

پروفیسور لوینسن بخشی از این قطعه را کاملتر از من نقل می‌کند (ص ۳۴۹ کتاب او). ولی قسمتی را که من در آغاز نقل کرده‌ام، نقل نمی‌کند، یعنی: «خواه ایشان به پیروی از قانون حکومت کنند یا بدون قانون و چه رعیت راضی باشد و چه نباشد». این نکته بسیار جالب خاطر است زیرا با کوششهای پروفیسور لوینسن در معصومانه جلوه‌دادن قطعه «کشتن و نفی بلد» سازگار در می‌آید. بلافاصله پس از نقل این قطعه، پروفیسور لوینسن می‌نویسد: «تعبیر منصفانه این اصل اعلام شده اقتضا دارد که دست کم اشاره‌ای مختصر به طرح کلی رساله بشود.» (من هیچ «اصل» اعلام شده‌ای در اینجا نمی‌بینم مگر منظور آن باشد که همه کار رواست اگر به خاطر سود کشور انجام شود.) در جریان این «اشاره مختصر» به هدفها و گرایشهای افلاطون، و بدون هیچ نقل قول مستقیم از او، چنین می‌خوانیم: «دیگر ملاکهای سنتی و پذیرفته‌شده فعلی - از قبیل اینکه آیا [به

→ آخیلئوس (آخیل) زد، او را به کام مرگ فرستاد. (مترجم)

۱. در این قطعه افلاطون شرح می‌دهد که چگونه ارواح تب‌هکار پس از مرگ به تارتاروس (یا دوزخ) روانه می‌شوند تا کیفر ببینند. (مترجم)

هر حال] باید فرمان راند... چه دعیت داخلی باشد و چه نباشد و مطابق قانون یا برخلاف قانون - همه مردود دانسته می شود بدین عنوان که بیربط و غیر لازم است. چنانکه ملاحظه می شود، کلمات پروفیسور لوینسن که در اینجا بر آنها تأکید گذارده ام، تقریباً درست همانهاست که من در آغاز قطعه «کشتن و نفی بلد» از افلاطون نقل کرده بودم (و او از نقل آنها خودداری کرده است). به این جهت، آغاز قطعه اکنون بسیار بی آزار بنظر می رسد: به عبارت دیگر، برخلاف آنچه من نشان داده ام، به فرمانروایان گفته نمی شود که «با قانون یا بی قانون» باید بکشد و نفی بلد کنند. به خوانندگان پروفیسور لوینسن این احساس دست می دهد که مسأله به عنوان موضوعی فرعی - و «بیربط» با مشکل مورد بحث - کنار گذاشته شده است. اما احساسی که به خوانندگان افلاطون و حتی اصحاب گفتگو در این رساله دست می دهد، بسیار متفاوت است. حتی «سقراط جوان»^۱ که لحظه ای پیش (بعد از آغاز قطعه ای که نقل کردم) با فریاد «عالی است!» وارد مکالمه شده بود، اکنون از بیقانونی کشتار پیشنهاد شده تکان می خورد، زیرا بلافاصله پس از بیان اصل «کشتن و نفی بلد» (که شاید واقعاً «اصل» هم باشد)، می گوید: «چیزهای دیگری که گفتم همه معقول بنظر می رسد؛ ولی اینکه حکومت [و به طور ضمنی، اینگونه اقدامات غلاظ و شداد] بدون قانون اعمال شود، حرف سختی است.» (ترجمه از فاوئر و تأکید بر کلمات از من است).

به گمان من، این گفته ثابت می کند که افلاطون واقعاً می خواست که آغاز قطعه - «خواه به پیروی از قانون و خواه بدون قانون» - جزیی از اصل «کشتن و نفی بلد» بشمار آید و پروفیسور لوینسن اشتباه می کند که می گوید غرض از «با قانون یا بی قانون» در اینجا صرفاً رساندن این معناست که مسأله ربطی به ماهیت مشکل مورد بحث ندارد و، بنابراین، باید کنار گذاشته شود.

پروفیسور لوینسن در تعبیر و تأویل قطعه «کشتن و نفی بلد» آشکارا دستخوش ناآرامی عمیق است. با این حال، در پایان کوشش پر دامنه ای

۱. «سقراط جوان» در این رساله غیر از سقراط مشهور است و از همسخنان اوست. (مترجم)

که برای دفاع از افلاطون از راه مقایسه شیوه او با روشهای امروزی ما بعمل می‌آورد، ضمن نظری که راجع به قطعه مورد بحث ابراز می‌کند، چنین می‌گوید: «با اینکه دولتمرد افلاطونی بظاهر آماده کشتن و نفی بلد و برده کردن است، در صورتی که ما در همان احوال ممکن بود از يك سو زندان و از سوی دیگر استفاده از تسهیلات روانپزشکی خدمات اجتماعی را تجویز کنیم، ولی اگر به او با توجه به ملاحظات ذکر شده بنگریم، می‌بینیم تا حد زیادی از آن حالت تشنه بخون بیرون می‌آید.»

من شك ندارم که پروفیسور لوینسن واقعاً بشردوست، دموکرات و آزادیخواه است. ولی آیا ناآرامی برانگیز نیست که کسی ببیند يك بشردوست واقعی به سبب شوق دفاع از افلاطون، می‌تواند بجای کشانده شود که بدین نحو مقایسه بعمل آورد بین شیوه‌های کیفری البته ناقص و خدمات اجتماعی همانقدر نارسای ما و کشتن و نفی بلد (و برده کردن) شهروندان، بدون هیچ قانون و به دست «دولتمردی راستین» و نیکمردی فرزانه، «به خاطر سود شهر»؟ آیا این مثال هراس‌انگیز دیگری نیست از افسونی که افلاطون بسیاری از خوانندگان را بدان گرفتار می‌کند و خطر مذهب افلاطونی؟

از اینگونه موارد بیش از آن وجود دارد که بخواهم به همه پردازم، و همه آمیخته با ایراد اتهام به پویری است بیشتر خیالی. اما می‌خواهم ضمناً بگویم که کتاب پروفیسور لوینسن را نه تنها کوششی بسیار صمیمانه در دفاع از افلاطون، بلکه تلاش برای نگرستن به او در پرتوی نو بشمار می‌آورم. با اینکه تنها يك قطعه بنسبت بی‌اهمیت یافته‌ام که فکر کرده‌ام فقط در آنجا قدری بیش از حد در تعبیر نص افلاطون (ولی نه معنای گفته او) به خود آزادی داده‌ام، نمی‌خواهم این احساس دست دهد که کتاب پروفیسور لوینسن کتابی بسیار خوب و خواندنی نیست - بویژه اگر از دهها موضعی چشم پوشیم که در آنها از «پوپر» نقل قول یا (چنانکه نشان دادم) اندکی بغلط نقل قول شده‌است و سخنان او اغلب از بیخ و بن مورد سوء فهم قرار گرفته‌است.

اما مهمتر از مسائل شخصی، این پرسش است که دفاع پروفیسور لوینسن از افلاطون تا کجا با موفقیت قرین است؟

ب

من آموخته‌ام که هنگامی که با حمله جدید یکی از مدافعان افلاطون به کتابم روبرو می‌شوم، بهترین کار این است که از نکات کوچک صرف نظر کنم و به جستجوی پاسخ به پنج نکته اصلی زیر بروم.

(۱) به این اظهار من چگونه پاسخ گفته شده است که سقراط دفاعیه (چنانکه در فصل دهم، قسمت ۶، بند دوم، اشاره کرده‌ام) در جمهوری و قوانین محکوم می‌شود؟ همانگونه که در یکی از یادداشتها توضیح داده‌ام (یادداشت ۵۵، فصل دهم)، گروت نیز به اظهاراتسی به همین مضمون مبادرت ورزیده است و تیلر از او پشتیبانی کرده است. اگر این مدعا منصفانه باشد - که فکر می‌کنم هست - اظهار بعدی مرا در بند (۲) تأیید می‌کند.

(۲) به این اظهار من چگونه پاسخ گفته شده است که موضع ضد آزادیخواهانه و ضد بشردوستانه افلاطون را ممکن نیست بتوان با این واقعیت ادعایی تبیین کرد که او از اندیشه‌های بهتر خبر نداشت و به نسبت آن دودگاد، آزادیخواه و بشردوست بود؟

(۳) به این اظهار من چگونه پاسخ گفته شده است که (مثلاً) در قطعه لوح‌زدایی در جمهوری و در بخش «کشتن و نفی بلد» در مرد سیاسی) افلاطون فرمانروایان خویش را تشویق به استفاده از خشونت بیرحمانه «به خاطر سود کشور» می‌کند؟

(۴) به این اظهار من چگونه پاسخ گفته شده است که افلاطون به خاطر سود شهر، بویژه در زمینه پرورش نژاد، دروغزنی و فریبکاری را نه تنها تکلیف، بلکه امتیاز خاص شاهان فیلسوف خود قرار داده است و در این زمینه یکی از پدران بنیادگذار نژادپرستی است؟

(۵) در پاسخ من که در صفحه ۲۵، قطعه‌ای از قوانین را سرلوحه بخش «افسون افلاطون» ساخته‌ام (و چنانکه در صفحه ۱۴۶ در آغاز یادداشتها گفته‌ام، در یادداشت‌های ۳۳ و ۳۴، فصل ششم، بتفصیل آن قطعه را مورد بحث قرار داده‌ام)، چه گفته شده است؟

من غالباً به دانشجویانم گوشزد می‌کنم که آنچه درباره افلاطون

می‌گویم ضرورتاً تعبیر محض است و هیچ تعجب نخواهم کرد که (اگر با روح او روبرو شوم) به من بگوید و مرا قانع کند که گفته‌هایم سوء تعبیر و کژنمایی است. ولی معمولاً می‌افزایم که او در دلیل‌تراشی برای چند فقره از آنچه گفته‌است، تکلیف سنگینی بر عهده خواهد داشت.

آیا در مورد هیچ‌یک از نکات پنجگانه بالا، پروفیسور لوینسن توفیقی در ادای این تکلیف از جانب افلاطون داشته‌است؟
حقیقتاً تصور نمی‌کنم داشته‌است.

(۱) در مورد نکته اول، از هر کس که شکی در این باره داشته‌باشد خواهش می‌کنم متن آخرین سخنان بیگانه آتنی را در کتاب دهم قوانین بدقت بخواند (از ۹۰۷d تا مثلاً ۹۰۹d). قانون مورد بحث در آنجا مربوط به همان قسم جرمی است که سقراط متهم به آن شد. حرف من این است که سقراط حداقل مفری داشت (بیشتر منتقدان با توجه به دفاعیه تصور می‌کنند که اگر او حاضر به پذیرفتن نفی بلد می‌شد، احتمالاً می‌توانست از مرگ بگریزد)، در حالی که در قوانین افلاطون، به‌هیچ رو چنین پیش‌بینی نشده‌است. اکنون بخشی از گفتار طولانی بیگانه آتنی را به ترجمه بیوری (که بنظر می‌رسد مورد قبول لوینسن باشد) نقل می‌کنم. بیگانه آتنی نخست به رده‌بندی «مجرمان» می‌پردازد (یعنی کسانی که جرمشان، مطابق ترجمه بیوری، «بیدینی» یا «مرض‌الحاد» است - رجوع کنید به ۹۰۸c). سپس اول راجع به کسانی وارد بحث می‌شود که «گرچه بکلی وجود خدایان را انکار می‌کنند، ولی طبیعتاً منشی عادل دارند... و... نمی‌توان آنها را به ارتکاب اعمال ستمگرانه واداشت.» (۹۰۸b-c)؛ این تقریباً تصویری است که (البته ناخودآگاه) از سقراط رسم شده‌است، سوای این واقعیت مهم که او بظاهر ملحد نبود، هرچند به‌بیدینی و نادرست‌کشی^۱ متهم بود. افلاطون درباره چنین کسان می‌نویسد: «... این بزه‌کاران... به‌سبب فقدان ملکات و منش شریر، باید مطابق قانون برای مدت لااقل پنج سال به‌وسیله قضات به دارالتأدیب اعزام شوند و در این مدت هیچ شهروند دیگری نباید با ایشان آمیزش داشته‌باشد به‌استثنای کسانی که در مجمع شبانه^۲ شرکت دارند و با آنان همنشینی خواهند کرد تا

1. unorthodoxy

2. nocturnal assembly

با نصیحت، سلامت نفس بدیشان بخشند [من ترجمه می‌کردم «آنان را تحت رسیدگی یا درمان قرار خواهند داد»]... «پس، حتی «خوبان» بیدین نیز دست کم به پنج سال حبس مجرد محکوم می‌شوند و تنها ملاقاتی که می‌توانند داشته باشند با اعضای شورای شبانه است تا به نفس بیمارشان «رسیدگی» شود. افلاطون سپس می‌افزاید: «... و در انقضای مدت حبس، هر کدام از آنان که بنظر پرسد اصلاح و تأدیب شده‌است، باید با کسانی که اصلاح شده‌اند سکونت کند، و گرنه اگر بار دیگر به همین اتهام مجرم شناخته شود، به مجازات مرگ خواهند رسید.»

تصور نمی‌کنم لازم باشد من چیزی به این شرح اضافه کنم.

(۳) نکته دوم که شاید از نظر پرفسور لوینسن مهمترین نکات باشد، عبارت از این است که، به موجب یکی از مدعیات اصلی او، من بخطا اظهار می‌کنم که در میان افراد نسلی که من آن را «نسل کبیر» می‌نامم، بشردوستانی بوده‌اند بهتر از افلاطون.

او بخصوص اظهار می‌دارد که تصویر من از سقراط به عنوان مردی از این لحاظ بسیار متفاوت با افلاطون، ساختگی و افسانه‌ای است.

من قبلاً یادداشتی بسیار طولانی (یادداشت ۵۶، فصل دهم) - یا در واقع مقاله‌ای تحقیقی - به این مشکل - یعنی مشکل سقراطی - اختصاص داده‌ام و دلیلی نمی‌بینم که اکنون نظریات خود را در آن باره تغییر دهم. اما میل دارم در اینجا بگویم که این حدس تاریخی من راجع به مشکل سقراطی، از تأیید افلاطون‌شناسی با مقام شامخ ریچارد رابینسن^۱ نیز برخوردار شده‌است. این تأیید بیشتر از آن جهت ارزش و اهمیت دارد که رابینسن مرا بشدت (و شاید بحق) به علت لحن حملاتم به افلاطون سرزنش می‌کند. هیچ کس نیست که نقد رابینسن را درباره کتاب من بخواند^۲ و بتواند او را به طر فرداری بیوجه از من متهم کند. حتی خود پرفسور لوینسن با لحن تأیید و تصویب از رابینسن نقل قول می‌کند (ص ۲۰) چون او درباره «جنون» من برای «نکوهش» افلاطون سخن می‌گوید. با این حال، گرچه (در پانوشتی در صفحه ۲۰) پرفسور لوینسن متذکر می‌گردد که ریچارد رابینسن «در نقد مفصلی که بر کتاب جامعه باز نوشته،

1. Richard Robinson

2. *Philosophical Review*, 60, 1951.

ستایش را با نکوهش می‌آمیزد»، و باز گرچه (در پانوشتی دیگر در صفحه ۶۱) بحق از رایینسن به‌عنوان یکی از مراجع درباره «رشد منطق افلاطون از دوره آغازین سقراطی تا دوره میانی» نام می‌برد، ولسی هیچگاه به خوانندگانش نمی‌گوید که رایینسن نه تنها با اتهامات اصلی من علیه افلاطون، بلکه بالاخص با راه حل حدسی من راجع به مشکل سقراطی نیز موافق است. (رایینسن همچنین تصدیق می‌کند که ترجمه من از قطعه‌ای که پایینتر ذیل (۵) درباره آن صحبت خواهدشد، درست است.) همانگونه که دیدیم، رایینسن «ستایش را با نکوهش می‌آمیزد»؛ از این رو، بعضی از خوانندگانش ممکن است (از فرط نگرانی برای اینکه چیزی در تأیید «جنون‌نمان» برای «نکوهش» من پیدا کنند) به ستایشی که در آخرین جمله قطعه محکم زیر در نقد او [بر جامعه باذ] آمده‌است (ص ۴۹۴) توجه نکرده باشند:

استاد پوپر اعتقاد دارد که افلاطون تعالیم سقراط را با سوءنیت تحریف کرده‌است. در نزد او، افلاطون نیرویی بسیار زیانمند در سیاست و سقراط نیرویی بسیار سودمند است. سقراط جان خود را بر سر این گذاشت که حق داشته‌باشد آزادانه با جوانان گفتگو کند؛ ولی در جمهوری، افلاطون نگرش او را به جوانان نگرش سردب‌اور بزرگتر به کوچکتر جلوه می‌دهد. سقراط جان خود را در راه حقیقت و آزادی بیان فدا کرد؛ ولی در جمهوری، هوادار و مدافع دروغ‌گویی است. سقراط متفکری فروتن بود؛ ولسی در جمهوری، متفکری متعبد و جزمی است. سقراط پیرو اصالت فرد بود؛ ولی در جمهوری، از بیخ و بن پایبند اصالت جمع می‌شود. و قس علی‌هذا.

دلیل استاد پوپر چیست که این نظریات را متعلق به سقراط حقیقی می‌داند؟ او دلایل خویش را منحصر از افلاطون، از رسالات قدیمتر و در وهله اول از رساله دفاعیه می‌گیرد. بدین‌سان، فرشته نور که [پوپر] او را در تضاد با افلاطون دیو قرار می‌دهد، فقط و فقط بر پایه گزارش خود دیو به ما شناسانده می‌شود! آیا این یاوه و باطل است؟ به‌عقیده من باطل نیست، بلکه کاملاً درست است.

این قطعه نشان می‌دهد که دست کم يك محقق، که به تصدیق پروفیسور لوینسن، افلاطون‌شناس و صاحب‌نظر است، به این نتیجه رسیده که عقیده من درباره مشکل سقراطی یاوه و باطل نیست. ولی حتی اگر راه حل حدسی من برای مشکل سقراطی خطا باشد، باز شواهد فراوان دال بر وجود گرایشهای بشردوستانه در این دوره باقی است.

در خصوص گفتار هیپاس که در رساله پروتاگوراس (۳۳۷e) به آن بر می‌خوریم^۱، پروفیسور لوینسن در صفحه ۱۴۷ کتاب خود می‌نویسد: «باید از اول فرض را بر این قرار دهیم که در اینجا افلاطون احساس هیپاس را که به‌همه معلوم بود، منعکس می‌کند.» تا اینجا من و پروفیسور لوینسن همدستانیم. جایی که بکلی با هم اختلاف پیدا می‌کنیم، بر سر آن است که گفتار هیپاس مربوط به چیست. در این مورد، نظریات من اکنون حتی راسختر از عقایدی است که در متن این کتاب بیان کرده‌ام. (این نکته نیز شایان تذکر است که من فکر نمی‌کنم هرگز گفته باشم که هیپاس مخالف برده‌داری بود. آنچه گفتم این بود که «این روح با نهضت ضد برده‌داری در آتن پیوند نزدیک داشت.» بنابراین، استدلال مشروح پروفیسور لوینسن بیمعناست که می‌خواهد ثابت کند من حق ندارم «او را [یعنی هیپاس را] از زمره مخالفان برده‌داری بشمارم.»)

من اینک گفتار هیپاس را بیانیه‌ای - و شاید نخستین بیانیه - می‌بینم در زمینه ایمان به بشردوستی - ایمانی که الهام‌بخش اندیشه‌های عصر روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه بود، ایمان به اینکه جمیع آدمیان برادرند و قوانین و رسوم عرفی و ساخته بشر میانشان جدایی می‌افکند و سرچشمه بسی ناخوشدلیهای قابیل اجتناب است؛ و، از این رو، برای مردمان محال نیست که با تغییر قوانین و اصلاحات حقوقی، امور را بهتر کنند. این اندیشه‌ها همچنین منبع الهام کانت بود. شیلر نیز از قوانین عرفی زیر عنوان «پسند روز» سخن می‌گوید - قوانینی که «سخت»

۱. رجوع کنید به صفحه ۱۱۹ کتاب حاضر؛ این دفعه پروفیسور لوینسن ظاهراً به ترجمه من معترض نیست؛ رجوع کنید به صفحه ۱۴۴ کتاب او.

(streng) - یا به قول بتهوون، «گستاخانه» (frech) - موجب جدایی آدمیان می‌شوند.

در خصوص برده‌داری، حرف اصلی من این است که در جمهوری شواهدی بچشم می‌خورد دال بر وجود گرایشهایی در آتن که می‌توان آنها را حمل بر ضدیت با برده‌داری کرد. بدین قرار، «سقراط» تصویر شده در جمهوری، ضمن گفتاری که در آن دموکراسی آتن را به باد طعن و طنز می‌گیرد، چنین می‌گوید: «و اوج این آزادی همگانی... در چنین شهر هنگامی حاصل می‌شود که بردگان زرخیزد، چه مرد و چه زن، از لحاظ آزادی از صاحبانشان که آنان را خریده‌اند، هیچ کمبودی نداشته باشند.» شوری چند ارجاع به این قطعه دارد (رجوع کنید پایینتر به پانوشتی که در ۱۹۶۵ افزوده شده است)؛ ولی مطلب خود بخود گویاست. لوینسن در صفحه ۱۷۶ درباره این قطعه می‌نویسد: «بگذارید این قطعه را نیز که هم‌اکنون نقل کردیم، برای تکمیل بار کوچک گناهان اجتماعی افلاطون به چیزهای دیگر بیفزاییم»، و در صفحه بعد، ضمن صحبت از «مصدق دیگری از تکبر و نخوت افلاطون»، دوباره به آن اشاره می‌کند. ولی این جواب حرف من نیست که می‌گوییم اگر این قطعه اول همراه با قطعه دومی از جمهوری در نظر گرفته شود که در همان صفحه ۸۲ این کتاب نقل شده است، شاهدی دال بر وجود نهضت ضد برده‌داری بدست می‌دهد. قطعه دوم^۲ (که در جمهوری بلافاصله پس از شرح و بسط قطعه اول^۱ می‌آید و اندکی قبل در انتهای بند پیشین نقل شد)، به ترجمه شوری چنین است: «و آیا می‌دانی که سر جمع همه این اقلام... این است که نفوس شهروندان چنان حساس می‌شود که از کوچکترین کنایه به اطاعت^۴ [من ترجمه کرده بودم «بردگی»^۵] خراشیده می‌شود و تحمل آن را ندارند؟»

۱. جمهوری، ۵۶۳b. این گفته را در صفحه ۸۲ این کتاب نقل کرده‌ام. در اینجا از ترجمه شوری استفاده می‌کنم.

۲. جمهوری، ۵۶۳d.

۳. جمهوری، ۵۶۳b.

4. servitude 5. slavery

۶. واژه‌ای که شوری servitude و پوپر slavery ترجمه کرده است، در اصل ←

پروفسور لوینسن چگونه با این شواهد معامله می‌کند؟ نخست، دو قطعه را از یکدیگر جدا می‌کند: مدتها پس از آنکه در صفحه ۱۵۳ شواهد ادعایی مرا در خصوص نهضت ضد برده‌داری خرد و متلاشی کرد، آنگاه در صفحه ۱۷۶ می‌رود بر سر قطعه اول. قطعه دوم را به این عنوان که ترجمه من غلط و بی‌قواره و غریب است، در صفحه ۱۵۳ کنار می‌گذارد و می‌نویسد: «این سر تا پا خطاست؛ راست است که افلاطون واژه *douleia* (بردگی یا اطاعت) را بکار می‌برد، ولی این لفظ حاوی کنایه‌ای تنها مجازی به بردگی به مفهوم معمول است.» (تأکید بر کلمات از من است.)

این ممکن است قابل قبول بنظر برسد اگر قطعه مورد بحث را از قطعه‌ای که بلافاصله پیش از آن آمده است جدا کنیم. (قطعه پیشتر را پروفسور لوینسن بیش از بیست صفحه بعد ذکر می‌کند، جایی که می‌خواهد تکبر و نخوت افلاطون را توجیهی برای آن قرار دهد.) اما در این متن - در زمینه شکایت افلاطون از رفتار بی بند و بار بردگان (و حتی جانوران) - امکان کوچکترین شبهه‌ای از هیچ قسم نیست که، علاوه بر معنایی که پروفسور لوینسن بحق برای این قطعه قائل می‌شود، مفهوم دیگری نیز در آن نهفته است و باید *douleia* را به معنای حقیقی گرفت. قطعه مورد بحث می‌گوید - و مراد هم همین است - که شهروندان آزاد و دموکرات قادر به تحمل بردگی به هیچ صورتی نیستند - یعنی نه تنها زیر بار هیچ گونه اطاعت (و حتی، به گفته افلاطون، زیر بار قوانین) نمی‌روند، بلکه چنان نازک دل شده‌اند که تحمل حتی «کوچکترین کنایه به اطاعت» را نیز ندارند، از قبیل بردگی «بردگان زر خرید، چه مرد و چه زن».

در صفحه ۱۵۳، پس از بحث درباره دومین قطعه، پروفسور لوینسن

→ یونانی *douleia* است. اندکی پایینتر بحث مبسوطی درباره معانی مجازی و حقیقی آن خواهد آمد و در اینجا نیازی به اطاله کلام نیست. ما این دو معنا را، بترتیب، «اطاعت» و «بردگی» تعبیر کرده‌ایم. فوآد روحانی «فرمانبرداری» ترجمه کرده است و محمد حسن لطفی «حد و قید». معنای حقیقی البته همان «بردگی» است. معنای مجازی و ملایمتر، مفهومی است در حدود «اطاعت» و «فرمانبرداری» و «انقیاد» و «خدمت» و مانند آن. (مترجم)

می پرسد: «پس در پرتو این شواهد... درباره اینکه از مدعیات پیوپر چه بر جای می ماند، منصفانه چه می توان گفت؟... ساده ترین پاسخ این است که اگر الفاظ به مفهومی در حدود مفهوم حقیقی بکار روند، هیچ.» ولی در متنی که *douleia* بوضوح به بردگی دلالت می کند، مدعیات خود او بر این پایه استوار است که واژه مذکور را، چنانکه چند سطر پیش گفته است، به مفهومی حاوی «کنایه ای تنها مجازی» بگیرد نه به معنای حقیقی^۱. و باز با اینهمه، پروفیسور لوینسن درباره خطای «غریبی» که من با

۱. این پانوش در ۱۹۶۵ افزوده شده است. در قطعه مورد بحث (جمهوری، ۵۶۳d)، واژه *douleia* دارای این معنای حقیقی است (علاوه بر معنای مجازی که پروفیسور لوینسن بحق برای آن قائل است). شوری که خود یکی از افلاطونیان بزرگ و دشمن آشکار دموکراسی است و پروفیسور لوینسن او را مرجعی در مورد نصوص افلاطونی می شمارد، این امر را تأیید می کند. (من اغلب می توانم با شوری در تعبیراتی که از افلاطون می کند هم عقیده باشم زیرا او بندرت می کوشد به افلاطون چهره ای انسانی و آزادبخش بدهد.) در حاشیه ای که شوری به کلمه *douleia* در ترجمه جمهوری الحاق کرده است، به دو قطعه مشابه در *گورگیاس* (۴۹۱c) و *قوانین* (۸۹۵a) ارجاع می دهد. در قطعه اول - ترجمه لمب (W.R.M. Lamb)، چاپ لوب (Loeb Edition) - چنین آمده است: «چگونه کسی می تواند خوشحال باشد اگر برده کسی باشد؟» در اینجا نیز مانند جمهوری، عبارت «برده بودن»، هم به معنای مجازی «زیر بار رفتن» است و هم به معنای حقیقی. در واقع، نکته اصلی همه در همین امتزاج دو معناست. قطعه دوم (قوانین، ۸۹۵a) حمله ای است مفصل به بعضی از سوفسطاییان فل کبیر، و در آن چنین می خوانیم (ترجمه بیوری، چاپ لوب): «این معلمان [که جوانان را فاسد می کنند] ایشان را به سوی زندگی... «مطابق طبیعت» می کشانند که عبارت است از حقیقتاً (*aletheia*) سروری کردن بر بقیه به جای برده دیگران بودن بر حسب عرف قانون.» در اینجا مقصود افلاطون بوضوح، علاوه بر دیگران، آن دسته از سوفسطاییان است که معتقد بودند آدمیان فقط می توانند «بر حسب عرف قانون» (یا مطابق فرض حقوقی) برده باشند، نه «بر حسب طبیعت» یا «در حقیقت» (رجوع کنید به صص ۱۲۵-۱۱۹ کتاب حاضر و یادداشت ۱۳، فصل پنجم). بدین ترتیب، شوری با ارجاعی که می دهد، لااقل به طور غیر مستقیم قطعه حساس مورد نظر در جمهوری را با مباحثات بزرگ عهد باستان درباره نظریه بردگی مرتبط می سازد (البته «بردگی» به مفهوم حقیقی).

ترجمه *douleia* به معنای حقیقی مرتکب شده‌ام، چنین می‌نویسد: «این سوءتعبیر، در پیشگفتار نمایشنامه شروود اندرسن^۱ موسوم به پساپرهنه در آتن^۲ به ثمر می‌نشیند... نمایشنامه‌نویس از همه جا بیخبر، به پیروی از پوپر این کنایه را به خوانندگان منتقل می‌کند و صاف و پوست‌کنده... گویی به اعتبار قول خود افلاطون، اعلام می‌دارد که آتنیها... هوادار آزادسازی همه بردگان بودند.» (در صفحه ۲۴، پروفیسور لوینسن می‌نویسد که «روایت اندرسنی [تعالیم] افلاطون آشکارا حاکی از مطالعه دقیق [نوشته] پوپر و پذیرش سربریزانه و بیچون و چرای آن است»، اما هیچ دلیلی برای این اتهام عجیب نمی‌آورد.)

اولاً این گفته مکسول اندرسن^۳ (نه شروود اندرسن) احتمال دارد مبالغه‌آمیز باشد. ثانیاً من کجا چنین چیزی گفته‌ام؟ به اضافه، ادعایی که مدافع در دفاع از آن مجبور باشد نظریات حریف را گزاف جلوه دهد یا ناگزیر شود برای معیوب نمایاندن نظریات طرف، رابطه‌ای بین عقاید او و گناه (ادعایی) خواننده‌ای «سربریز» برقرار کند - چنین ادعایی چه ارزشی دارد؟

(۳) من ادعا کرده‌ام که افلاطون فرمانروایان خود را به کاربرد بیرحمانه و بیقانون خشونتگری تشویق می‌کند. چنانکه از بحث پروفیسور لوینسن درباره قطعه «کشتن و نفی‌بلد» در رساله مرد سیاسی می‌توان دید که در اواخر بخش الف به آن اشاره شده است، او به جنگ این ادعا می‌رود ولی هیچ‌جا براستی آن را انکار نمی‌کند. تنها چیزی که انکار می‌کند این است که چند قطعه دیگر جمهوری (قطعه‌های مربوط به لوح زدایی) نیز همین‌طورند، چنانکه من و شوری معتقدیم. سوای این، او فقط می‌کوشد با یادآوری برخی از روشهای خوشنبتار امروزی به‌خود قوت قلب و تسلی خاطر دهد. اما با تأسف باید بگوییم که اگر قطعه مورد بحث در

۱. Sherwood Anderson (۱۸۷۶-۱۹۴۱). شاعر و داستان‌نویس آمریکایی. (مترجم)

2. *Barefoot in Athens*.

۳. Maxwell Anderson (۱۸۸۸-۱۹۵۹). نمایشنامه‌نویس آمریکایی. (مترجم)

مرد سیاسی را دوباره بخواند - همراه با آغاز آن که من نقل کرده‌ام و او نخست از قلم انداخته و سپس به بهانه عدم ارتباط با موضوع، کنار گذاشته است - آرامش خاطرش نقصان خواهد یافت.

(۴) در خصوص نژادپرستی افلاطون و سفارش او به فرمانروایانش که به خاطر سود کشور به دروغ و فریب متشبث شوند، میل دارم پیش از ورود به بحث با پروفیسور لوینسن، کلام کانت را (در صفحه ۳۲۹ همین کتاب) به یاد خوانندگان بیاورم که می‌گوید جمله «راستگویی بهترین مصلحت اندیشی است» امکان دارد محل شک و سؤال باشد ولی جمله «راستگویی بهتر از مصلحت اندیشی است» جای بحث ندارد.

پروفیسور لوینسن در صفحه ۴۳۴ کتابش، به صفحه ۳۲۷ و بویژه ۳۴۴ و صفحات بعد کتاب من اشاره می‌کند و بسیار منصفانه می‌نویسد: «پیش از هر چیز باید تصدیق کنیم که در جمهوری، برای مقاصد حکومتی در بعضی شرایط معین، از تشبث به دروغ جانبداری می‌شود...» (تأکید بر کلمات از من است). نکته اصلی منظور من نیز همین است. نباید اجازه داد هیچ تلاشی برای دست کم جلوه دادن این نکته و کاستن از اهمیت آن - و هیچ حمله متقابلی به گراف گوئی‌هایی که ادعا شود من مرتکب شده‌ام - لزوم تصدیق این امر را از نظر ببوشاند.

در همانجا، پروفیسور لوینسن همچنین تصدیق می‌کند که «بدون شک اقتضا دارد که در گفتار بنحوی از انجا از فن اقصاع استفاده شود تا رزمیاران وقتی می‌شنوند که همسرانشان با قرعه تعیین شده‌اند، 'بخت بد خویش را نکوهش کنند، نه حکمرانان را'، در حالی که براستی حکمرانان به دلایل مربوط به اصلاح نژاد در انتخاب همسران دست می‌برند.» (ص ۳۴۴ این کتاب).

دومین نکته اصلی منظور من نیز همین بود.

پروفیسور لوینسن چنین ادامه می‌دهد: «این تنها موردی است که افلاطون دروغی علنی را به جهت مقاصد عملی و البته به دلایل خیرخواهانه مجاز می‌شمارد» (و فقط در راه همین گونه مقاصد گفتن آن را

۱. این به هیچ رو تنها مورد نیست، چنانکه می‌توان در فصل هشتم مشاهده کرد. فی‌المثل، قطعه‌ای که در متن مربوط به یادداشت ۲ از جمهوری، ←

اجازه می‌دهد). اما به هر حال، این هم دروغ‌گویی است و لاغیر. ما نیز مانند پوپر، این سیاست را زننده و ناخوشایند می‌دانیم. پس این دروغ، و هر دروغ دیگری مانند آن که بنا به اجازهٔ قدری کلی افلاطون امکان توجیه آن وجود داشته باشد، یگانه اساس اتهام پوپر به افلاطون است دایر بر آنکه او می‌خواهد در شهرش از «تبلیغات دروغ» استفاده کند.» (صفحه ۴۳۴ کتاب پروفیسور لوینسن؛ تأکید بر کلمات از من است).

آیا همین کافی نیست؟ گیرم من در نکات دیگر اشتباه کرده باشم (که البته به هیچ وجه تصدیق نمی‌کنم)؛ آیا آنچه گذشت عذر موجهی برای من نیست که لااقل بد گمان باشم که افلاطون در استفادهٔ بیشتر از «اجازهٔ قدری کلی» خود برای «تشبیه دروغ» حاضر می‌بود اصول را زیر پا بگذارد؟ بخصوص با توجه به این امر واقع که، به قول پروفیسور لوینسن، او در حقیقت از «تشبیه دروغ» جانبداری هم کرده است؟

وانگهی، دروغ در اینجا به مناسبت «اصلاح نژاد» یا، به عبارت دقیقتر، پرورش نژاد سرود - یعنی نژاد نگهبانان - بکار می‌رود.

من افلاطون را متهم کرده‌ام که نژادپرست است. پروفیسور لوینسن برای دفاع از افلاطون در برابر این اتهام، او را با حسن نظر با برخی از نژادپرستان توتالیتیر و «رسوای» امروز مقایسه می‌کند که من کوشیده‌ام نامشان را در این کتاب نبرم (و نخواهم برد). او دربارهٔ چنین کسان می‌گوید که «برنامه‌هایشان برای پرورش نسل پیش از هر چیز به این قصد تنظیم شده بود که نژاد سرود را پاک نگه‌دارد، و ما جهد کرده‌ایم نشان دهیم که افلاطون چنین هدفی نداشت.» (صفحه ۵۴۱ کتاب او؛ تأکید بر کلمات از من است).

نداشت؟ آیا قطعه‌ای که از یکی از بحثهای عمده دربارهٔ اصلاح نژاد از جمهوری (۴۶۰c) نقل کردم، آن هم غلط ترجمه شده بود؟ من

→ ۳۸۹d، نقل شده، فرق دارد با قطعه ۴۶۰a جمهوری که منظور نظر پروفیسور لوینسن است. چند قطعه دیگر نیز هست. رجوع کنید به جمهوری، ۴۱۵b، و خاصه به تیمائوس، ۱۸e، که ثابت می‌کند افلاطون سفارش به دروغ‌گویی را بحدی مهم می‌داند که آن را در خلاصهٔ مطالب جمهوری نیز می‌گنجاند. (رجوع کنید همچنین به قوانین، از ۶۶۳d تا ۶۶۴b).

نوشتم (صفحه ۹۴ همین کتاب با تأکید جدید روی کلمات):

«نژاد نگهبانان باید پاک نگه داشته شود.» افلاطون این سخن را در دفاع از نوزادکشی و هنگام بسط این استدلال نژادپرستانه می گوید که ما جانوران را با دقت بسیار پرورش می دهیم در حالی که از نژاد خودمان غفلت می ورزیم، استدلالی که از زمان او تاکنون پیوسته تکرار شده است.

آیا ترجمه من غلط است؟ یا اظهار من دایر بر اینکه از زمان افلاطون تاکنون این بزرگترین استدلال نژادپرستان و پرورش دهندگان نژاد سرور بوده است؟ آیا نگهبانان، سروران و خداوندان بهترین شهر افلاطون نیستند؟

در خصوص ترجمه، شوری نیز با اندکی تفاوت همین معنا را بیان می کند. حال ترجمه او از جمله مورد بحث و عبارات پیش از آن را درباره نوزادکشی نقل می کنم (تأکید بر کلمات از من است):

«... ایشان [یعنی حکمرانان] فرزندان این قسم [افراد] پست تر و هر يك از فرزندان آن قسم [افراد] دیگر را که ناقص متولد شوند به نحو مناسب و در خفا سر به نیست خواهند کرد بطوری که هیچ کس نداند که چه بر سرشان آمده است.»
او گفت: «شرط نگه داشتن پاکی نسل نگهبانان همین است.»

البته جمله آخر شوری اندکی ضعیفتر از جمله من است؛ ولی تفاوت ناچیز است و تأثیری در مدعای من نمی گذارد، و بهر تقدیر، من پای ترجمه خود ایستاده ام. ترجمه دیگری که با استفاده از بعضی از کلمات شوری، دقیقاً همان معنای ترجمه مرا در متن این کتاب (ص ۹۴) برساند، چنین خواهد بود: «به هر حال، نسل نگهبانان باید پاک نگه داشته شود»، یا: «اگر به هر حال [چنانکه هم عقیده ایم] پاکی نسل نگهبانان باید حفظ شود...»

بنابراین، نمی فهمم چه تفاوتی است بین صورتبندی پروسفور

لویسن از «برنامه... رسوای» طرفداران توتالیتاریسم «برای پرورش نسل» و صورتبندی افلاطون از هدفهایش در پرورش نسل. هر تفاوت کوچکی هم که وجود داشته باشد، از نظر مسأله اصلی بی ربط است. در باب این مسأله که آیا افلاطون، به طور بسیار استثنایی، آمیختگی نژادها را (که می تواند در نتیجه ترقی یکی از افراد نژاد پایینتر بوجود آید) مجاز می شمارد یا نه، عقاید ممکن است مختلف باشد. من هنوز بر این باورم که آنچه گفتم درست است؛ ولی اگر استثنائهایی هم مجاز دانسته می شد، تفاوتی نمی کرد. (حتی طرفداران امروزی توتالیتاریسم هم که پروفیسور لویسن به آنها اشاره می کند، گاهی استثنا قائل می شدند).

(۵) به من حمله های سخت و مکرر شده است که قطعه ای را از قوانین نقل - یا بغلط نقل - کرده ام و به عنوان یکی از دو شعار بخش «افسون افلاطون» بکار برده ام. (شعار دیگر عبارتی است از خطابه رثاییه پریکلس که در تضاد با آن قرار داده شده است.) ناشر امریکایی، این دو شعار را روی لفاف کتاب چاپ کرده است. در چاپهای انگلستان، چنین اعلانی وجود ندارد. چنانکه درباره لفاف هر کتابی معمول است، ناشر با من مشورتی در این باره نکرده بود. (با این حال، من به هیچ وجه به این انتخاب ناشر امریکایی اعتراض ندارم - چرا ناشر نمی بایست عباراتی را که من سرلوحه قرار داده بودم، یا هر چیز دیگری را که در کتاب نوشته بودم، روی لفاف کتاب چاپ کند؟)

چنانکه بالاتر اشاره شد، ریچارد رابینسن تشخیص داده است که ترجمه و تعبیر من از این قطعه صحیح است. اما دیگران کار را بجایی رساندند که می پرسیدند آیا من عمداً مأخذ عبارات نقل شده را پنهان کرده ام تا خواننده نتواند به اصل مراجعه کند! و این در حالی است که فکر می کنم من بیش از اغلب نویسندگان جهد کرده ام به خواننده امکان دهم که هر عبارتی را که نقل می کنم یا به آن ارجاع می دهم، با اصل مقایسه کند. به این جهت، در آغاز یادداشتهای هر فصل، مأخذ عباراتی را که شعار آن فصل قرار داده ام ذکر می کنم، هر چند این کار قدری نامعمول است.

اتهام اصلی من در زمینه کاربرد قطعه مورد نظر این است که نگفته‌ام یا به قدر کافی تأکید نکرده‌ام که موضوع مربوط به امور نظامی است. اتفاقاً در اینجا می‌توانم خود پروفیسور لوینسن را به نفع خویش گواه بگیرم که می‌نویسد: «پوپر وقتی این قطعه را در متن نوشته می‌آورد [صفحه ۲۷۹ همین کتاب]، ارتباط آن را با امور نظامی بموقع مودد تأکید قرار می‌دهد.» (پانوشت صفحه ۵۳۱ کتاب او؛ تأکید بر کلمات از من است).

بدین ترتیب، پاسخ اتهام داده می‌شود. مع‌هذا، پروفیسور لوینسن می‌افزاید: «ولی [پوپر] همزمان اعلام می‌کند که افلاطون می‌خواهد همان 'اصول میلیتاریستی' نه تنها در جنگ، بلکه در صلح هم مراعات شود و نه فقط در مورد آموزش نظامی، بلکه در کلیه شؤون زندگی در حال صلح نیز بکار رود. او سپس قطعه مورد نظر را چنان با لجاج در ترجمه‌های غلط نقل می‌کند که ارتباط آن با امور نظامی از دیده پنهان می‌ماند...» الی آخر.

نخستین اتهام این است که من «همزمان اعلام می‌کنم» افلاطون می‌خواهد این اصول میلیتاریستی نه تنها در جنگ، بلکه در صلح هم مراعات شود. ولی من این حرف را با نقل قول از افلاطون زده‌ام: افلاطون چنین می‌گوید. آیا می‌بایست این گفته او را کتمان کنم؟ در ترجمه بیوری که مورد تصویب پروفیسور لوینسن است (هر چند من ترجمه خودم را ترجیح می‌دهم) (صفحه ۲۷۹ همین کتاب) و از خوانندگان خواهش می‌کنم ببینند آیا از لحاظ معنا و صرف نظر از سلاست، فرقی میان این دو وجود دارد یا نه)، افلاطون می‌گوید: «یا کسی در ذهن، بدین خوی نگیرد که در کار یا در بازی بتهایی و به ابتکار خود عمل کند، بلکه باید همیشه هم در جنگ و هم در صلح، دائماً چشم دوخته به فرمانده خود، زندگی کند...» (قوانین، چاپ لوب، جلد دوم، صفحه ۴۷۷؛ تأکید بر کلمات از من است).

و سپس (در صفحه ۴۷۹) افلاطون می‌نویسد: «این تکلیف فرمان راندن بر دیگران و فرمان بردن از ایشان، باید در صلح و از نخستین ایام کودکی تمرین شود...»

و اما در خصوص ترجمه غلط، تنها چیزی که می‌توانم بگویم این است که عملاً هیچ اختلافی بین ترجمه من و بیوری وجود ندارد، به استثنای اینکه من دو جمله بسیار طولانی افلاطون را که خواندنشان چندان آسان نبود، شکسته‌ام. پروفیسور لوینسن (در صفحه ۵۳۱) می‌نویسد که من از این قطعه «استفاده وافر و ناموجه کرده‌ام؛ و ادامه می‌دهد: «کاربرد نابجای او از منتخبی از این قطعه به‌شیوه روزنامه‌نویسان و روی لفاف [منظور اعلان ناشر است که بالاتر به آن اشاره شد] و در صفحه عنوان بخش یکم کتاب، در یادداشت ما شکافته و تشریح خواهد شد و در آنجا قطعه مذکور را به‌طور کامل چاپ خواهیم کرد.»

در این یادداشت، سوای «تصحیحات» ادعایی در ترجمه من که مورد قبولم نیست، تشریح «کاربرد نابجا به سبک روزنامه‌نویسان» عمدتاً به شکل تکرار همان اتهام در می‌آید، یعنی اینکه من قطعه مورد نظر را روی لفاف و در دیگر جاهای مهم کتاب چاپ کرده‌ام. پروفیسور لوینسن می‌نویسد (ص ۵۳۲؛ تأکید بر کلمات از من):

ولی این بی‌انصافی کوچک، با کاری که پوپر در جای دیگر با این قطعه کرده است، کاملاً تحت الشعاع قرار می‌گیرد. در صفحه عنوان بخش یکم و همچنین روی لفاف کتاب [حالا بی‌انصافی از کیست؟]، او منتخبی از آن قطعه را که بدقت برگزیده است چاپ می‌کند و کنسارش هم، به عنوان آنتی‌تز، جمله‌ای از خطابه رناییه پریکلس را بچاپ می‌رساند... این کار به معنای چاپ پهلوی به پهلوی آرمائی سیاسی و یک سلسله مقررات پیشنهادی نظامی است. پوپر نه تنها خواننده را از ارتباط عبارات منتخب با امور نظامی آگاه نمی‌کند، بلکه با استفاده از همان ترجمه‌های غلط، تمام بخشهای قطعه مورد نظر را که می‌توانست آشکار کننده این واقعیت باشد، مطلقاً حذف می‌کند.

جواب من بسیار ساده است. (الف) ترجمه غلط وجود ندارد. (ب) چنانکه بتفصیل کوشیده‌ام نشان دهم، قطعه مورد نظر نیز، با وجود

ارتباط با امور نظامی، مانند عبارت منقول از پریکلس (که اتفاقاً آن هم تا حدی با امور نظامی ارتباط دارد، منتها کمتر) در بیان آلمانی سیاسی است - آرمان سیاسی افلاطون.

من معتقدم که این قطعه نیز مانند بسیاری قطعه‌های مشابه در قوانین، آرمان سیاسی افلاطون را صورتبندی می‌کند، و هیچ دلیل معتبری نمی‌بینم که تغییری در این اعتقاد بدهم. اما صرف نظر از صدق این اعتقاد، من مسلماً دلایل محکم در تأیید آن آورده‌ام (دلایلی که پروفیسور لوینسن نتوانسته مخدوش کند). و چون به این کار مبادرت کرده‌ام و چون پروفیسور لوینسن شکی درباره این واقعیت ابراز نمی‌کند که من معتقدم دست به چنین کاری زده‌ام، به این جهت، این عمل نه بی‌انصافی کوچکی است و نه بی‌انصافی بزرگ اگر من خواسته‌ام قطعه مورد نظر را بصورتی که معتقدم صورت حقیقی آن است عرضه کنم؛ یعنی وصف افلاطون از آرمان سیاسی خود او - از توتالیتاریسم خود او و از دولت آلمانی میلیتاریستی خود او.

در خصوص ترجمه‌های غلط، تنها به یک مورد بسنده می‌کنم که پروفیسور لوینسن بجدی که در متن کتاب (به تفکیک از پانوشتها) درباره آن بحث کند، برای آن اهمیت قائل بوده است. در صفحه ۵۳۳ می‌نویسد: «اعتراض دیگر، به استعمال لفظ 'رهبر'، به وسیله پوپر است. لفظی که افلاطون بکار می‌برد، archon، همان واژه‌ای است که در مورد مقامات دولتی و فرماندهان نظامی نیز از آن استفاده می‌کند؛ و بوضوح معنایی که او در نظر دارد همین مفهوم اخیر است، یعنی مدیران^۱ مسابقات ورزشی.» بوضوح اساساً موردی وجود ندارد که من بخواهم به آن جواب بدهم. (آیا می‌بایست «مدیر» ترجمه کنم؟) هرکس به یک فرهنگ لغت یونانی مراجعه کند می‌تواند ببیند که معادل صحیح و دقیق archon به اساسترین معنا، واژه انگلیسی leader [= رهبر] است (یا dux در لاتین یا il duce به ایتالیایی). فرهنگ لیدل و اسکات این واژه را اسم فاعل از فعل archō معرفی می‌کند که معنای اصلی آن، به‌نوشته همین مرجع، عبارت است از «اول بودن»، خواه «از لحاظ زمان» و خواه «از لحاظ مکان

1. leader

2. directors

یا مقام». به مفهوم دوم، معنایی که داده می‌شود این است: «دھیری کردن، فرمان دادن، حکومت کردن، فرماندهی کردن، دھریا فرمانده بودن». بنابراین، در برابر واژه archon می‌بینیم نوشته است: «فرمانروا، فرمانده، سرکرده؛ در مورد آتن، هر يك از نه سرکلانتر آن شهر». برای اینکه نشان داده شود «رهبر» ترجمه غلطی نیست به شرط آنکه به سیاق عبارت بخورد، همین قدر توضیح کافی است. و اما اینکه به سیاق عبارت هم می‌خورد، از برگردان بیوری دیده می‌شود که در آن، چنانکه خوانندگان بیاد دارند، چنین ترجمه شده است: «بلکه باید همیشه هم در جنگ و هم در صلح، چشم دوخته به فرمانده خود زندگی کند و پیرو دھیری او باشد». واقعیت امر این است که «رهبر»، بیش از حد به سیاق عبارت می‌خورد، و همین تناسب و سازگاری هولناک آن است که پروفیسور لوینسن را به اعتراض برانگیخته است. او چون نمی‌تواند افلاطون را هوادار و مدافع رهبری توتالیتار ببیند، احساس می‌کند (ص ۵۳۱) گناه تداویات هولناکی را که این قطعه در ذهن بیدار می‌کند، باید به پای «لجاج» من «در ترجمه‌های غلط» بگذارد.

اما من همچنان بصراحت می‌گویم که هولناک نوشته افلاطون و اندیشه افلاطون است. من نیز مانند پروفیسور لوینسن از اینکه واژه «رهبر» باید چنین معنایی بدهد و ملتزم اینگونه دلالات باشد، از وحشت تکان می‌خورم. ولی اگر بخواهیم به استلزامات هراس‌انگیز دولت مثالی و آرمانی افلاطون پی ببریم، نباید اینگونه دلالات را دست کم جلوه دهیم. آنچه من تا جایی که از دستم ساخته است کوشیده‌ام بفهمانم، همین است. کاملاً راست است که من در تفسیرهایی که کرده‌ام بر این نکته تأکید گذاشته‌ام که قطعه مورد نظر گرچه راجع به لشکرکشی‌هاست، ولی در عین حال افلاطون جای شك باقی نمی‌گذارد که اصول مندرج در آن باید در سراسر زندگی سرباز شهروند بکار بسته شود. ولی این جواب نیست که کسی بگوید شهروند یونانی سرباز هم بود و می‌بایست باشد، زیرا این حکم همانقدر که در عصر پریکلس و هنگام ایراد خطابه رئاییه (در عزای سربازان کشته شده در جنگ) صادق بود، در مورد دوره افلاطون و زمان نگارش قوانین نیز صدق می‌کرد.

نکته‌ای که آن دو شعار من می‌بایست به‌وضوح هرچه تمامتر روشن کنند همین بود. بدین منظور لازم بود يك قضیه تابع از این قطعه دراز و دست و پا گیر بیرون آورده‌شود و (چنانکه با گذاشتن چند نقطه در صفحه ۲۷۹ همین کتاب نشان داده شده‌است) برخی از اشاره‌ها به‌امور نظامی حذف گردد که نمی‌گذاشت نکته اصلی منظور نظر من بوضوح نمایان شود. منظورم این امر واقع است که قطعه موضوع بحث به‌طور کلی هم در مود جنگ و هم در مود صلح صدق می‌کند. بسیاری از افلاطونیان به‌سبب طول عبارات و جمله‌بندی غامض و نیز به‌علت اشتیاق به آرمان‌سازی از افلاطون، در قرائت آن بخطا رفته‌اند و از نکته اصلی غافل مانده‌اند. این است مدعای من و دلایل آن. با اینهمه، پروفیسور لوینسن به‌مناسبت همین موضوع در صفحه ۵۳۲ مرا متهم به کاربرد «تدابیری» می‌کند که به‌جهت آن «لازم می‌شود یکایک اقوالی را که پوپر از متن نوشته افلاطون نقل کرده‌است، بدون هیچ گذشت و اغماض، جزء بجزء [با اصل] بسنجیم» تا «روشن شود که پوپر چقدر از صراط عینیت و انصاف به‌دور افتاده‌است.» در مواجهه با چنین اتهامها و ادعاها و با سوءظنی که در معرض آن قرار گرفته‌ام، من فقط باید بکوشم از خود دفاع کنم. ولی در عین حال به‌این اصل نیز آگاهم که هیچ‌کس نباید در قضیه مربوط به‌خودش، قاضی باشد. از این رو، میل دارم آنچه را ریچارد رابینسن درباره این قطعه از افلاطون و ترجمه من از آن نوشته است^۱ در اینجا نقل کنم. باید بخاطر داشت که رابینسن در نقد کتاب من، «ستایش را با نکوهش می‌آمیزد» و بخشی از نکوهش عبارت از این ادعاست که در ترجمه‌های من از افلاطون، سوگیری وجود دارد. با این حال، رابینسن می‌نویسد:

سوگیری وجود دارد ولی یقیناً نباید [از این ترجمه‌ها] با بی‌اعتنایی گذشت. [این ترجمه‌ها] توجه [خواننده] را به‌برخی از سیماهای اندیشه افلاطون جلب می‌کند که معمولاً به‌غفلت سپرده می‌شود. خصوصاً نمونه بارزی که استاد پوپر به نمایش می‌گذارد - یعنی آن قطعه هولناک از قوانین، ۹۴۲، درباره اینکه هرگز کسی نباید به‌ابتکار خود عمل کند - صحیح ترجمه شده

1. *The Philosophical Review*, 60, p. 491.

است. (ممکن است گفته شود که افلاطون می‌خواست این امر فقط به‌جنبه نظامی زندگی شهروندان اطلاق شود، و البته راست است که قطعه مورد نظر به‌عنوان دستور انضباط نظامی آغاز می‌شود. ولی در پایان، افلاطون بوضوح می‌خواهد آن را به‌سراسر زندگی تعمیم دهد. بسنجید با این جمله: «بی‌بند و باری باید از سراسر زندگی همه آدمیان حذف گردد.» [قوانین، ۹۴۲d۱]).

تصور نمی‌کنم لازم باشد چیزی به‌این گفته رابینسن بیفزایم. حاصل کلام آنکه امکان ندارد من حتی به‌عشری از اتهاماتی که پرفسور لوینسن به‌من وارد کرده‌است پاسخ بگویم. من سعی کرده‌ام تنها به‌چند اتهام انگشت‌شمار جواب بدهم؛ ولی تا جایی که توانسته‌ام همواره در نظر گرفته‌ام که مهم‌تر از اینکه بی‌انصافی از جانب کیست، این مسأله است که آیا اظهارات من درباره‌ی افلاطون رد شده یا نه و کوشیده‌ام برای این اعتقاد خود دلیل بیاورم که اظهاراتم رد نشده‌است. با اینهمه، تکرار می‌کنم که هیچ‌کس نباید در قضیه‌ی مربوط به‌خودش، قاضی باشد. باید قضاوت را به‌خوانندگانم واگذار کنم.

مع‌هذا نمی‌خواهم این بحث دراز را پایان برسانم بی‌آنکه دوباره اعتقاد راسخ خویش را به‌دستاوردهای فکری و عقلی خیره‌کننده و چیره‌گر افلاطون قاطعانه ابراز کرده باشم. عقیده‌ی من به‌اینکه او بزرگ‌ترین همه‌ی فیلسوفان بوده‌است به‌هیچ‌رو تغییر نکرده‌است. حتی حکمت اخلاقی و فلسفه‌ی سیاسی او، به‌عنوان دستاوردی در زمینه‌ی اندیشه و خرد، پیمانند است و نظیری برای آن نمی‌توان یافت، هر چند از لحاظ اخلاقی نزد من انزجارآور و بلکه هول‌انگیز است. در فاصله‌ی بین چاپ اول و دوم این کتاب (یا به‌عبارت دقیق‌تر، بین نخستین چاپ انگلستان و نخستین چاپ امریکا)، در خصوص کیهان‌شناسی طبیعی او تغییر عقیده دادم. ولی بعد کوشیده‌ام نشان دهم که بر پایه‌ی چه دلایلی اکنون معتقدم که او واضح و مؤسس نظریه‌ی هندسی جهان^۱ بوده‌است - نظریه‌ای که در طی اعصار و قرون اهمیت آن پیوسته افزون شده‌است. گمان دارم از جانب من گستاخی باشد اگر بخواهم قدرت قلمی و ادبی او را بستایم. تصور می‌کنم آنچه

1. geometrical theory of the world

منتقدان من نشان داده‌اند این است که با توجه به عظمت افلاطون، باید حتی بیشتر اهمیت داشته‌باشد که با حکمت اخلاقی و فلسفه سیاسی وی به پیکار برخیزیم و کسانی را که ممکن است به افسون جادوگرانه او گرفتار شوند، بهوش داریم.

(این قسمت در سال ۱۹۶۵ اضافه شده است.)

در فصل سوم، یادداشت ۳۱، از چند نوشته نام بردم که بنظر می رسید قبلاً نظریاتی شبیه عقاید من راجع به فلسفه سیاسی افلاطون در آنها بیان شده باشد. پس از نگارش کتاب فعلی، حمله بزرگ داینا اسپیرمن را به دیکتاتورها و به طرفداران آشتی و مدارا با ایشان، در کتاب دیکتاتوری امروزی^۱ خواندم. فصلی که او زیر عنوان «نظریه خودکامگی» نوشته است، حاوی یکی از ژرفترین و نافذترین و در عین حال موجزترین تحلیلها درباره تئوری سیاسی افلاطون است که تاکنون دیده‌ام.

1. Diana Spearman, *Modern Dictatorship* (1939).

بخش دوم اوج پیشگویی و پیام آوری

شفاق اخلاقی و معنوی در جهان امروز که به‌شیره‌ای
چنین غم‌انگیز میان روشن‌بینان تفرقه می‌افکند، از
شکست و اضمحلال علوم غیر حرفه‌ای سرچشمه می‌گیرد.
والتر لیپمن

نوشتن تاریخ سیر اندیشه‌هایی که توجه ما را برمی‌انگیزند - یعنی اصالت تاریخ و رابطه آن با توتالیتاریسم - کاری نیست که در اینجا بخواهیم بدان پردازیم. امیدوارم خواننده بیاد داشته‌باشد که من حتی سعی هم نمی‌کنم که بیش از چند سخن پراکنده برای روشن کردن پیشینه و زمینه صورت جدید این اندیشه‌ها چیزی بگویم. ممکن نیست داستان رشد و تحول اندیشه‌های مذکور را، بویژه از افلاطون تا هگل و مارکس، باز گفت و در عین حال حجم کتاب را در حد معقول نگاه داشت. از این‌رو، ارسطو را به‌طور دقیق مورد بحث و فحص قرار نخواهم داد، مگر از این جهت که صورتی که وی به‌مذهب اصالت ماهیت افلاطون داده بعدها در هگل - و از طریق او در مارکس - از نظر اعتقاد به اصالت تاریخ تأثیر گذارده است. با این حال، محدود کردن بحث به آن دسته از اندیشه‌های ارسطو که در ضمن انتقاد از استاد بزرگ او افلاطون با آنها آشنا شده‌ایم، چندان هم که ممکن است در آغاز بنظر برسد، ضایعه بزرگی نیست. ارسطو، به‌رغم دانش حیرت‌انگیزی که داشت و دامنه شگفت‌آور موضوعاتی که بدانها می‌پرداخت، مردی نبود که اصالت و تازگی افکارش خیره‌کننده باشد. آنچه او به‌ذخیره اندیشه‌های افلاطونی افزود، بیشتر از جهت تدوین و تنظیم [علوم و معارف] بود و نیز از لحاظ علاقه آتشی که به مسائل تجربی، بویژه مسائل زیست‌شناسی داشت. بیگمان، او مبدع و واضع منطق بود و به این سبب و به علت دستاوردهای دیگرش، کاملاً سزاوار اجری است که (در انتهای کتاب در مفالطات) خود را طلبکار آن می‌داند - یعنی سپاس گرم ما و چشم‌پوشی از کمبودها و نارساییها. ولی از نظر

خوانندگان و ستایندگان افلاطون، این کمبودها بسیار بزرگ و دشواری برانگیز است.

۱

در برخی از آخرین نوشته‌های افلاطون، طنینی از تحولات سیاسی همعصر وی یعنی استواری بیشتر دموکراسی در آتن پیدا می‌کنیم. چنین می‌نماید که حتی افلاطون هم رفته رفته گمان می‌برد که دموکراسی ماندنی است. در ارسطو قرائنی می‌بینیم که او دیگر از مرز گمان گذشته است و شکی در این باره ندارد. ارسطو دوستدار دموکراسی نبود، اما پذیرفته بود که دموکراسی اجتناب‌ناپذیر است و آمادهٔ مصالحه با دشمن بود.

یکی از ویژگی‌های برجستهٔ ارسطو در نوشته‌های دایرةالمعارف‌واری که به‌جای‌گذارده، تمایل به‌سازش است که به‌طرز عجیبی با تمایل وی به خرده‌گیری از پیشینیان و معاصرانش (بویژه افلاطون) در می‌آمیزد. در این آثار هیچ نشانی از تعارض اندوهیار و تکان‌دهنده‌ای که نیروی محرک کارهای افلاطون است، یافت نمی‌شود. به‌جای بارقه‌های نافذ فراست و بصیرت که در افلاطون دیده می‌شود، آنچه [در ارسطو] می‌بینیم کوشش در تدوین و تنظیم هر چیز بطرزی خشک و بی‌روح است و عشق به‌اینکه، مانند بسیاری از نویسندگان کم‌مایهٔ روزگاران بعد، هر مسأله را از هر قسم با صدور «حکمی متین و متوازن» فیصله دهد بنحوی که جانب انصاف نسبت به‌همه رعایت شده‌باشد. و این گاهی بدان معناست که با آب و تاب و وقار و طمأنینه سوراخ دعا را گم می‌کند. این‌گرایش عصبانی‌کننده را ارسطو در آموزهٔ مشهور «حد متوسط» یا «میانه» تحت قاعده درمی‌آورد و همین مایهٔ بسیاری از انتقادهای تصنعی و حتی نابخردانهٔ او از افلاطون است [۱]. نمونهٔ عدم بصیرت ارسطو - و در این مورد عدم بصیرت تاریخی وی (چون او مورخ هم بود) - این امر واقع است که درست در زمانی که امپراتوری فردی مقدونیه بر دموکراسی فائق

۱. the mean. اندرزه‌های مشهوری از قبیل «خیرالامور اوسطها» و مانند آن، در بیان همین نظریه است. (مترجم)

آمده و جانشین آن شده بود، او غافل از این واقعه تاریخی، استواری ظاهری دموکراسی را از مسلمات تلقی می‌کرد. ارسطو نیز مانند پدرش از درباریان مقدونیه بود. فیلیپ [مقدونی] او را به معلمی [پسرش] اسکندر کبیر برگزیده بود. اما ظاهراً ارسطو این مردان و طرح‌هایشان را دست‌کم می‌گرفت؛ شاید تصور می‌کرد چیزی درباره‌ی ایشان نیست که او از آن غافل مانده باشد. نظر گومپرتس در این باره بسیار بجاست که می‌گوید: «ارسطو با پادشاهان بر سر سفره می‌نشست و خود از این امر آگاه نبود» [۲].

اندیشه ارسطو زیر سلطه کامل افکار افلاطون است. تا جایی که خوی و خلقتش اجازه می‌دهد، نه تنها در دید کلی سیاسی بلکه تقریباً در همه جا، قدری با اکراه از استاد بزرگش پیروی می‌کند. از این رو، نظریه افلاطون را درباره بردگی طبیعی تأیید و حتی مدون می‌کند و می‌نویسد [۳]: «برخی کسان طبیعتاً برده و بعضی آزادند؛ برای دسته اول بردگی نه تنها فراخور حال بلکه عادلانه است... کسی که طبیعتاً مال خودش نیست و از آن دیگری است، طبیعتاً برده است... مردم یونان زمین [= هلینها] میل ندارند خویشتن را برده بنامند و این لفظ را به بربرها اختصاص می‌دهند... برده بکلی فاقد هر گونه قوه تعقل و استدلال است» و زنان غیر برده تنها اندکی از آن قوه بهره می‌برند. (بیشتر دانسته‌های ما در باره نهضت ضد برده‌داری آتن، مرهون انتقادهای و بدگوییهای ارسطو است. او با استدلالهای خود علیه مبارزان راه آزادی موجب شد که برخی از گفته‌های ایشان محفوظ بماند.) در بعضی نکات کوچک، ارسطو نظریه برده‌داری افلاطون را ملایم‌تر می‌کند و معلم خویش را به خاطر شدت لعن‌ش مورد نکوهش قرار می‌دهد. او نه تنها هر فرصتی را برای عیب‌جویی از افلاطون مغتنم می‌شمارد، بلکه هیچ امکانی را برای مصالحه، ولو مصالحه با گرایشهای آزادیخواهانه عصر خویش، از دست نمی‌گذارد. ولی نظریه برده‌داری تنها یکی از اندیشه‌های افلاطون است که ارسطو بعدها اخذ و اقتباس کرده است. نظریه او در باب بهترین دولت^۲ تا

1. Hellenes

۲. Best State که بنا به تعبیر دانشمندان اسلامی، «مدینه فاضله» نیز می‌باشد

جایی که از آن اطلاع داریم، خصوصاً از روی نظریه‌های مندرج در جمهوری و قوانین گرده‌برداری شده‌است. روایت وی از نظریه مذکور، تعالیم افلاطون را بسیار روشنتر می‌کند. نظریه ارسطو راجع به بهترین دولت، از سازش دادن سه چیز با یکدیگر بوجود می‌آید: یکی صورت رمانتیک از حکومت افلاطونی اشراف؛ دوم فئودالیسمی «متین و متوازن»؛ و سوم پاره‌ای اندیشه‌های دموکراتیک. ولی فئودالیسم، دست بالا را دارد. ارسطو همدستان با دموکراتها، معتقد است که شهروندان باید حق داشته باشند در حکومت مشارکت کنند. ولی این عقیده آنقدرها که ممکن است بنظر برسد تند و افراطی نیست زیرا ارسطو بیدرنگ توضیح می‌دهد که نه تنها بردگان، بلکه کلیه طبقات مولد نیز باید از شمار شهروندان حذف شوند. بنابراین، او با افلاطون اتفاق نظر دارد که طبقات کارگر نباید حکومت کنند و طبقات حاکم نباید کار کنند و حتی به پول درآوردن بپردازند (هر چند فرض بر این است که طبقات اخیر از پول فراوان بهره‌مندند). اعضای طبقه حاکم، صاحب زمینند، اما نباید خود روی زمینها کار کنند. تنها چیزی که شایسته حاکمان فئودال شمرده می‌شود، شکار و جنگ و سرگرمیهایی مانند آن است. ترس ارسطو از هر نوع تحصیل پول - یا به عبارت دیگر، هر گونه فعالیت حرفه‌ای - شاید حتی از ترس افلاطون هم عمیقتر است. افلاطون قبلاً اصطلاح «کاسبکار»^[۴] را در توصیف طرز فکری عوامانه و زبون و از نظر اخلاقی فاسد بکار برده بود. ارسطو مفهوم بد این واژه را گسترش می‌دهد و به تمام کارها و علایقی که صرفاً جنبه سرگرمی نداشته باشد اطلاق می‌کند. مفهومی که او از این واژه در نظر دارد بسیار نزدیک به مدلول لفظ «حرفه‌ای»^۲ است بگونه‌ای که امروزه نزد ما متداول است، بویژه «حرفه‌ای» به معنای شخصی که فاقد صلاحیت برای شرکت در مسابقه‌های آماتوری باشد و همچنین به معنای افراد کارشناس و متخصص از قبیل پزشکان. در نظر ارسطو، هر گونه اشتغال حرفه‌ای یا تخصص^۳، به معنای طرد شدن از سلك اعضای «کاست» است. او مصرانه بر این عقیده است^[۵] که يك آقازاده فئودال هرگز نباید

← توان اصطلاح کرد. (مترجم)

«به‌هیچ پیشه یا صنعت یا علمی» بیش از حد توجه کند و می‌گوید: «برخی فنون غیرحرفه‌ای^۱ نیز هست، یا به‌سخن دیگر، فنونی که يك آقازاده می‌تواند به‌کسب آنها همت بگمارد، ولی البته همیشه مشروط بر آنکه از حد معینی فراتر نرود، زیرا اگر توجه و علاقه از اندازه درگذرد، آثار ناگواری پیش خواهد آمد» و انسان مانند اشخاص حرفه‌ای، [بر آن فنون] احاطه خواهد یافت و از سلك اعضاي «کاست» خود رانده خواهد شد. چنین است تصور ارسطو از تعلیم و تربیت غیرحرفه‌ای^۲ يك آقازاده [یا جنتلمن] - به‌تفکیک از آموزش يك برده یا غلام یا خدمتگار یا شخص حرفه‌ای - که بدبختانه هنوز ترك نشده‌است [۶]. بر همین نسق او بارها اصرار می‌ورزد که

۱. liberal arts و liberal واژه‌های liberal، علاوه بر معانی دیگر، در لغت به‌مفهوم «آزاد» و «آزاده» و «فارغ» و مانند آن نیز هست و التزاماً (به‌معنایی که یونانیان در نظر داشتند) دلالت بر امری می‌کند سزاوار آزادمردان - یعنی کسانی که برده نیستند و از مال و فراغت کافی برخوردارند. در اینجا چنانکه از سیاق عبارت می‌توان دید، مراد فنون یا علوم یا هنرهایی است که آزاد مردان به‌طور غیرحرفه‌ای و احیاناً به‌تفقتن، پیش می‌گیرند. ممکن است بعضی تعجب کنند که چگونه ارسطو و یونانیان کار حرفه‌ای را در شأن آزادمردان و آقازادگان نمی‌دانستند. چنین کسان بد نیست بیاد بیاورند که تا همین اواخر (و شاید هنوز) بسیاری از هموطنان خودمان نیز هیچ اشکالی نمی‌دیدند که فردی از «اعیان» یا طبقات آسوده، فی‌المثل، در نواختن یکی از سازها دست پیدا کند و، با‌اصطلاح، هنرشناس شود. ولی اگر تخصص از حد می‌گذشت و «هنرشناس» می‌خواست از این راه نان بخورد و کسب درآمد کند، ممکن بود او را «مضطرب» لقب دهند. تأثیر عظیم ارسطو در اخلاق و ارزشهای اخلاقی ایرانیان که از خلال آثار بزرگ و کوچک ادب فارسی پیداست (و نمونه آن یکی همین امری است که بدان اشاره کردیم و دیگری پافشاری بر لزوم اعتدال و میانه‌روی و بسیاری دستوره‌های دیگر) مبحث دلکش و مهمی است که تاکنون شاید به‌نحو مستوفی موضوع مطالعه مورخان و محققان ما قرار نگرفته است. این نکته نیز گفتنی است که امروز اصطلاح liberal arts بویژه در امریکا به‌رشته‌هایی اطلاق می‌شود، مانند علوم انسانی و علوم پایه، که به تفکیک از تحصیلات حرفه‌ای و فنی، خواندن آنها در دانشگاه برای تقویت اطلاعات عمومی و رشد کلی قوای فکری است. (مترجم)

2. liberal education

«نخستین مبدأ هرگونه عمل، برخورداری از فراغت^۱ است» [۷]. ستایش و احترامی که ارسطو نسبت به طبقات فارغ البال دارد، بنظر می‌رسد نمودار احساس غریبی از تشویش و ناآرامی خاطر باشد. چنین می‌نماید که پسر طبیب دربار مقدونیه، از بابت مقام اجتماعی خویش مشوش بود، بویژه درباره اینکه مبدا به سبب علاقه به علم و تحقیق، از «کاست» خویش طرد گردد و از زمره صاحبان حرفه بشمار رود. به قول گومپرتس [۸]: «در آدمی و سوسه این باور بیدار می‌شود که شاید او می‌ترسید دوستان اشرافش لب به تشنیه وی بکشایند... شگفت‌آور است که می‌بینیم یکی از بزرگترین محققان قرون و اعصار و شاید بزرگترین محقق که تاریخ به خود دیده است، دوست ندارد در شمار دانشمندان متخصص محسوب گردد، و ترجیح می‌دهد متفنز^۲ و مرد دنیا باشد...» اما گذشته از اینکه ارسطو می‌خواست استقلال خویش را از افلاطون ثابت کند و سوای نسب «حرفه‌ای» وی و علاوه بر این واقعیت که او بیگمان خود یکی از «سوفسطاییان»^۳ حرفه‌ای بود (و حتی صنعت خطابه یا سخنوری تدریس می‌کرد)، احساس حقارت وی شاید اساس دیگری هم داشت، زیرا از ارسطو به بعد، فلسفه افلاطونی آمال بلند گذشته را ترك کرد و از طلب قدرت دست کشید و از آن پس، تنها به صورت حرفه تدریس ادامه یافت، و از آنجا که تنها يك خداوند

1. leisure

2. dilettante

۳. sophist «سوفسطایی» یا «سوفسطی» تازی شده واژه یونانی «سوفیستس» به معنای «دانشمند» و «استاد» است. سوفسطاییان یا «سوفیستها»، علاوه بر اشتغال به تحقیق و فلسفه، تدریس نیز می‌کردند و در ازای آن مزد می‌گرفتند (کاری که سقراط از آن سرباز می‌زد). اوایل، سوفسطاییان پایگاه علمی بلند داشتند و مورد احترام بودند. اما رفته رفته، کسانی پیدا شدند که صرف نظر از حقیقت و ارزش علمی و اخلاقی آنچه به دیگران می‌آموختند، این حرفه را فقط وسیله کسب درآمد قرار دادند و آبروی خود و همکارانشان را بردند. امروزه الفاظ سفسطه و مغالطه با توجه به همین سابقه مورد استعمال دارد. غرض پوپر از اطلاق واژه سوفسطایی به ارسطو، مفهوم بد آن نیست، بلکه می‌خواهد بگوید او هم به کار علمی اشتغال داشت، درس می‌داد و از این راه زندگی می‌کرد. (مترجم)

فئودال می‌توانست از پول و فراغت کافی برای خواندن فلسفه برخوردار باشد، تنها چیزی که امکان داشت مطمح همت فلسفه قرار بگیرد این بود که به یکی از لواحق تحصیلی آقازادگان مبدل گردد. با عنایت به این هدف کوچکتر و پایینتر، ارسطو بسیار لازم می‌بیند به آقازادگان فئودال بپذیراند که نظروری و مراقبه فلسفی ممکن است به صورت مهمترین عنصر در «نیک‌زیستن» درآید، زیرا اگر کسی به جنگ یا دسیسه‌های سیاسی مشغول نباشد، این کار خوشترین و والاترین و پیراسته‌ترین شیوه وقت‌گذرانی و بهترین راه صرف اوقات فراغت است، چه به گفته وی، «کسی... برای این منظور رزم نمی‌آراید» [۹].

می‌توان فرض کرد که فلسفه‌ای اینچنین که یک درباری بدان قائل باشد، فلسفه‌ای است متمایل به خوش‌بینی، زیرا اگر بدینگونه نباشد سرگرمی و وقت‌گذرانی مطبوعی نخواهد بود. براستی نیز مهمترین تصرفی که ارسطو ضمن تدوین و تنظیم مذهب افلاطونی در آن کرده [۱۰]، همین وارد کردن عنصر خوشبینی در آن مکتب است. احساس بی‌هدفی و سرگردانی افلاطون در این نظریه پدیدار می‌شود که هرگونه گردش - دست‌کم در برخی از ادوار کیهانی - لزوماً به سوی وضعی بدتر و هر تغییر به معنای فساد است. نظریه ارسطو پذیرای تغییر در جهت بهبود نیز هست و قبول دارد که دگرگونی ممکن است به معنای پیشرفت باشد. افلاطون تعلیم داده بود که هرگونه تحول، از صودت یا مثال اصلی و کامل آغاز می‌شود و شیء دستخوش تحول، به همان درجه که تغییر می‌کند و شباهت خود را با اصل از دست می‌دهد، بتدریج دچار نقصان می‌گردد. این نظریه را نه تنها خواهرزاده و جانشین وی، اسپئوسیپوس، بلکه ارسطو نیز کنار گذاشت. نهایت اینکه ارسطو استدلالهای اسپئوسیپوس را به دلیل زیاده‌روی و اینکه مستلزم قسمی تکامل عمومی زیست‌شناختی به سوی موجودات عالیه‌تر بود، نکوهش و محکوم می‌کرد. چنین می‌نماید که ارسطو با نظریه های زیست‌شناسی روزگار خویش که بر محور تکامل دور می‌زد و نقل و محال و محافل بود، سر مخالفت داشت [۱۱]. اما همان چرخش خوشبینانه خاصی نیز که به دست او به مذهب افلاطونی داده شد، خود از نظروری در زمینه زیست‌شناسی نشأت می‌گرفت و پایه آن بر فکر علت

غایی^۱ استوار بود.

به عقیده ارسطو، یکی از چهار علت هر چیز - و هر حرکت یا تغییر - علت غایی یا غایتی است که حرکت به هدف آن انجام می گیرد. از آنجا که علت غایی، هدف یا غایت مطلوب است، پس نیک هم هست. پس نتیجه می شود که نه تنها (چنانکه قبلاً افلاطون تعلیم داده بود و ارسطو تصدیق می کرد [۱۲]) خیری معین ممکن است خاستگاه یک حرکت باشد، بلکه خیر معینی باید در فرجام یا غایت آن نیز باشد. این امر در مورد هر چیز که دارای آغازی از لحاظ زمانی باشد یا، به تعبیر ارسطو، هر چیز که با سه عرصه هستی بگذارد، اهمیت ویژه دارد. «صوت» یا ماهیت هر شیء متحول، با غرض از آن شیء یا حالت غایی یا غایتی که شیء مذکور به سوی آن تحول می یابد، یکی است. پس در آخر کار و به رغم انکار ارسطو، به چیزی می رسیم بسیار شبیه تغییری که اسپئوسیپوس در مذهب افلاطونی داده است. صوت یا مثال که هنوز در موافقت با رأی افلاطون، امری نیک بشمار می رود، به جای اینکه در آغاز باشد، در پایان و فرجام قرار می گیرد. ویژگی کار ارسطو که خوش بینی را جایگزین بدبینی می کند، همین است.

غایت شناسی^۲ ارسطو - یا، به بیان دیگر، تأکید او بر غایت یا هدف به عنوان علت غایی هر تغییر - نشان می دهد که خاطر او بیش از هر چیز به مسائل زیست شناسی مشغول است. در این مبحث، ارسطو نه تنها از نظریه های افلاطون در زیست شناسی متأثر است [۱۳]، بلکه همچنین تحت تأثیر این امر قرار دارد که افلاطون نظریه خویش در باب عدالت را به سراسر عالم تعمیم می دهد. افلاطون در تعالیم خویش بدین اکتفا نمی کرد که بگوید هر یک از طبقات مختلف شهروندان جایی طبیعی در جامعه دارد که متعلق به او و طبیعتاً در خور اوست، بلکه می کوشید جهان اجسام طبیعی و طبقات یا انواع آن جسمها را نیز بر طبق اصولی مشابه تعبیر و تفسیر کند. او می خواست وزن اجسام سنگین مانند سنگ و خاك و گرایش آنها را به فرو افتادن و نیز تمایل هوا و آتش را به بالا رفتن، با این فرض

1. final cause

2. teleology

تبیین کند که بگوید جسمهای مذکور سعی دارند یا تلاش می‌کنند تا حیّز طبیعی خویش، یعنی جایی را که نوعشان متمکن در آن است، نگاه دارند یا باز یابند. سنگ و خاك به این دلیل فرومی‌افتند که تلاش می‌کنند در جایی باشند که بیشتر سنگها و خاكها هستند و بنا به نظم عادلانه طبیعت بدانجا متعلقند. هوا و آتش بدین سبب بالا می‌روند که می‌کوشند در جایی باشند که هوا و آتش (و اجرام فلکی) هستند و بنا به نظم عادلانه طبیعت بدانجا متعلقند[۱۴]. ارسطوی جانورشناس این نظریه حرکتی را پسندیده بود زیرا از سویی با نظریه علت غایی بآسانی تلفیق می‌شد و از سوی دیگر اجازه می‌داد هرگونه حرکت مانند یورتمه اسبان بقرار برای بازگشت به اصطبل تبیین شود. او این نظریه را به عنوان نظریه معروف خویش درباره جایها یا حیّز طبیعی^۱ پرورانید. هر چیز اگر از جای طبیعی خویش برداشته یا دور شود، گرایشی طبیعی دارد که به آنجا بازگردد.

با وجود پاره‌ای تغییرها، روایت ارسطو از اصالت ماهیت افلاطون تنها برخی تفاوت‌های بی‌اهمیت نشان می‌دهد. ارسطو البته تأکید دارد که برخلاف افلاطون، صود یا مثل را دارای وجودی جدا از چیزهای محسوس تصور نمی‌کند. این تفاوت اگر اهمیتی داشته باشد از این جهت است که با تعدیلی که در نظریه تغییر صورت پذیرفته، ارتباط نزدیک دارد. یکی از نکات عمده در نظریه افلاطون این است که صود یا ماهیات یا اصلها (یا پدران) را باید دارای وجودی مقدم و، بنابراین، جدا از چیزهای محسوس بشمار آورد، زیرا محسوسات از آنها در حرکت دورتر و دورتر می‌شوند. ارسطو چیزهای محسوس را به سوی علت‌های غایی یا غایاتشان بحرکت درمی‌آورد و این علل و غایات را با صود یا ماهیتهایشان یکی می‌داند[۱۵]، و به عنوان زیست‌شناس فرض را بر این قرار می‌دهد که چیزهای محسوس بذر حالت‌های غایی یا ماهیات خویش را بالقوه در درون خود دارند. یکی از دلایلی که او می‌تواند بگوید صودت یا ماهیت در داخل شیء است و نه چنانکه افلاطون می‌گفت، مقدم بر شیء و خارج از آن، همین است. در نزد ارسطو، هر حرکت یا تغییر به معنای تحقق یافتن^۲

یا «فعلیت پیدا کردن»^۱) برخی قوا یا استعدادهاست که ذاتاً بر ماهیت هر چیز عارض است [۱۶]. فی‌المثل، یکی از قوا یا استعدادهای ذاتی یک پاره چوب این است که می‌تواند بر آب شناور شود یا بسوزد. این قوا یا استعدادها از عوارض ذاتی ماهیت چوب باقی خواهند ماند ولو چوب هرگز بر سطح آب شناور نشود یا آتش نگیرد؛ اما اگر شناور شود یا بسوزد، آنگاه قوه‌ای را تحقق بخشیده‌است و بدان وسیله تغییر کرده یا حرکت درآمده‌است. بنابراین، ماهیت چون تمام قوا یا استعدادهای شیء را در بر می‌گیرد، چیزی است مانند سرچشمه درونی تغییر یا حرکت. این ماهیت یا صودت ارسطویی، این علت «صوری»^۲ یا «غایسی»، عملاً همان «طبیعت» یا «نفس» در نزد افلاطون است و وحدت این دو به وسیله خود ارسطو تأیید می‌شود. او در کتاب مابعدالطبیعه می‌نویسد [۱۷]: «طبیعت نیز به همان جنس^۳ قوه تعلق دارد، زیرا مبدأ حرکتی است ذاتاً عارض بر ماهیت خود شیء». از سوی دیگر، او «نفس» را «کمال اول»^۴ جسم جاندار» تعریف می‌کند، و چون «کمال اول» نیز به نوبه خویش به صودت یا علت صوری به عنوان نیرویی محرك تعبیر می‌گردد [۱۸]، بنابراین این به یاری این دستگاه قدری پیچیده اصطلاح‌شناسی، دوباره می‌رسیم به نظر اصلی افلاطون که نفس یا طبیعت چیزی است همانند صودت یا مثال که از عوارض ذاتی شیء و مبدأ حرکت آن است. (تصور می‌کنم هنگامی که تسلا ارسطو را برای «وضع مصطلحات جامع علمی و کاربرد روشن و ثابت اصطلاحات» می‌ستود، شاید خود نیز از استعمال صفت «روشن و

1. actualization 2. formal cause

۳. پوپر ترجمه کرده‌است class. در ترجمه راس (W.D.Ross) از مابعدالطبیعه «جنس» (genus) تعبیر شده‌است که بنظر دقیقتر می‌آید. (مترجم)

۴. first entelechy. «کمال اول» مصطلح فلاسفه اسلامی است. در یونانی، *entelecheia* از ترکیب دو واژه بوجود می‌آید: *enteles* (= کامل، تمام) + *echein* (= داشتن). در فلسفه ارسطو، غرض وجود کاملاً تحقق‌پذیرفته شیء است، یعنی چیزی که ماهیت آن به تمام فعلیت یافته است، در مقابل وجود بالقوه. گاهی نیز به معنای ماهیت و صورت بکار می‌رود. (مترجم)

ثابت» قدری احساس دغدغه خاطر می‌کرد^[۱۹]؛ اما جامعیت [مصطلحات مذکور] را می‌توان تصدیق کرد و نیز این واقعیت اسف‌انگیز را که ارسطو با استفاده از این زبان فنی پیچیده و قدری پر تظاهر، بسیاری از فیلسوفان را مفتون خود ساخت، بنحوی که، به گفته تسلر، «هزاران سال، او راهنمای فلسفه شد.»

ارسطو از آن قسم مورخانی بود که بیشتر سبک دایرةالمعارفی دارند و مستقیماً کاری در پیشبرد مذهب اصالت تاریخ انجام نداد. او پیرو صورت محدود و مقیدی از نظریه افلاطون بود دایر بر اینکه حوادث عظیم مصیبت‌بار که بتکرار روی می‌دهند، هر چندگاه یکبار نسل آدمی را برمی‌افکنند و تنها عده‌ای انگشت‌شمار باقی می‌گذارند^[۲۰]. ولی بجز این، او بنظر نمی‌رسد به‌مسأله روندهای تاریخی چندان توجهی کرده‌باشد. با وجود این واقعیت، می‌توان در اینجا نشان داد که چگونه نظریه وی درباره گردش و تغییر به تعبیراتی بر مبنای اصالت تاریخ می‌انجامد و حاوی کلیه عناصر لازم برای پروراندن فلسفه‌ای پرمطراق بر پایه اصالت تاریخ است. (تا پیش از هگل، هیچ‌کس از این فرصت بهره‌برداری کامل نکرده بود.) می‌توان سه آموزه تشخیص داد که هر سه مستقیماً از نظریه اصالت ماهیت ارسطو نتیجه می‌شوند. (۱) تنها اگر شخص یا دولتی تکامل پیدا کند و فقط از راه [آشنایی با] تاریخ آن دولت یا سرگذشت آن شخص می‌توان چیزی درباره «ماهیت نهفته و تکامل نیافتۀ» شخص یا دولت مذکور دانست (عبارت داخل گیومه از هگل است^[۲۱]). این آموزه در مرتبه نخست به پیش گرفتن روشی مبتنی بر اصالت تاریخ می‌انجامد، یعنی به اتخاذ این اصل که تنها راه به دست آوردن هر گونه شناخت درباره ذوات یا ماهیات^۲ اجتماعی، کاربرد روش تاریخی از طریق مطالعه تغییرات اجتماعی است. اما آموزه مورد بحث از این هم فراتر می‌رود (بویژه هنگامی که با اصالت تحقق هگل در زمینه اخلاق^۳ پیوند داده شود که میان امر واقع و امر نیک، وحدت یا ایتهمانی^۴ برقرار می‌سازد) و به پرستش تاریخ و بالا بردن آن به سطح صحنه عظیم واقعیت و دیوان عدل

جهانی منتهی می‌گردد. (۲) تغییر، آنچه را در ماهیت تکامل نیافته پنهان است آشکار می‌سازد و تنها از این راه می‌تواند ماهیت یا قوا یا استعدادها یا بذرها را شکوفا و نمودار کند - قوایی که از آغاز ذاتاً بر شیء متغیر عارض بوده‌اند. این آموزه سپس به‌اندیشه تقدیر تاریخی یا سرنوشت ذاتی گریزناپذیر می‌انجامد که فکری است مبتنی بر اصالت تاریخ، زیرا چنانکه هگل بعدها نشان داد [۲۲]، «آنچه ما اصل یا هدف یا سرنوشت می‌نامیم» چیزی نیست مگر همان «ماهیت نهفته و تکامل نیافته». این بدان معناست که هرچه بر يك شخص یا ملت یا دولت برسد، باید نشئه‌ای دانسته شود از آن ماهیت، آن چیز حقیقی، آن «شخصیت» واقعی که در قالب این شخص یا ملت یا دولت متجلی است و باید بر حسب همین امور ادراک گردد. «سرنوشت يك انسان با هستی خود او پیوند بلاواسطه دارد و چیزی است که وی ممکن است با آن به‌پیکار برخیزد ولی برآستی جزئی از زندگی اوست.» این صورت‌بندی نظریه هگل درباره سرنوشت (که به‌وسیله کردار انجام گرفته است [۲۳]) آشکارا همتای تاریخی و رمانتیک نظریه ارسطو است که می‌گوید همه اجسام «حیث طبیعی» خویش را می‌جویند و همان فکر کهنه پیش‌پا افتاده را منتها با زبانی ملقات بیان می‌کند دایر بر اینکه آنچه بر کسی می‌رسد نه تنها به اوضاع و احوال خارجی، بلکه به خود او و نحوه واکنش وی در برابر اوضاع نیز بستگی دارد. خواننده خام و ساده دل بسیار از توانایی خویش در فهم و احساس حقیقت این حکمت ژرف شاد می‌شود - حکمتی که باید به یاری واژه‌هایی چون «سرنوشت» و بویژه «هستی خود» صورت‌بندی شود. (۳) ماهیت برای اینکه واقعیت یا فعلیت پیدا کند باید در جریان تغییر باز و شکوفا گردد. این آموزه بعدها به دست هگل به شکل زیر درآمد [۲۴]: «آنکه تنها لذاته^۲ موجود است... قوه محض است و هنوز از افاق وجود سر بر نیاورده است... مثال^۳ فقط به‌وسیله فعالیت^۴، فعلیت می‌یابد.» بنابراین، اگر من بخواهم «از افاق وجود سر برآورم» (که مسلماً توقع زیادی نیست)، باید «ابراز شخصیت کنم». هگل بوضوح تشخیص می‌دهد که این نظریه که هنوز تا اندازه‌ای از قبول عام

برخوردار است، به توجیه تازه‌ای از نظریه بندگی می‌انجامد، زیرا ابراز وجود^۱ در مناسبات شخص با دیگران، به معنای سعی در تسلط یافتن بر آنهاست [۲۵]. هگل یادآور می‌شود که کلیه مناسبات شخصی را می‌توان بدین‌سان به رابطه اساسی خواجه و بنده^۲ و چیرگی و تسلیم تحویل کرد. هر کس باید بکوشد ابراز وجود کند و خود را نشان دهد و آن کس که فاقد سرشت و شهامت و توان عمومی برای حفظ استقلال خویش است، باید به مرحله بندگی تنزل یابد. این نظریه دل‌انگیز درباره مناسبات شخصی البته در نظریه هگل راجع به مناسبات بین‌الملل نیز هم‌تایی دارد. ملتها باید در صحنه تاریخ ابراز وجود کنند و برای چیرگی بر جهان، مکلف به تلاشند.

همه این نتایج دامنه‌دار که از اعتقاد به اصالت تاریخ سرچشمه می‌گیرند و در فصل بعد از زاویه‌ای دیگر با آنها برخورد خواهد شد، در طول بیش از بیست قرن در نظریه اصالت ماهیت ارسطو به حالت «نهفته و تکامل نیافته» غنوده بودند. مذهب ارسطویی بیش از آنکه حتی بیشتر ستایشگرانش آگاه باشند، بارور و نویدبخش بوده است.

۲

گذشته از کاهلی و آشفته‌فکری، بزرگترین خطر برای فلسفه ما شیوه تفکر مدرسی است... که با آنچه مبهم است چنان معامله می‌کند که گویی دقیق و روشن است.

ف.پ. رمزی^۳

در اینجا می‌توانستیم بی‌درنگ به تحلیل فلسفه اصالت تاریخ هگل پردازیم یا، دست کم، مجملی را که در قسمت ۳ این فصل درباره تحولات از زمان ارسطو تا دوران هگل نگاشته‌ایم و نیز در باب بالا گرفتن کار

1. self-assertion

۲. master and slave یا به تعبیر شادروان حمید عنایت «خداایگان و بنده».

(مترجم)

3. F. P. Ramsey

مسیحیت، بیاوریم. اما پیش از آن می‌خواهم گریزی از موضوع بزنم و دربارهٔ مسأله‌ای تخصصی‌تر - یعنی روش مبتنی بر اصالت ماهیت ارسطو در تعاریف - بحث کنم.

مسأله تعاریف و «معنای الفاظ» مستقیماً به اصالت تاریخ مربوط نیست، ولی سرچشمه ناخشنودی خلط و اشتباه و بویژه قسم خاصی لفاظی بوده است که از هنگامی که در ذهن هگل با مذهب اصالت تاریخ درآمیخت، باعث آن بیماری فکری زهرآگین روزگار ما شد که من آن را فلسفه غیگویانه^۱ نام نهاده‌ام. این مسأله مهمترین منشأ تأثیر ارسطو در افکار و عقول بوده و بدبختانه هنوز به قوت خود باقی است و از شیوه تفکر میان‌تهی مدرسی (اسکولاستیسم)^۲ نشأت می‌گیرد که همیشه در بند الفاظ بوده و نه تنها بر قرون وسطا بلکه بر فلسفه معاصر نیز سایه افکنده است. حتی چنانکه خواهیم دید، فلسفه‌ای به تازگی فلسفه ویتگنشتاین^[۲۶] دچار تأثیر آن است. به گمان من، رشد و تحول اندیشه را از روزگار ارسطو تا کنون می‌توان در این گفته خلاصه کرد که هر رشته‌ای تا هنگامی که روش ارسطویی تعریف را بکار برده در حالت لفاظی پوچ و عقیم مدرسی توقف کرده است و علوم مختلف تنها تا جایی توانسته‌اند پیشرفت کنند که موفق شده‌اند از شر این روش مبتنی بر اصالت ماهیت خلاص شوند. (به این سبب است که هنوز مقدار زیادی از «علوم اجتماعی» ما متعلق به قرون وسطاست.) بحث دربارهٔ این روش باید اندکی به شیوه انتزاعی صورت بگیرد، زیرا مسأله یکسره به دست افلاطون و ارسطو مغشوش شده است و تأثیر این دو تن چنان پیشداوریهای عمیقی بوجود آورده که امید زدودن اینگونه تعصبات بسیار ضعیف بنظر می‌رسد. با این حال، شاید تحلیل منشأ اینهمه خلط و آشفته فکری و لفاظی بیفایده نباشد.

1. oracular philosophy

۲. scholasticism غرض روش فلسفی و شیوه تفکر حکمای غربی از سده نهم تا ظهور فلسفه دکارت در قرن هفدهم میلادی است که بر اصول دین و تعالیم مدرسین عیسوی و مبادی حکمت ارسطو مبتنی بود و به جای تحقیق سودمند در علم و فلسفه، بیشتر به مباحث خشک و بی‌حاصل لفظی می‌پرداخت. (مترجم)

ارسطو به پیروی از افلاطون، بین شناخت یا معرفت^۱ و گمان یا ظن^۲ فرق می‌گذارد [۲۷]. به موجب رأی ارسطو، شناخت یا علم^۳ می‌تواند بر دو گونه باشد: برهانی یا شهودی. معرفت برهانی^۴ در عین حال معرفت به «علتها»ست و عبارت است از قضایا یا اخباری که می‌توان آنها را به برهان ثابت کرد - یعنی نتایج - به اضافه براهین قیاسی^۵ آنها (که «علت» را در «حد اوسط»^۶ عیان می‌کنند). معرفت شهودی^۷ عبارت است از دریافت «صورت بخش ناپذیر»^۸ یا ماهیت یا طبیعت ذاتی شیء (چنانچه [شیء] «بلاواسطه»^۹ باشد، یعنی «علت» آن عین طبیعت ذاتیش باشد). معرفت شهودی سرچشمه‌ای است که هر علم از آن نشأت می‌گیرد، زیرا در آن، مبادی یا مقدمات یقینی^{۱۰} اصلی هر برهان دریافت می‌شود.

بدون شك حق با ارسطو بود که تأکید می‌کرد نباید سعی در اثبات همه شناخته‌های خود از طریق برهان داشته باشیم. هر برهان باید از مبادی یا مقدماتی^{۱۱} ابتدا کند. از این رو، برهان - یعنی استنتاج از مقدمات - به خودی خود هرگز نمی‌تواند صدق نتیجه را تعیین کند، بلکه فقط نشان می‌دهد که نتیجه باید صادق باشد مشروط بر آنکه مقدمات صادق باشند. اگر می‌خواستیم مقدمات نیز به نوبه خویش به اثبات برسند، مسأله صدق فقط يك گام به عقب، به يك سلسله مقدمات جدید رانده می‌شد و همین‌طور تا بینهایت ادامه پیدا می‌کرد. برای اینکه به قول منطقیان از اینگونه تسلسل تا بینهایت^{۱۲} اجتناب شود، ارسطو گفت باید فرض کنیم مقدماتی هستند که بدون شك و بی‌یقین صادقند و به اثبات نیاز ندارند و این مقدمات

- | | | |
|----------------------------|-------------------------------|---------------------|
| 1. knowledge | 2. opinion | 3. science |
| 4. demonstrative knowledge | 5. syllogistic demonstrations | |
| 6. middle term | 7. intuitive knowledge | 8. indivisible form |
| 9. «immediates» | | |

۱۰. basic premises. (معنای تحت‌اللفظ: مقدمات اساسی) یا یقینیات. در منطق، یقینیات برش‌گونه است: اولیات و مشاهدات و مجربات و حدسیات و متواترات و فطریات. به عقیده منطقیان اسلامی نیز مقدمات یا مبادی برهان منحصر است به یقینیات یا قضایای یقینی که ذکر اقسام شگانه آن گذشت. (مترجم)

- | | |
|--------------|----------------------|
| 11. premises | 12. infinite regress |
|--------------|----------------------|

را او «مبادی یقینی» نام داد. اگر روشهایی را که بدان وسیله نتایج از مبادی یقینی استنتاج می‌شود مسلم بگیریم، می‌توانیم بگوییم که، به موجب رأی ارسطو، تمام معرفت علمی در مبادی مذکور مندرج است و معرفت علمی یکسره از آن ما خواهد بود مشروط بر آنکه فهرستی دایرة المعارف گونه از کلیه یقینات بدست آوریم. ولی چگونه می‌توان این مبادی یقینی را بدست آورد؟ ارسطو نیز مانند افلاطون معتقد بود که ما نهایتاً معرفت را از طریق دریافت شهودی ماهیات اشیاء کسب می‌کنیم. او می‌نویسد [۲۸]: «تنها راهی که می‌توانیم به چیزی معرفت حاصل کنیم، شناخت ماهیت آن است» و «معرفت به شیء، معرفت به ماهیت آن است». به عقیده وی، «مقدمه یقینی» چیزی نیست مگر قضیه‌ای در وصف ماهیت شیء. چنین قضیه یا خبری عیناً همان چیزی است که ارسطو آن را تعریف^۱ نام می‌دهد [۲۹]. پس همه «مبادی یقینی برهان» عبادت از تعادیف است. تعریف به چه شکل است؟ نمونه تعریف، این جمله است: «توله بچه سگ است». موضوع این جمله، یعنی لفظ «توله»، معرف^۲ و «بچه سگ»، معرف^۳ خوانده می‌شود. معمولاً، معرف طولانی‌تر و پیچیده‌تر از معرف و گاهی بسیار طولانی‌تر و پیچیده‌تر از آن است. ارسطو معرف را نام ماهیت شیء و معرف را وصف آن می‌شمارد [۳۰] و تأکید می‌کند که معرف باید وصفی جامع و مانع از ماهیت یا ذاتیات شیء مورد بحث باشد. بنابراین، قضیه‌ای مانند «توله چهار پا دارد» با اینکه صادق است، تعریف رضایت‌بخشی نیست، زیرا آنچه را ممکن است ماهیت «تولگی» خوانده

۱. در منطق قدیم، تعریف اقسام مختلف دارد: حد یا تعریف به حد یا تحدید، رسم یا تعریف به رسم یا ترسیم و هر یک از این دو قسم یا تمام است یا ناقص. بعضی منطقیان تعریف به نظایر و امثال (مثال) و شرح الاسم (تعریف لغوی) و خاصه مرکبه را نیز به اقسام بالا می‌افزایند. شرح این اقسام در کتب منطق آمده است و برای آگاهی از جزئیات باید به آن کتابها مراجعه کرد. در این ترجمه همه جا اصطلاح کلی «تعریف» را در برابر واژه انگلیسی definition بکار برده‌ایم، مگر آنکه نویسنده غرض خاص خویش را بنحوی دیگر بیان کرده باشد. (مترجم)

2. term to be defined (or defined term)

3. defining formula

شود در خود جمع ندارد بلکه مثلاً^۱ در مورد اسب هم صدق می‌کند. همین‌طور است قضیه «توله قهوه‌ای است»، زیرا گرچه ممکن است درباره بعضی از توله‌ها راست باشد، ولی در مورد همه چنین نیست و چیزی را توصیف می‌کند که صرفاً خاصیتی عرضی یا از عرضیات معرف است نه خاصیت ذاتی آن.

دشواری‌ترین مسأله این است که چگونه می‌توان به تعاریف یا مبادی یقینی دست یافت و از صحت آنها اطمینان پیدا کرد و، به سخن دیگر، مطمئن بود که خطایی روی نداده‌است و اشتباهاً ماهیت دیگری دریافت نشده‌است. آنچه ارسطو در این باره می‌گوید چندان روشن نیست [۳۱]، ولی تقریباً شك نیست که در اینجا نیز او عمدتاً باز از افلاطون پیروی می‌کند. افلاطون معتقد بود که مثالها را ما به یاری قسمی شهود عقلی^۲ خطاناپذیر درمی‌یابیم [۳۲]. به عبارت دیگر، مثالها را با «چشم دل»^۳ می‌نگریم یا ابصار^۴ می‌کنیم. او این جریان را مانند دیدن [بچشم] تصور می‌کرد، منتها صرفاً وابسته به قوه تعقل و با حذف هر عنصری که به حواس ما قائم باشد. نظر ارسطو تا این حد به افراط نمی‌گراید و به اندازه نظر افلاطون از الهام برخوردار نیست ولی سرانجام باز به همان جا می‌رسد [۳۳]. گرچه او بر این عقیده‌است که ما تعریف را پس از مشاهدات بسیار حاصل می‌کنیم، اما اذعان دارد که تجربه حسی یا حسیات^۵ بخودی خود ماهیت کلی را در نمی‌یابد و، بنابراین، نمی‌تواند تعیین‌کننده کامل تعریف باشد. سرانجام آنچه او به عنوان اصل موضوع مسلم فرض می‌کند این است که ما دارای قسمی شهود عقلی یعنی قوه‌ای ذهنی یا عقلی هستیم که اجازه می‌دهد بی آنکه بخطا برویم ماهیات اشیاء را دریابیم و بشناسیم. فرض دیگر او این است که حال که ما به ماهیات به نحو شهودی معرفت حاصل می‌کنیم، لاجرم باید قادر به توصیف و، بنابراین، تعریفشان نیز باشیم. (استدلال او در هواداری از این نظریه در کتاب آنالوطیکای دوم به طرز شگفت‌آوری

1. intellectual intuition

۲. mental eye. به پیروی از پیشینیان خودمان که دل را سریر معرفت می‌دانستند، «چشم دل» تعبیر کردیم. (مترجم)

3. visualize

4. seeing

5. sense-experience

ضعیف و صرفاً عبارت از یادآوری این نکته است که معرفت ما به مبادی یقینی ممکن نیست معرفت برهانی باشد، زیرا اگر چنین بود، این امر به تسلسل می انجامید حال آنکه مبادی مذکور باید دست کم به قدر نتایج مبتنی بر آنها، صادق و یقینی باشد. به نوشته او: «ممکن نیست نسبت به مبادی اولیه^۱ [یا اولیات]، معرفت برهانی وجود داشته باشد؛ و چون هیچ چیز جز شهود عقلی نمی تواند صادقتر از معرفت برهانی باشد، بنابراین شهود عقلی است که به دریافت مبادی یقینی کامیاب می شود.» در کتاب نفس و در بخش الاهیات ما بعدالطبیعه، به استدلال مایه ورتسری برمی خوریم. در آنجا، نظریه ای درباره شهود عقلی آمده است دایر بر اینکه شهود عقلی با متعلق خود، یعنی ماهیت، در تماس^۲ می آید و حتی با آن وحدت پیدا می کند: «معرفت بالفعل با متعلق خویش یکی است.»^۳

خلاصه این تحلیل کوتاه اینکه، به اعتقاد من، اگر بخواهیم وصفی منصفانه درباره کمال مطلوب ارسطو از معرفت کامل و تام بدست دهیم باید بگوییم که او هدف نهایی هر گونه پژوهش را گردآوردن دایره المعارفی حاوی تعاریف شهودی کلیه ماهیات می دانست - یعنی نام به اضافه معرف هر ماهیت - و پیشرفت معرفت را در فراهم کردن تدریجی چنین دایره المعارفی می دید - یعنی افزودن بر آن و پر کردن جایهای خالی و استنتاج قیاسی «منظومه کامل امور واقع» از این دایره المعارف که مقوم معرفت برهانی باشد.

تصور نمی کنم شکی وجود داشته باشد که این عقاید مبتنی بر اصالت ماهیت، منتهای تضاد را با روشهای علم امروز دارند. (منظورم علوم تجربی است نه ریاضیات محض). اولاً، گرچه در علوم از هیچ کوششی برای یافتن حقیقت فروگذار نمی کنیم، ولی از این امر واقع نیز آگاهیم که هرگز نمی توانیم از دست پیدا کردن به حقیقت یقین حاصل کنیم. از سرخوردگیهای فراوان گذشته پند گرفته ایم که هرگز نباید متوقع قطعیت

1. primary premises

2. contact

۳. یا بین آنها رابطه اینهمانی یا هویت برقرار است (اتحاد عالم و معلوم). (مترجم)

باشیم. همچنین آموخته‌ایم که بطلان نظریه‌های علمی ما نباید موجب یأسمان شود، زیرا در بیشتر موارد می‌توانیم با اطمینان بسیار تعیین کنیم که کدام نظریه از دیگری بهتر است. بنابراین، می‌توانیم بدانیم که در حال پیشرفتیم، و دانستن این نکته برای بیشتر ما، بر باد رفتن پندار دستیابی به قطعیت و یقین را جبران می‌کند. به سخن دیگر، می‌دانیم که نظریه‌های علمی ما همیشه باید فرضیه تلقی شوند، اما در بسیاری موارد مهم می‌توانیم پی ببریم که آیا فرضیه جدید بر فرضیه قدیم برتر است یا نیست. این بدان سبب است که اگر دو فرضیه با هم تفاوت داشته باشند، ناگزیر به پیش‌بینیهای متفاوت خواهند انجامید و این پیش‌بینیها را اغلب می‌توان از راه آزمایش به‌آزمون گذارد. بر پایه چنین آزمایشهای حساس گاه می‌توانیم بفهمیم که نظریه جدید به نتایج خرسندکننده منتهی می‌شود حال آنکه نظریه قدیم فرو می‌ماند. پس ممکن است چنین بگوییم که در راهی که در طلب حقیقت پیموده‌ایم، پیشرفت علمی را جانشین یقین علمی کرده‌ایم. مؤید این نظر در باره روش علمی، سیر تحولی علم است، زیرا علم، برخلاف تصور ارسطو، با فراهم آمدن تدریجی اطلاعات دایرةالمعارف گونه در باره ماهیات به‌نشو و نما نمی‌رسد، بلکه از راهی به مراتب انقلابیتر رشد می‌کند و به یاری اندیشه‌های جسورانه و با آمدن نظریه‌های تازه و بسیار غریب (از قبیل این نظریه که زمین مسطح نیست و «فضای متریک»^۱ مسطح نیست) و با برافستادن نظریه‌های قدیم، به پیشرفت نائل می‌گردد.

این نظر در باره روش علمی بدان معناست [۲۴] که در علم، شناخت یا معرفت به مفهومی که افلاطون و ارسطو در نظر داشتند و به مفهومی که مستلزم قطعیت باشد، وجود ندارد. ما در علم هرگز دلیل کافی در دست نداریم که معتقد شویم به حقیقت دست‌یافته‌ایم. آنچه معمولاً «شناخت یا معرفت علمی» نام می‌گیرد، قاعدتاً معرفت به آن مفهوم نیست؛ اطلاعاتی است درباره فرضیه‌های مختلف رقیب و اینکه هر يك از بوته آزمون چگونه بیرون آمده‌است؛ یا، به اصطلاح افلاطون و ارسطو،

1. «metrical space»

اطلاعاتی است راجع به جدیدترین گمان علمی که از همه بهتر آزمون را گذرانده است. نظر مورد بحث همچنین بدان معناست که در علم (البته به استثنای ریاضیات محض و منطق) از برهان خبری نیست. فقط علوم تجربی است که درباره جهانی که در آن زندگی می‌کنیم اطلاعاتی به ما می‌دهد. اگر «برهان» به معنای استدلالی باشد که تا ابد حقیقت نظریه‌ای را مسجل می‌کند، در علوم، برهان وجود ندارد. (آنچه وجود دارد بطلان نظریه‌های علمی است.) ریاضیات محض و منطق نیز که برهان می‌پذیرند، به ما اطلاعاتی درباره جهان نمی‌دهند بلکه فقط وسایلی برای توصیف جهان درست می‌کنند. از این رو، (چنانکه جای دیگر هم یادآور شده‌ام [۲۵]): «قضایای علمی تا جایی که به جهان [حس و] تجربه راجع می‌شوند، باید قابل رد و ابطال باشند؛ و هر جا قابل رد و ابطال نباشند، به جهان [حس و] تجربه راجع نمی‌شوند.» اما گرچه برهان هیچ نقشی در علوم تجربی ایفا نمی‌کند، استدلال هنوز در آن علوم سهمی دارد [۲۶] و این سهم لااقل به قدر مشاهده و آزمایش از اهمیت برخوردار است.

به همین وجه، نقش تعاریف نیز، بویژه در علوم، با آنچه ارسطو در نظر داشت بسیار تفاوت می‌کند. ارسطو بر این باور بود که در تعریف نخست به ماهیت اشاره می‌کنیم - احیاناً با بردن نام آن - و سپس به یاری معرف به شرح و وصف آن می‌پردازیم، چنانکه، فی‌المثل، در یک جمله عادی مانند «این توله قهوه‌ای است»، اول به چیزی معین اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «این توله» و بعد آن را «قهوه‌ای» توصیف می‌کنیم. او همچنین بر این نظر بود که با این نحو توصیف و تشریح ماهیتی که معرف بدان اشاره دارد، معنای لفظ را نیز معین می‌کنیم یا توضیح می‌دهیم [۲۷]. بنا بر این، تعریف ممکن است در آن واحد به دو پرسش بسیار مرتبط با یکدیگر پاسخ دهد؛ یک پرسش این است که «این چیست؟» - مثلاً، «توله چیست؟» - و با این پرسش، سؤال می‌شود که ماهیتی که لفظ معرف به دلالت مطابقه، دال بر آن است، چیست. پرسش دیگر آن است که «معنای

۱. یا به قول منطقیان «ما هو؟» در اینجا سؤال از حقیقت و ماهیت شیء می‌شود و «ما»، باصطلاح، «مای حقیقیه» است. (مترجم)

این چیست؟» - مثلاً، «معنای 'توله' چیست؟» - و با این پرسش، از معنای لفظ سؤال می‌شود (یعنی لفظی که بر ماهیت دلالت می‌کند). در بحث فعلی، لازم نیست این دو سؤال را از یکدیگر تفکیک کنیم؛ مهم این است که ببینیم چه چیز بین آنها مشترک است، و می‌خواهم توجه خواننده را بویژه به این امر واقع جلب کنم که هر دو سؤال، با لفظی که در تعریف در سمت راست قرار می‌گیرد طرح می‌شوند و با معرف که در سمت چپ می‌آید پاسخ دریافت می‌کنند.^۱ این امر واقع، خصلت عقیده‌ای است که بر اصالت ماهیت بنا شده‌باشد و روش علمی تعریف از بیخ و بن با این نظر اختلاف دارد.

می‌توانیم چنین بگوییم که تعبیر مبتنی بر اصالت ماهیت، تعریف را «به‌طور عادی» یعنی از «است به‌چپ می‌خواند در حالی که تعریف آن‌گونه که معمولاً در علوم امروزی بکار می‌رود، باید داد و دونه یعنی از چپ به‌است خوانده‌شود، زیرا از معرف شروع می‌کند و سپس خواستار برچسبی اختصاری برای آن می‌گردد. بنابراین، نظر علمی نسبت به تعریفی مانند «توله بچه سگ است» عبارت از این خواهد بود که جمله مذکور پاسخی است به این سؤال که «بچه سگ را باید به‌چه نام بخوانیم؟»، و نه به این پرسش که «توله چیست؟» (پرسشهایی مانند «حیات چیست؟» یا «گرانش چیست؟» هیچ نقشی در علوم ایفا نمی‌کنند). کاربرد علمی تعریف به این خصلت ممتاز می‌شود که برخورد آن «از چپ به‌راست» است و می‌توان آن را تعبیر مبتنی بر اصالت تسمیه نامید، به تفکیک از تعبیر ارسطویی که پایه آن بر اصالت

۱. در اینجا سؤال از معنای لفظ می‌شود و «ما»، «مای شارحه» است. خوانندگان توجه دارند که در این بند پوپر می‌کوشد بین تعریف به‌حد و شرح‌الاسم یا حد اسمی فرق بگذارد. (مترجم)

۲. در اصل به‌عکس این است. اما چون انگلیسی از چپ به‌راست نوشته می‌شود و فارسی از راست به‌چپ، بنابراین در ترجمه می‌بایست جای این دو معکوس شود. غرض پوپر این است که در جمله «توله بچه سگ است»، پرسشها (یعنی «توله چیست؟» و «توله به‌چه معناست؟») با لفظ «توله» که موضوع قضیه است و سمت راست قرار دارد مطرح می‌شوند و با الفاظ «بچه سگ» که محمول است و سمت چپ می‌آید پاسخ دریافت می‌کنند. (مترجم)

ماهیت استوار است [۲۸]۱. در علوم امروزی، فقط تعریف‌های مبتنی بر اصالت تسمیه [یا تعریف به اسم] یافت می‌شود [۲۹]، یعنی نمادهای اختصاری یا برچسب‌هایی برای کوتاه‌گویی. از اینجا فوراً می‌توان پی برد که در علم، تعریف سهم چندان مهمی ندارد، چه نمادهای اختصاری را همیشه می‌توان با عبارات طولانی‌تر، یعنی معرف، عوض کرد که نمادها به جای آن نشسته‌اند. اما در بعضی موارد، این کار زبان علمی ما را بسیار سنگین و کند خواهد کرد و موجب اتلاف وقت و ضایع شدن کاغذ خواهد گشت. ولی ذره‌ای از اطلاعات ما دربارهٔ امور واقع از دست نخواهد رفت. حتی اگر تمام تعاریف را حذف کنیم، «معرفت علمی» ما به معنای صحیح کلمه کاملاً دست‌نخورده باقی خواهد ماند. تنها زبان ما از این کار تأثیر خواهد پذیرفت، آن هم نه بدان سبب که فاقد دقت خواهد شد، بلکه به این علت که ایجاز و اختصار را از دست خواهد داد. [۴۰]. (البته این نباید بدان معنا تلقی شود که در علوم به خاطر ایجاز و اختصار، ممکن نیست نیاز عملی فوری به تعاریف پیدا شود.) بزحمت ممکن است تضادی وجود داشته باشد بزرگتر از تضاد بین این نظر دربارهٔ نقش تعاریف و نظر ارسطو در این باب. تعریف ارسطویی مبتنی بر اصالت ماهیت [یا تعریف به ذاتیات]، مبدأ استنتاج تمام شناخته‌های ماست و، بنابراین، همهٔ معرفت ما را در بر می‌گیرد و فقط به این کار می‌آید که قولی مفصل را به جای قولی موجز بنشانند. در مقابل، تعریف علمی مبتنی بر اصالت تسمیه [یا تعریف

۱. از آنچه نویسنده تا کنون گفته است و با توضیحاتی که ما در حاشیه داده‌ایم، پیداست که مراد وی از «تعریف مبتنی بر اصالت ماهیت» (essentialist definition) همانا حد یا تعریف به حد است که، به نوشتهٔ ابن‌سینا، «قولی است که بر ماهیت شیء دلالت می‌کند» و بر ذاتیات آن اشمال دارد. از این رو، اینگونه تعریف را تعریف به ذاتیات نیز می‌توان نامید (خواه شامل تمام ذاتیات باشد و خواه شامل بعضی). در مقابل، «تعریف مبتنی بر اصالت تسمیه» (nominalist definition) همان شرح‌الاسم است و «در جواب مای شارحه واقع می‌شود» و «عبارت است از قولی که اسم مجملی را به‌طور تفصیل شرح و تفسیر می‌کند.» (دهریرد، تألیف شادروان محمود شهابی خراسانی، ص ۱۲۶، ۱۳۷). اینگونه تعریف را تعریف به اسم نیز می‌توان نامید (تا بما «حد اسمی» که مسألهٔ وجود معرف نیز در آن مطرح است مشتبه نشود). (مترجم)

به اسم] به هیچ رو حاوی هیچ معرفتی نیست و حتی هیچ «گمانی» در بر ندارد و تنها کاری که می‌کند، کوتاه‌گویی و فراهم کردن برچسبهای اختصاری جدیدی است که بدلتخواه انتخاب شده‌باشد.

این برچسبها در عمل بغایت سودمندند. برای توجه به این نکته، تنها کافی است در نظر بگیریم که چه مشکلات عظیمی پدید می‌آید اگر یک باکتری‌شناس هرگاه می‌خواست سخن از تیره معینی از باکتریها بگوید، مجبور بود وصف کامل آن را تکرار کند (از جمله روش رنگ کردن آن و مطالب دیگری که باکتری مورد نظر را از انواع مشابه آن ممتاز می‌کند). همچنین ممکن است به یاری همین گونه ملاحظات درک کنیم که چرا این امر - حتی از سوی دانشمندان - غالباً فراموش شده است که تعریف علمی باید، چنانکه پیش از این توضیح دادیم، «از چپ به راست» خوانده شود. این بدان سبب است که بیشتر مردم هنگامی که اول به خواندن یکی از علوم، مثلاً باکتری‌شناسی، می‌پردازند، باید سعی کنند معانی اصطلاحات فنی جدیدی را که با آن سر و کار دارند دریابند و بدین نحو در واقع هر تعریف را «از راست به چپ» یاد می‌گیرند و چنانکه گویی با تعریفی مبتنی بر اصالت ماهیت [یا تعریف به ذاتیات] روبرو هستند، سخنی دراز را به جای سخنی کوتاه می‌نشانند. ولسی این امر، از لحاظ روانی، تصادفی پیش نیست و یک معلم یا نویسنده کتاب درسی ممکن است شیوه‌ای بسیار متفاوت پیش بگیرد و هر اصطلاح فنی را تنها پس از آنکه نیازی به آن پیدا شد، وارد بحث کند [۴۱].

تا اینجا کوشیده‌ام نشان دهم که کاربرد علمی یا مبتنی بر اصالت تسمیه تعاریف [یعنی تعریف به اسم] یکسره با روش ارسطویی تحدید و تعریف بر پایه اصالت ماهیت [یا تعریف به ذاتیات] فرق دارد. اما گذشته از این، می‌توان نشان داد که نظر [تحدیدی یا] مبتنی بر اصالت ماهیت در زمینه تعاریف، در نفس خویش نیز غیرقابل دفاع است. برای پرهیز از تطویل کلام در گریزی که زده‌ام، فقط به انتقاد از دو نظریه مبتنی بر اصالت ماهیت اکتفا خواهم کرد [۴۲]. این دو نظریه از این جهت از اهمیت برخوردارند که هنوز برخی از مکتبهای ذی نفوذ امروزی بر شالوده آنها استوارند. نخست نظریه باطنی شهود عقلی است و سپس آموزه بسیار

همه‌پسندی که می‌گوید اگر بخواهیم مباحثاتمان دقیق باشد، «باید الفاظی را که بکار می‌بریم تعریف کنیم».

ارسطو نیز مانند افلاطون قائل به این بود که در ما قوه‌ای است، یعنی همان شهود عقلی، که بدان وسیله می‌توانیم ماهیات را به چشم دل ببینیم یا ابصار کنیم و پی ببریم که کدام تعریف، درست است. بسیاری از اصحاب جدید اصالت ماهیت نیز همین آموزه را تکرار کرده‌اند. فیلسوفان دیگر به پیروی از کانت بر این باورند که ما به هیچ رو دارای چنین قوه‌ای نیستیم. به نظر من، بآسانی می‌توان تصدیق کرد که ما به هر حال چیزی داریم که بتوان آن را «شهود عقلی» توصیف کرد، یا، به عبارت دقیق‌تر، اذعان کرد که برخی از تعلقات^۱ ما ممکن است بدین وصف توصیف شوند. هر که فکر یا معنایی را «بفهمد» یا نظرگاهی را دریابد یا روشی در حساب فی‌المثل عمل ضرب را فهم کند، بدین مفهوم که «مطلب را احساس کند»، می‌توان گفت که آن چیز را به طریق شهودی و مستقیم فهمیده‌است. تعلقات بیشماری از این قسم وجود دارد. ولی با فشاری من در این است که اینگونه تعلقات با وجود اهمیتی که از جهت کوششهای علمی ما دارند، هرگز نمی‌توانند صدق هیچ اندیشه یا نظریه‌ای را مسجل سازند، هر قدر هم کسی بطور شهودی احساس کند که آن اندیشه یا نظریه حتماً باید صادق باشد یا اصولاً^۲ «بدیهی» است [۴۲]. این قسم درک مستقیم یا شهودی حتی جای استدلال را نمی‌گیرد هر چند ممکن است ما را به یافتن استدلال تشویق کند. این بدان سبب است که کسی دیگر امکان دارد درک شهودی مستقیمی به همان حدت و شدت برایش دست دهد دایر بر اینکه همان نظریه کاذب است. راه علم پر از نظریه‌های متروکی است که روزگاری بدیهی انگاشته می‌شد. فی‌المثل، فرانسیس بیکن کسانی را که منکر حقیقت بدیهی گردش آفتاب و ستارگان به گرد زمین بودند تمسخر می‌کرد زیرا، به نظر وی، آشکار بود که زمین ساکن است. شهود، در زندگی يك دانشمند نیز مانند يك شاعر، بیگمان سهمی بزرگ داراست؛ ولی همانگونه که مرد علم را به کشفیاتش راهنمون می‌گردد، ممکن است او را به شکست بکشاند، و به هر حال همیشه

برای او امری خصوصی است. علم از او نمی‌پرسد چگونه به نظریاتش دست یافته‌است، فقط به استدلال‌هایی علاقه دارد که هر کس بتواند آنها را به آزمون بگذارد. ریاضیدان بزرگ گاوس^۱ یکبار فریاد برآورد: «نتیجه را بدست آورده‌ام ولی هنوز نمی‌دانم چگونه باید آن را بدست بیاورم»، و این، وصف گویای همین وضع مورد بحث است. همه آنچه گفتیم در مورد نظریه ارسطو راجع به شهود عقلی ماهیات نیز صادق است [۴۴] که به وسیله هگل و در عصر خودمان به دست هوسرل و مریدان متعدّدش ترویج شده‌است و حکایت از آن می‌کند که «شهود عقلی ماهیات» - یا به قول هوسرل، «پدیدارشناسی محض» - روشی است نه علمی و نه فلسفی. (مسأله شدیداً مورد مناقشه‌ای که می‌پرسد این روش، چنانکه پیروان پدیدارشناسی محض می‌پندارند، از اختراعات جدید است یا صورت دیگری از فلسفه دکارت یا فلسفه هگل، بآسانی قابل حل و فصل است - روش مورد بحث صورت دیگری از مذهب ارسطویی است.)

دومین نظریه‌ای که باید از آن انتقاد شود، پیوندهایی حتی محکمتر از این با نظریات امروزی دارد و بخصوص با مسأله لفاظی مرتبط است. از روزگار ارسطو، آگاهی به این امر گسترش پیدا کرده‌است که کسی نمی‌تواند تمام قضایا را ثابت کند و کوشش در این زمینه محکوم به شکست است زیرا به تسلسل برهانها تا بینهایت خواهد انجامید. ولی نه ارسطو متوجه بود [۴۵] و نه ظاهراً عده کثیری از نویسندگان و محققان امروزی توجه دارند که هرگونه کوشش مشابه برای تعریف همه الفاظ نیز لاجرم به همان نحو باید به تسلسل تعاریف تا بینهایت بینجامد. قطعه زیر از کتاب افلاطون، امروز، نوشته کراسمن، نمونه نظریاتی است که بسیاری از فیلسوفان نامبردار معاصر، از جمله فی‌المثل ویتگنشتاین، به‌طور ضمنی بدان قائلند [۴۶]:

...اگر معنای واژه‌هایی را که بکار می‌بریم بدقت و وضوح ندانیم، نمی‌توانیم درباره هیچ چیز به نحو سودمند بحث کنیم. بیشتر مباحثات بیهوده‌ای که همه ما و قتمان را بر سر آن ضایع

۱. K.F. Gauss (۱۸۵۵-۱۷۷۷). ریاضیدان و دانشمند آلمانی. (مترجم)

می‌کنیم، عمدتاً معلول این واقعیت است که هر کدامان نزد خود معانی مبهمی از الفاظی که بکار می‌بریم در نظر داریم و فرض را بر این قرار می‌دهیم که مخالفانمان نیز آن واژه‌ها را به همان معنایی بکار می‌برند. اگر از اول الفاظ را تعریف کنیم، بحث‌هایمان به مراتب سودمندتر خواهد بود. همچنین فقط کافی است روزنامه‌ها را بخوانیم تا مشاهده کنیم که تبلیغات (که همتای امروزی صناعت خطابه است) برای اینکه توفیق پیدا کند بیشتر وابسته به خلط معنای الفاظ است. اگر سیاستمداران به‌موجب قانون اجبار پیدا می‌کردند تا هر لفظی را که می‌خواستند بکار ببرند، تعریف کنند، تا حد زیادی از چشم همگان می‌افتادند و سخنرانیهایشان کم‌تأثیرتر می‌شد و معلوم می‌شد بسیاری از اختلافاتشان صرفاً لفظی است.

این قطعه نمودار خصلت یکی از پیشداوری‌هایی است که از ارسطو به‌ما رسیده و حاکی از آن است که زبان را می‌توان با کاربرد تعاریف، دقیق‌تر و روش‌تر کرد. حال ببینیم آیا این کار بواقع شدنی است یا نه. نخست، بوضوح می‌توان دید که اگر «سیاستمداران» نیز مانند هر کس دیگر «به‌موجب قانون اجبار پیدا می‌کردند تا هر لفظی را که می‌خواستند بکار ببرند تعریف کنند»، سخنرانیهایشان نه تنها کوتاه‌تر نمی‌شد، بلکه بینهایت بدرازا می‌کشید. همان طور که برهان یا استخراج منطقی^۱ عاجز از مسجل کردن صدق يك قضیه یا خبر است [۴۷]، تعریف نیز ناتوان از تسجیل معنای لفظ است و در هر دو صورت، مشکل فقط به‌عقب حواله می‌شود. استخراج، مشکل صدق را به‌مقدمات [قیاس] و تعریف، مشکل معنا را به‌الفاظ معبر تعریف (یعنی به‌الفاظی که معرف از آنها تشکیل می‌شود) حواله می‌کند. به‌بسیاری دلایل [۴۸]، الفاظ معبر تعریف نیز احتمالاً به‌همان عدم وضوح و گیج‌کنندگی الفاظی خواهند بود که از آنها آغاز کرده‌ایم و، به‌هر حال، ناگزیر خواهیم بود الفاظ بکاررفته در معرف را

۱. logical derivation. مراد، استخراج نتیجه از مقدمات قیاس است. علت انتخاب واژه «استخراج» به‌جای «استنتاج» در مقابل لفظ derivation، از ملاحظه مطالب یادداشت ۴۷ نویسنده دانسته خواهد شد. (مترجم)

نیز به نوبه خویش تعریف کنیم و این کار پای الفاظ جدیدی را به میان خواهد کشید که باز باید تعریف شوند و به همین ترتیب تا بینهایت. پس دیده می‌شود که مطالبه تعریف همه الفاظ نیز مانند اثبات کلیه قضایا، غیر قابل دفاع است.

در نظر اول، این انتقاد ممکن است دور از انصاف بنماید. ممکن است گفته شود که اگر مردم تعریف مطالبه می‌کنند، منظورشان رفع ابهام از واژه‌هایی از قبیل [۴۹] «دموکراسی» و «آزادی» و «تکلیف» و «دین» و غیره است، و گرچه تعریف تمام الفاظ آشکارا محال است، ولی امکان دارد برخی از الفاظ خطرناکتر را تعریف کرد و کار را به همین جا پایان داد و الفاظ معبر تعریف [یا معرف] را باید به همان صورت پذیرفت، و، به عبارت دیگر، برای احتراز از تسلسل، پس از یکی دو گام بکار خاتمه داد. اما این دفاع، پذیرفتنی نیست. راست است که الفاظ یاد شده بسیار مورد سوء استعمال قرار می‌گیرند. ولی من منکر این هستم که سعی در تعریف آنها بهبودی در امور پدید خواهد آورد. چنین کاری فقط می‌تواند اوضاع را بدتر کند. پس روشن است که اگر سیاستمداران بخواهند «الفاظی را که بکار می‌برند» حتی یکبار تعریف کنند و الفاظ معبر تعریف را تعریف نشده باقی بگذارند، نخواهند توانست سخنرانیهایشان را کوتاهتر کنند. این بدان سبب است که هر تعریف مبتنی بر اصالت ماهیت [یا هر تعریف به ذاتیات] که بخواهد «الفاظی را که بکار می‌بریم» تحدید کند (به تفکیک از تعریف مبتنی بر اصالت تسمیه [یا تعریف به اسم] که صرفاً مصطلحات جدید فنی وارد بحث می‌کند) - به معنای نشانیدن سخنی دراز به جای سخنی کوتاه است چنانکه دیدیم. از این گذشته، سعی در تعریف الفاظ، فقط موجب افزایش ابهام و خلط و آشفتگی خواهد شد، زیرا چون نمی‌توان خواست که تمام الفاظ معبر تعریف نیز به نوبه خویش تعریف شوند، یک سیاستمدار یا فیلسوف زرنک با سانی خواهد توانست درخواست ارائه تعاریف را برآورده سازد. فی‌المثل، اگر از او پرسند منظورت از «دموکراسی» چیست، می‌تواند بگوید «حکومت اراده کلی» یا «حاکمیت روح خلق»، و چون با

این سخن تعریفی ارائه داده و بدین سان در ارزیابی با بالاترین شاخص و ملاک دقت، موفق بیرون آمده است، هیچ کس جرأت انتقاد از او را به خود راه نخواهد داد. وانگهی، چگونه می توان از او انتقاد کرد هنگامی که می بینیم تقاضا برای اینکه «حکومت» یا «خلق» یا «اراده» یا «روح» نیز به نوبه خویش تعریف شود، ما را به تسلسل خواهد کشانید و، بنابراین، همه در طرح چنین درخواستی مرددند؟ ولی حتی اگر با وجود این ملاحظات کسی چنین چیزی مطالبه کند، باز این تقاضا هم به همان آسانی قابل اجابت است. از سوی دیگر، نزاع در باره این مسأله که آیا تعریف ارائه شده درست یا راست بوده است یا نه، فقط می تواند به مناقشات میان تهی درباره الفاظ منجر گردد.

پس عقیده به تعاریف مبتنی بر اصالت ماهیت [یا تعریف به ذاتیات] باطل است حتی اگر مانند ارسطو سعی در مسجل ساختن «مبادی» معرفت خود نداشته باشیم و تنها به این خواست ظاهر آ کوچک بسنده کنیم که «معنای الفاظی را که بکار می بریم تعریف کنیم».

ولی خواست اینکه روشن و بدون ابهام سخن بگوییم بیگمان بسیار مهم است و باید برآورده شود. آیا نظر مبتنی بر اصالت تسمیه می تواند این خواست را برآورد؟ و آیا اصالت تسمیه می تواند از تسلسل به بینهایت برکنار بماند؟

بلی، می تواند. اصالت تسمیه هیچ مشکلی ندارد که نظیر مسأله تسلسل باشد. چنانکه دیدیم، علم تعاریف را برای این بکار نمی برد که معنای مصطلحات خود را معین کند، بلکه فقط می خواهد برچسبهای اختصاری و بآسانی قابل استفاده در دسترس داشته باشد و قائم به تعاریف هم نیست، چنانکه می توان بدون از دست رفتن اطلاعاتی که باید منتقل شود، کلیه تعاریف را حذف کرد. از این سخن چنین لازم می آید که در علم هر لفظی که برآستی مود نیاز است باید لفظی تعریف نشده باشد. حال سؤال این است که در هر يك از علوم چگونه نسبت به معانی مصطلحات آن علم یقین حاصل می شود؟ به این پرسش پاسخهای گوناگون پیشنهاد شده است [۵۰] ولی به گمان من هیچ يك خرسندکننده نیست. وضع ظاهر آ بدین قرار است. مذهب ارسطویی و فلسفه های مرتبط با آن در طی

روزگاران دراز بقدری به‌ما درباره اهمیت شناخت دقیق معنای الفاظی که بکار می‌بریم تلقین کرده‌اند که همه متمایل شده‌ایم این گفته را باور کنیم و هنوز هم به این مرام چسبیده‌ایم با وجود این واقعیت بی‌چون و چرا که فلسفه پس از بیست قرن نگرانی درباره معانی الفاظ، نه تنها مملو از لفاظی بلکه به‌طور هراس‌آوری پر از ابهام و ابهام است در حالی که علمی مانند فیزیک که به جای دلواپسی درباره الفاظ، نگران امور واقع است، به‌دقت عظیم دست یافته‌است. این امر یقیناً حاکی از آن است که زیر تأثیر و نفوذ ارسطو، در اهمیت معانی الفاظ به‌طرز فاحش مبالغه شده‌است، ولی تصور می‌کنم موضوع حتی از این هم فراتر می‌رود. حصر توجه به‌مسئله معانی الفاظ نه تنها نتوانسته دقت و وضوح به‌ارمغان بیاورد، بلکه خود منشأ عمده ابهام و ابهام و خلط و آشفتگی بوده‌است.

در علم، مراقبت می‌کنیم که قضایایی که می‌آوریم هرگز وابسته به معنای الفاظ نباشد. حتی هنگامی که تعریف الفاظ داده شده‌است، هیچ‌گاه بر آن نیستیم که اطلاعی از تعاریف استخراج کنیم یا تعاریف را شالوده استدلال قرار دهیم. به این سبب است که تقریباً هیچ دروسری از ناحیه الفاظ ایجاد نمی‌شود - یعنی بیش از اندازه بر آنها بار نمی‌کنیم و سعی داریم هرچه ممکن است به‌لفظ کمتر اهمیت بدهیم. «معانی» الفاظ را زیاد بجد نمی‌گیریم. همیشه آگاهیم که الفاظی که بکار می‌بریم اندکی مبهم است (زیرا صرفاً با کاربرد عملی، چگونگی استعمال آنها را یاد گرفته‌ایم) و بدقت و وضوح دست می‌یابیم نه با کاستن از نیمسایه ابهام لفظ، بلکه با ماندن در آن نیمسایه و با مراقبت در پرداختن جمله‌ها بنحوی که زیر و بمهای ممکن در معنای الفاظ، اهمیت نداشته‌باشد. از این راه است که از منازعه درباره واژه‌ها می‌پرهیزیم.

نظر کسانی که می‌گویند دقت علم و دقت زبان علمی به‌دقت الفاظ و مصطلحات آن زبان بستگی دارد، یقیناً بسیار دل‌پسند می‌نماید ولی، به اعتقاد من، پیشداوری محض است. دقت هر زبان وابسته به این است که مراقبت شود الفاظ و مصطلحات آن زبان متکفل کشیدن بار دقت نباشد. لفظی مانند «تپه شنی» یا «باد» یقیناً بسیار مبهم است. (يك تل كوچك شن باید به‌چه ارتفاع باشد تا «تپه شنی» خوانده شود؟ هوا باید به‌چه تندی

حرکت کند تا بتوان نام «باد» بر آن گذاشت؟) ولسی برای بسیاری از مقاصدی که زمین‌شناس در نظر دارد، همین الفاظ به حد کافی دقیق است؛ و برای مقاصد دیگر، هنگامی که تمایز بیشتری مورد نیاز باشد، باآسانی می‌تواند بگوید «غرض تپه‌ای است به ارتفاع بین یک تا ۹ متر» یا «بادی به سرعت ۳۰ تا ۶۵ کیلومتر در ساعت». در علوم دقیقتر هم باز وضع به همین منوال است. مثلاً در اندازه‌گیریهای فیزیکی، همیشه مراقبت می‌کنند که دامنه‌ای را که خطا در آن امکان‌پذیر است به حساب بگیرند و دقت، عبارت از این نیست که کسی بکوشد این دامنه را به هیچ برساند یا وانمود کند که چنین دامنه‌ای وجود ندارد، بلکه در شناسایی صریح چنین دامنه‌ای است.

حتی در جایی که لفظی مایه در دسر شده است - فی‌المثل، لفظ «همزمانی»^۱ در فیزیک - این امر به سبب عدم دقت یا ابهام معنای لفظ نبوده بلکه به علت نظریه‌ای شهودی بوده که ما را واداشته است به جای اینکه کمتر از اندازه بر آن لفظ معنا بار کنیم، معانی زیاد یا معنایی بیش از حد دقیق از آن بخواهیم. آینشتاین^۲ در تحلیلی که از «همزمانی» کرد چنین یافت که وقتی فیزیکدانان از رویدادهای همزمان سخن می‌گویند، به فرض کاذبی قائل می‌شوند که اگر علامتهایی^۳ با سرعت بینهایت وجود می‌داشت، کسی نمی‌توانست در آن فرض شک کند. عیب کار این نبود که [فیزیکدانان] بیمعنا سخن می‌گفتند یا معنایی مبهم در نظر داشتند یا لفظ مورد بحث به قدر کافی از دقت بهره نمی‌برد؛ آنچه آینشتاین یافت این بود که حذف یک فرض نظری که تا آن هنگام به سبب پداخت شهودی از دیده پنهان مانده بود، می‌توانست اشکالی را که در علم پیش آمده بود رفع

۱. simultaneity. یا به قول قدما، «معیت». در منطق صوری قدیم، همزمانی یکی از اقسام معیت محسوب می‌شد (رجوع کنید فی‌المثل به مقولات ارسطو، فصل سیزدهم، یا اساس الاقتباس، تألیف خواجه نصیرالدین طوسی، مقالات دوم، فصل نهم). اما چون در فیزیک جدید مترجمان ما واژه «همزمانی» را علی‌الاطلاق برگزیده‌اند و اکنون این ترجمه تداول پیدا کرده است، ما نیز همین قسم تعبیر کردیم. (مترجم)

کند. بنابراین، او نگران صدق نظریه بود نه مسأله معنای لفظ. بسیار نامحتمل است که کسی می‌توانست راه بجایی ببرد اگر صرف‌نظر از مسأله‌ای مشخص در فیزیک، با تحلیل «معنای ذاتی» مفهوم همزمانی می‌خواست شروع به اصلاح آن مفهوم کند یا حتی با تحلیل اینکه فیزیکدانان وقتی از همزمانی سخن می‌گویند «حقیقتاً چه از آن اراده می‌کنند».

تصور می‌کنم پندی که از این مثال می‌توانیم بگیریم این است که نخورده صلوات نفرستیم^۱. همچنین گمان نمی‌کنم دلمشغولی به‌مسائل مربوط به معنای الفاظ و مصطلحات - از قبیل ابهام یا ابهام نهفته در آنها - به‌هیچ وجه با استناد به‌مثال آیشتاین قابل توجیه باشد. اینگونه دلمشغولی بر این فرض پی‌ریزی می‌شود که بسیاری چیزها به‌معنای الفاظی که بکار می‌بریم وابستگی دارند و آنچه با آن عمل می‌کنیم همین معانی لفظی است. چنین طرز تفکر لاجرم به‌لفاظی و قیل و قالهای مدرسی یا اسکولاستیک می‌انجامد. از همین نظرگاه می‌توانیم به‌انتقاد از آموزه‌ای مانند آموزه ویتگنشتاین [۵۱] پردازیم که معتقد است علم در امور واقع تحقیق می‌کند حال آنکه کار فلسفه، روشن ساختن معنای الفاظ و، بدین‌وسیله، پالاییدن زبان و حذف معماهای لغوی است. ویژگی نظریات اهل این مکتب آن است که عقایدشان به‌هیچ زنجیره‌ای از استدلالها منجر نمی‌شود که بتوان آن را بر پایه عقل مورد انتقاد قرارداد. تحلیل‌های موشکافانه مکتب مذکور [۵۲] منحصر آ برای حلقه کوچکی از اهل باطن و دانایان اسرار است و این ظاهراً نشان می‌دهد که هر گونه اشتغال خاطر به‌معنای الفاظ به‌نتیجه‌ای منجر می‌شود که خاص مذهب ارسطویی است، یعنی شیوه تفکر مدرسی و عرفانی.

اکنون به‌اختصار ببینیم این دو نتیجه خاص مذهب ارسطویی چگونه پدید آمدند. ارسطو تأکید داشت که برای حصول معرفت دو روش بنیادی وجود دارد: یکی برهان و دیگری تعریف. نخست پردازیم به

۱. در اصل: «بر آن نباشیم که پیش از رسیدن به‌پل از آن بگذریم».

نظریه راجع به برهان. نمی توان منکر شد که این نظریه به تلاشهای بیشمار انجامیده است برای اثبات بیش از آنچه به برهان قابل اثبات است. فلسفه قرون وسطا آکنده از اینگونه طرز فکر اسکولاستیک یا مدرسی است و همین گرایش در اروپا [به استثنای بریتانیا]^۱ حتی تا زمان کانت مشاهده می شود. انتقاد کانت از هرگونه تلاش برای اثبات وجود خدا، به واکنش رمانتیک فیخته و شلینگ^۲ و هگل منجر شد و تمایلی پدید آمد که نه تنها برهان بلکه هر قسم استدلال عقلی را نیز رها کنند. با ظهور رمانتیکها، نوع تازه ای تفکر جزئی در فلسفه و علوم اجتماعی متداول می شود و با فتوای آن روبرو می شویم که می خواهی بخوای، نمی خواهی نخواه. شوپنهاور^۳ این دوران رمانتیک در فلسفه غیگیویانه را «عصر نادرستی و تقلب» می خواند و در توصیف آن می نویسد [۵۳]: «صفت درستی و راستی، یعنی روح تحقیق به اتفاق خواننده، که آثار جمهور فلاسفه پیشین آکنده به آن است، در اینجا یکسره رخت برمی بندد. هر صفحه گسواه بر آن است که این، باصطلاح، فیلسوفان به هیچ رو در صدد تعلیم نیستند بلکه می خواهند خواننده را شیفته و مسحور کنند.»

نظریه ارسطو در باره تعریف نیز نتیجه ای مشابه بسیار آورد. اول، به مقدار زیادی موشکافی انجامید. ولی بعد فلاسفه کم کم احساس کردند که نمی شود درباره تعاریف وارد محاجه شد. بدین ترتیب، اصالت ماهیت نه تنها لفاظی را تشویق کرد، بلکه به نومییدی و سرخوردگی از حجت و استدلال، یعنی از عقل، انجامید. طرز فکر مدرسی و عرفان و یأس از تعقل، همه نتایج اجتناب ناپذیر مذهب اصالت ماهیت افلاطون و ارسطو است و طغیان آشکار افلاطون در مقابل آزادی به شورش نهان ارسطو در برابر عقل مبدل می گردد.

چنانکه بر پایه گفته خود ارسطو می دانیم، اصالت ماهیت و نظریه تعریف هنگامی که در آغاز مطرح شد، با مخالفت شدید، بویژه از جانب

1. Continent

۲. F.W.J. von Schelling (۱۷۷۵-۱۸۵۴). فیلسوف ایده آلیست آلمانی. (مترجم)

۳. A. Schopenhauer (۱۷۸۸-۱۸۶۰). فیلسوف آلمانی. (مترجم)

یکی از هم‌نشینان دیرین سقراط، یعنی آنتیستنس، روبرو گشت که انتقادانش بسیار معقول بنظر می‌رسد [۵۴]. اما، از بخت بد، این مخالفت به شکست انجامید. در اهمیت پیامدهای این شکست از نظر رشد و تحول فکری و عقلی بشر، شاید هرچه بگوییم کم گفته باشیم. برخی از پیامدهای مذکور در فصل بعد مورد بحث قرار خواهد گرفت، و در اینجا گریزی که برای انتقاد از نظریه افلاطونی و ارسطویی تعاریف زده بودم، پایان می‌رسد.

۳

شاید نیاز به تأکید مجدد نباشد که بحث من درباره ارسطو در غایت اجمال و اختصار بوده‌است و حتی از بحثی که درباره افلاطون کردم نیز به مراتب مجملتر است. غرض عمده از آنچه گفته شد نشان دادن سهمی بود که این دو تن در پدید آوردن مذهب اصالت تاریخ و پیکار با جامعه باز داشته‌اند و همچنین تأثیری که در مشکلات روزگار خود ما گذاشته‌اند - یعنی ظهور فلسفه هگل که پدر اصالت تاریخ و توتالیتاریسم امروزی است. درباره تحولاتی که در فاصله بین ارسطو و هگل روی داد، در اینجا ابداً نمی‌توان بحث کرد. برای اینکه حق مطلب حتی تا اندازه‌ای ادا شود، دست کم مجلد دیگری لازم است. اما در چند صفحه‌ای که هنوز از این فصل باقی است، خواهم کوشید نشان دهم که چگونه این دوره فاصل را می‌توان در چارچوب تعارض میان جامعه باز و جامعه بسته تعبیر و تفسیر کرد.

تعارض نظریات افلاطونی و ارسطویی با روح نسل‌کبیر - یعنی روح پریکلس و سقراط و دموکریتوس - در سراسر قرون و اعصار دیده می‌شود. این روح بیش و کم به همان خلوص نخستین در نهضت کلبیان حفظ شد که، مانند عیسویان صدر مسیحیت، برادری آدمیان را تبلیغ می‌کردند و این اخوت را با اعتقاد یکتاپرستانه خویش به ابوت خدا پیوند می‌دادند. امپراتوری اسکندر و امپراتوری [قیصر] آوگوستوس^۱ تحت تأثیر این

۱. Augustus (به فرانسه آگوست. اغسطس تازی شده این نام است) (۶۳-۶۰)

اندیشه‌ها قرار گرفت که نخست در دوران امپراتوری طلبی آتن در عصر پریکلس شکل گرفته بود و محرك همیشگی آن، تماس بین شرق و غرب بود. بسیار محتمل است که این اندیشه‌ها و شاید حتی نهضت کلیان نیز در ظهور مسیحیت اثر گذاشته باشد.

مسیحیت نیز در آغاز، مانند نهضت کلیان، مخالف ایده آلیسم افلاطونگرای خواص و روشنفکر مآبی «کتابان»^۱ و علما بود («این امور را از دانایان و خردمندان مخفی داشتی و بر کودکان مکشوف ساختی»^۲). برای من شك نیست که دین مسیح از بعضی جهات اعتراضی بود در برابر آنچه ممکن است افلاطونگرایی یهود به معنای وسیع کلمه [۵۵] خوانده شود، یعنی پرستش خدا و کلام الهی در عالم مجردات. قدر مسلم آنکه قبیله پرستی یهود و تابوهای خشک و متصلب و میان تهی آن قوم و انحصارگری عشیره‌ای آن، که فی‌المثل، در نظریه قوم برگزیده - یعنی در تلقی مقام الوهیت به عنوان خدایی قبیله‌ای - نمایان می‌شد، مورد اعتراض مسیحیت بود. اینگونه تکیه بر قوانین قبیله و وحدت قبیله‌ای، بیش از آنکه خصلت جوامع بدوی قبیله‌ای باشد ویژگی کوششهای مذبوحانه‌ای است که برای بازگرداندن و نگاه داشتن صورتهای قدیم زندگی قبیله‌ای انجام بگیرد، و در مورد یهود، ظاهراً در اصل واکنشی بوده‌است در مقابل تأثیر فتح بابل در حیات قبیله‌ای آن قوم. اما در جنب و جوار این جنبش به سوی تصلب بیشتر، به نهضت دیگری برمی‌خوریم که آن هم ظاهراً در همان زمان آغاز شد و اندیشه‌های بشردوستانه‌ای پدید آورد همانند پاسخ

→ ق.م. تا ۱۴ میلادی). جانشین ژول سزار و نخستین امپراتور روم که در عهد او آن کشور به اوج قدرت و آبادانی رسید. (مترجم)

۱. scribes. «در دین و تاریخ یهود، اصلاً هر يك از افراد طبقه‌ای از فضلاء یهود... که نویسندگی می‌دانستند، و بعدها، هر يك از معلمین رسمی شریعت یهود بر اساس کتاب عهد عتیق و احادیث. آثار این کاتبان عنوان «شریعت شفاهی» یافت تا از شریعت مکتوب (تورات) متمایز باشد...» (به نقل از دایرة المعارف فارسی). در کتاب مقدس، گاهی کلمه «فقها» نیز در این مقام بکار رفته‌است. (مترجم)

۲. کلام عیسی مسیح خطاب به خداوند - انجیل لوقا، باب دهم، آیه ۲۱. (مترجم)

نسل کبیر در برابر فروپاشیدگی حیات قبیله‌ای در یونان. چنین می‌نماید که بعد از ناپودی نهایی استقلال یهود به‌دست رومیان، جریان فوق مجدداً تکرار شد و این بار به‌شقاوسی حتی ژرفتر میان دو راه چاره ممکن انجامید: یکی بازگشت به قبیله چنانکه در مورد یهودیان اورتودکس [= راست کیش] روی داد، و دیگری گروش به مذهب بشردوستی فرقه جدید مسیحیان که بربرها (یا مردمان غیر یهودی و غیر عیسوی) و حتی بردگان را نیز به‌خود می‌پذیرفت. از کتاب اعمال دسولان^۱ [۵۶] می‌توان دید که این مسائل - یعنی مسأله اجتماعی و مسأله ملی - تا چه حد عاجل بوده است. این امر از مشاهده سیر تحولی یهودیان نیز پیداست، زیرا واکنشی که بخش محافظه‌کار آنان در برابر همان مشکل نشان داد عبارت بود از جنبشی دیگر در جهت متوقف و متحجر ساختن شکل قبیله‌ای زندگی از طریق چسبیدن به «شرایع»^۲ با سماجی که یقیناً [اگر افلاطون خبر داشت] مورد تحسین و تصویب او قرار می‌گرفت. تقریباً جای تردید نیست که این تحول نیز مانند تحول اندیشه‌های افلاطون، از معاندت شدید با مرام جدید جامعه باز الهام می‌گرفت که در این مورد همانا دین مسیح بود.

ولی مشابهت بین مرام نسل کبیر، بخصوص سقراط، و مرام صدر مسیحیت حتی از این هم عمیقتر است. شک نیست که نیروی عیسویان اولیه از شهادت اخلاقی ایشان مایه می‌گرفت؛ به عبارت دیگر، از این امر واقع ناشی می‌شد که آنان از پذیرفتن خواست روم سر باز می‌زدند که مدعی بود «حق دارد رعایای خود را به اعمال مخالف وجدان و ا دارد» [۵۷]. شهیدان مسیحی از قبول اینکه زور، شاخص و میزان حق قرار بگیرد امتناع می‌کردند و در راه همان آرمانی که سقراط برای آن جان سپرده بود رنج می‌بردند.

البته وقتی دین مسیح خود در امپراتوری روم به قدرت دست یافت، این وضع بسیار تغییر کرد. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا شناسایی رسمی کلیسای مسیحی (و بعد سازمان دادن به آن به اقتباس از نمونه‌ای که

۱. *Acts [of the Apostles]*. یکی از اسفار عهد جدید در کتاب مقدس. (مترجم)

2. laws

یولیانیوس مرتد^۱ با ضد کلیسای^۲ نوافلاطونی خویش بدست داده بود[۵۸] حرکت سیاسی زیرکانه‌ای نبود که قدرتهای حاکم بدان وسیله می‌خواستند نفوذ اخلاقی و معنوی عظیم این دین تساوی طلب را خرد کنند؟ دینی که در گذشته بیهوده کوشیده بودند با حربه زور و اتهام به‌خدانشناسی و ناپارسایی به جنگش بروند؟ به سخن دیگر، سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا روم (بویژه پس از دوره یولیانیوس) لازم ندید پند «پاره تو» را بکار بندد که می‌گوید: «باید از عواطف سود جست نه اینکه نیروی خود را در کوشش بیفایده برای نابود کردنش به‌هدر داد»؟ پاسخ به‌این سؤال دشوار است؛ ولی یقیناً نمی‌توانیم آن را (مانند توین‌بی[۵۹]) با استناد به «شعور تاریخی» خویش کنار بگذاریم. به عقیده توین‌بی، نسبت دادن انگیزه‌های خودپسندانه و سردباورانه به دوران قسطنطین و جانشینانش، بر خلاف روح آن زمان و مخالف شعور تاریخی است و چنین انگیزه‌ها بیشتر با «برخورد غربی و امروزی ما نسبت به زندگی» همساز است. ولی چنانکه دیدیم، اینگونه انگیزه‌ها حتی از سده پنجم پیش از میلاد «با سردبآوری و خودپسندی» - یا به عبارت دقیقتر، با بیش‌رمی - به وسیله کریتیساس، رهبر سی تن جبار، ابراز می‌شد و گفته‌هایی مشابه غالباً در تاریخ فلسفه یونان یافت می‌شود[۶۰]. بهر حال، شك نیست که اعصار تاریک^۳ با آزارهایی که یوستی‌نیانوس^۴ بر غیر عیسویان و مرتدان و فیلسوفان روا داشت (۵۲۹

۱. Julian the Apostate (نام اصلی: فلاویوس کلادیوس یولیانیوس) (۳۶۳-۳۳۱). امپراتور روم از ۳۶۱ تا ۳۶۳ میلادی. از خویشاوندان نزدیک امپراتور کنستانتینوس (قسطنطین) کبیر که پس از او به‌امپراتوری رسید و در جنگ با ایران کشته شد. یولیانیوس با تربیت مسیحی بزرگ شده بود اما بعد به‌احیای معتقدات و معارف کفار پیش از مسیح دست زد، ولی از آزار عیسویان خودداری می‌کرد. (مترجم)

2. Anti-Church

۳. برای توضیح درباره این اصطلاح، رجوع کنید به یادداشت مترجم، ذیل صفحه ۴۱۸ این کتاب. (مترجم)

۴. Flavius Anicius Justinianus (ملقب به کبیر) (۵۶۵-۴۸۳) مقتدرترین امپراتور روم شرقی (بیزانس) که سخت در مسائل دینی تعصب می‌ورزید و به فرمان او حوزه‌های فلسفی یونان بسته شد. (مترجم)

میلادی)، آغاز شد. کلیسا پا را جای پای توتالیتاریسم افلاطونی و ارسطویی گذاشت و این جریان عاقبت در تفتیش عقاید به اوج رسید. بالاخص منشأ تفتیش عقاید، نظریه‌ای افلاطونی بود و این همان نظریه‌ای است که در سه کتاب آخر رساله قوانین تشریح شده است، جایی که افلاطون نشان می‌دهد که فرمانروایان به سبب خاصیت شبانی، مکلفند رمة انسانی خویش را به هر قیمت با حفظ قوانین خشک و انعطاف‌ناپذیر و بویژه با تداوم بخشیدن به اعمال و نظریات دینی حراست کنند، ولو در این راه مجبور به کشتن گرگی شوند که گرچه ممکن است درستکار و شرافتمند باشد ولی بدبختانه وجدان بیمارش اجازه نمی‌دهد در برابر تهدیدهای زورمندان سرفرود بیاورد.

یکی از واکنشهای خاص عصر ما در برابر فشار تمدن این بوده که مرجعیت‌طلبی و اقتدارگرایی منسوب به «مسیحیت» در قرون وسطا، در برخی محافل روشنفکر مآب باب روز شده است [۶۱]. این امر، بیگمان، نه تنها معلول آرمانسازی از گذشته‌ای واقعاً «انداموار» تر و «وحدت‌یافته» تر است، بلکه همچنین مولود نوعی بیزاری قابل درک از شکایت امروزی است که فشار تمدن را از حد گذرانیده است. آدمیان بر این باور بودند که خدا بر جهان فرمان می‌راند. این باور، مسئولیتشان را محدود می‌کرد. اعتقاد جدید به اینکه انسان خود می‌بایست بر جهان حاکم باشد، بار مسئولیتی بوجود آورده که برای بسیاری از مردم تحمل‌ناپذیر است. همه اینها به جای خود محفوظ. ولی من شك ندارم که، حتی از نظر مسیحیت، قرون وسطا تحت حکومتی بهتر از دموکراسیهای غربی امروز نبود. در انجیل می‌خوانیم که روزی يك «فقیه»^۱ از بنیانگذار مسیحیت درباره ملاک تشخیص تعبیر راست و تعبیر ناراست کلام مسیح سؤال کرد. مسیح با داستان آن لاوی^۲ و کاهن بدین پرسش پاسخ گفت - که هر دو مرد مجروحی را به حال زار دیدند ولی «از کنار دیگر» رفتند، در حالی که يك شخص سامری^۳ زخمهای او را بست و نیازهای مادی او را برطرف کرد^۴. به عقیده

1. doctor of the law

2. Levite

3. Samaritan

۴. این داستان که به قصه سامری نیکوکار معروف است در کتاب دهم انجیل لوقا (آیه‌های ۳۵ تا ۳۶) آمده است. (مترجم)

من، «مسیحیانی» باید این دامتان را بیاد بیاورند که نه تنها بر روزگاری که کلیسا آزادی و وجدان را خفه می‌کرد، بلکه همچنین بر دورانی که جلو چشم کلیسا و با اتکا به مرجعیت مقامات کلیسایی، ظلم بیحد و حساب، هر گونه بارقه امید را در دل مردم کشته بود، حسرت می‌خورند. اکنون قطعه‌ای نقل می‌کنم از کتاب هانس زینسر، به نام *هوش و شیش و تادینخ*^۱، [۶۲] در باب داء الرقصهای همه گیر در قرون وسطا، موسوم به «رقص سنت جان» و «رقص سنت وایتوس» و غیره^۲، که شرحی تکان دهنده راجع به محنت زدگی مردم آن روزگار است و در عین حال در باره «مسیحیتی» که عاشقان رمانتیک امروزی قرون وسطا بازگشت آن را خواهانند. (غرض من این نیست که به زینسر به عنوان یکی از صاحب نظران در باره قرون وسطا متوسل شوم، و اساساً به چنین کاری نیاز نیست زیرا واقعیت‌های مورد بحث جای مناقشه باقی نمی‌گذارد. اما او در شرحی که می‌دهد دارای صفت نادر همان سامری [نیکوکاری] است که به نتایج عملی نظر دارد، یعنی پزشکی بزرگوار و آدمی صفت و با-عروت.) «این حمله‌های غریب گرچه در ایام پیشین نیز سابقه داشت، در دوره بدبختیهای سهمناک ناشی از 'مرگ سیاه' و بلافاصله پس از آن، عمومیت پیدا کرد.

1. H. Zinsser, *Rats, Lice, and History*.

۲. داء الرقص (dancing mania) به معنای اعم به قسمی اختلال عصبی یا جنون اطلاق می‌شود که با حرکات نامنظم غیرارادی همراه است و علت آن روماتیسم یا استحاله مغزی است و به آن «کره» (chorea) یا قطرب نیز می‌گویند. در تداول عام در فرنگ، به سبب همین حرکتهای غیرعادی و نیز به دلیل آنکه مبتلایان به این بیماری برای شفا یافتن در قرون وسطا به نمازخانه‌های یکی از قدیسان موسوم به سنت وایتوس پناه می‌بردند، از قدیم آن را «رقص سنت وایتوس» (St. Vitus' Dance) نامیده‌اند. «رقص سنت جان» (St. John's Dance) که مؤلف آن را به عنوان یکی دیگر از اقسام داء الرقص ذکر می‌کند، در هیچ يك از کتبی که در اختیار ما بود یافت نشد. ولی با مراجعه به اصل کتاب زینسر دیده شد که آن نویسنده این دو نام و نیز نام مرضی موسوم به Tarantism را مترادفاً بکار می‌برد و ظاهراً غرض از هر سه همان داء الرقص است که بهر حال اصطلاح علمی دقیقی نیست. (مترجم)
۳. Black Death. غرض طاعون بزرگ قرن چهاردهم میلادی است. ←

در داء الرقصها، تقریباً هیچ يك از ویژگی‌هایی که ما اکنون با بیماری‌های عفونی و اگیردار دستگاه عصبی مربوط می‌دانیم، دیده نمی‌شود. داء الرقص بیشتر شبیه هیستریهای توده‌گیر معلول وحشت و یأس بنظر می‌رسد که در مردمانی که درجهٔ ستمدیدگی و قحطی کشیدگی و بدبختی‌هایشان امروز برای ما غیرقابل تصور است، پدید آمده باشد. به ادبار و فلاکت ناشی از جنگ دائم و از هم‌پاشیدگی سیاسی و اجتماعی، ابتلای وحشتناک به مرضی گریزناپذیر و اسرارآمیز و مرگبار نیز مزید شده بود. آدمیزاد، بیچاره و درمانده، در دنیایی از وحشت و خطر بدام افتاده بود. مردم آن روزگار که هم خداوند در نزدشان تصویری زنده بود و هم شیطان، زیر بار ابتلائاتی که عقیده داشتند از سوی نیروهای فوق طبیعی نازل شده است کمر خم کرده بودند. برای کسانی که پشتشان زیر فشار درهم می‌شکست، گریزی نبود بجز التجا به پناهگاه درونی اختلال روانی که، در اوضاع و احوال آن روز، در جهت تعصب مذهبی سیر می‌کرد. «زینسر سپس این رویدادها را با برخی واکنشهای مردم عصر خودمان مقایسه می‌کند و می‌گوید در این واکنشها، «هیستریهای اقتصادی و سیاسی، جای هیستریهای مذهبی دوران گذشته را گرفته است.» و سرانجام در جمع‌بندی خصلت مردمی که در آن ایام زیر سلطهٔ مرجعیت‌طلبی و استبداد زندگی می‌کردند، می‌گوید «خلق می‌بودند مفلوک و بینوا و اسیر وحشت که زیر بار سختیها و خطرهای باور نکردنی، خرد شده بودند.» آیا باز هم لازم است بپرسیم کدام يك از این دو برخورد بیشتر منطبق با دین مسیح است: برخوردی که در حسرت بازگشت به «هماهنگی و یگانگی ناگسستنی» قرون وسطاست، یا برخوردی که می‌خواهد برای رهانیدن بشر از بلا و ستم، به عقل متوسل شود؟

عاقبت دست کم بخشی از کلیسای مرجعیت‌طلب و مستبد قرون

→ «دائرة المعارف فارسی می‌نویسد «پردامنه‌ترین طاعونها آن است که در ۱۳۳۶ در قسطنطنیه آغاز شد و به اروپا نیز سرایت کرد (صلیبیونی که به اروپا بازمی‌گشتند در این امر دخیل بودند) و در مدتی کمتر از ۲۵ سال تخمیناً حدود سه چهارم سکنهٔ اروپا و آسیا را نابود ساخت. این طاعون، به سبب لکه‌های سیاهی که در جریان بیماری بر پوست پدید می‌آمد، نزد اروپاییان به 'مرگ سیاه' معروف شده است.» (مترجم)

وسطا موفق شد به اینگونه مذهب بشردوستی، که به نتایج عملی نظر داشت، داغ «دنیاپرستی» بزند و آن را ویژگی «ابیقوری مسلکی»^۱ معرفی کند و خصلت کسانی که فقط می‌خواهند «مانند چارپایان شکمهایشان را پر کنند.» بدین‌سان، اصطلاحات «ابیقوری مسلکی» و «مادی مسلکی» و «تجربی مسلکی» - به عبارت دیگر، فلسفه دموکریتوس، یعنی یکی از بزرگترین افراد نسل کبیر - با شرارت و بدمنشی ترادف پیدا کرد و ایده آلیسم قبیله‌ای افلاطون و ارسطو به عنوان قسمی مسیحیت پیش از مسیح، مورد تجلیل و بزرگداشت قرار گرفت. در واقع، حتی در روزگار خودمان، سرچشمه مرجعیت و حجیت عظیم افلاطون و ارسطو همین است که مرجعیت طلبان قرون وسطا فلسفه این دو را اختیار کردند. اما نباید از یاد برد که خارج از اردوی توتالیتاریسم، نام این دو فیلسوف زنده‌تر از نفوذشان در زندگی عملی ماست. و گرچه امروز کسی بندرت نام دموکریتوس را بیاد می‌آورد، ولی علم او و اخلاق او هنوز با ما زنده است.

۱. Epicurianism. کنایه از لذت‌پرستی و پایبندی به عیش و خوشی است که البته تعبیری غلط از تعالیم ابیقور است. رجوع کنید به حاشیه مترجم ذیل یادداشت ۶۲ این فصل. (مترجم)

پس، فلسفه هگل... کاوشی چنان ژرف در اندیشه بود
که بیشتر آن مفهوم نمی شد...

ه. ج. استرلینگ

هگل سرچشمه تمام مذاهب معاصر اصالت تاریخ است. او پیرو مستقیم هراکلیتوس و افلاطون و ارسطو بود و کارهای محیرالعقول می کرد. با احاطه ای که بر منطق داشت، بیرون کشیدن خرگوشهای طبیعی واقعی از کلاههای مابعدالطبیعی محض، برای روش پر قدرت دیالکتیکی او، بازی کودکانه ای بیش نبود. بدین سان، از تیمائوس افلاطون و عرفان یا رازوری آن کتاب با اعداد شروع کرد و - ۱۱۴ سال پس از انتشار اصول نیوتن^۱ - موفق شد با روشهای فلسفی محض «ثابت کند» که سیارات بر حسب قوانین کپلر حرکت می کنند. او حتی موفق شد^[۱] وضع واقعی سیارات را [به قیاس] استنتاج کند و بدین وسیله به اثبات برساند که ممکن نیست هیچ سیاره ای بین مریخ و مشتری قرار داشته باشد (از بخت بد، از نظرش دور مانده بود که چند ماه پیش چنین سیاره ای کشف شده است). به همین وجه، ثابت کرد که آهن ربایی کردن آهن، به معنای افزودن به وزن آن است و نظریه های نیوتن درباره ماند^۲ و گرانش^۳ متناقض با یکدیگرند (که البته در این زمینه

۱. *Newton's Principia* مراد کتاب بزرگ نیوتن است که انتشار مجلدات آن در ۱۶۸۷ به پایان رسید و عنوان کامل آن اصول ریاضی حکمت طبیعی است: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*.

(مترجم)

2. inertia

3. gravity

نمی توانست پیش بینی کند که آینشتاین، هم ادوی^۱ جرم ماندی و گرانشی^۲ را نشان خواهد داد) و بسیاری چیزهای دیگر از این قسم. اینکه کسانی بجد بگیرند که يك روش فلسفی می تواند چنین قدرت شگرفی داشته باشد، تنها از بعضی جهات با توجه به واپس ماندگی علوم طبیعی آلمان در آن ایام، قابل تبیین است. به نظر من، راستی این است که مردان جدی (از قبیل شوپنهاور یا فریس^۳)، یا دست کم دانشمندانی مانند دموکریتوس^۴ که کشف فقط يك قانون علی را به پادشاهی ایران ترجیح می دادند، در آغاز این روش فلسفی را جدی تلقی نمی کردند. کسانی هگل را به شهرت رسانده اند که تشرف سریع به اسرار ژرف این جهان را به سر و کاریافتن با مشکلات فنی و پر زحمت یکی از علوم خاص ترجیح می دهند - علمی که به هر حال ممکن است به واسطه عجز از گشودن همه رازها، نومیدشان کند. چنین کسان بزودی دریافتند که جز دیالکتیک هگل، یا همان روش مرموزی که جانشین «منطق صوری عقیم و بی حاصل» شده بود، هیچ چیز را نمی توان به این آسانی و در عین حال با چنین ظاهر دشوار و اعجاب انگیزی و با چنین کامیابی سریع و مطمئنی در مورد هر مشکل از هر قسم بکاربرد، و از هیچ چیز نمی توان به این ارزانی و با چنین بضاعت و آموزش ناچیز علمی اینگونه استفاده کرد، و با هیچ چیز نمی توان چنین قیافه علمی چشمگیر بخود گرفت. کامیابی هگل (به قول شوپنهاور^۵) که دوران ایده آلیسم آلمان را توصیف می کرد) شروع «عصر نادرستی و تقلب» بود و (به گفته هایدن^۶) که عصر توتالیتاریسم امروزی را وصف کرده) آغاز «عصر بی مسؤولیتی» - نخست بی مسؤولیتی فکری و عقلی و سپس، نتیجتاً، بی مسؤولیتی اخلاقی - سپیده دم روزگاری نو بود که اکنون جادوی الفاظ مطمئن و قدرت اصطلاحات مغلق بر آن استیلا یافته است.

برای اینکه از اول نگذارم خواننده اصطلاح بافیه های مللق و

۱. identity. یافتن معادل فارسی این واژه را به این مفهوم خاص، مدیون راهنمایی آقای محمدرضا خواجه پور استاد دانشگاه هستم. (مترجم)

2. inert and gravitating mass

۳. J.F. Fries (۱۸۴۳-۱۷۵۰). فیلسوف آلمانی. (مترجم)

4. K. Heiden

گیج‌کننده هگل را زیاد بجد بگیرد، اکنون پاره‌ای از جزئیات حیرت‌انگیز کشفیات او را دربارهٔ صوت، بویژه نسبت میان صوت و حرارت، نقل می‌کنم. در ترجمه این زبان یأجوج و مأجوج از کتاب فلسفه طبیعت^۱ هگل [۴] سخت کوشیده‌ام تا هرچه بیشتر امانت رعایت شود. می‌نویسد: «بند ۳۰۲. صوت تغییر در وضع ویژه انفکاک اجزای مادی و [تغییر] در نفسی این وضع است - یعنی يك مثالیت^۲ صرفاً انتزاعی یا مثالسی^۳ آن ویژگی. اما، به این جهت، خود این تغییر به‌طور بلاواسطه، نفی تقرر مادی ویژه نیز هست و، بنابراین، مثالیت واقعی گرانس ویژه و التصاق است - یعنی حرارت. حرارت دادن به اجسام صدا دار نیز مانند [گرم کردن] اجسام کویده یا ساییده شده، ظهور حرارت است که از لحاظ مفهومی همراه با صوت منشأ می‌گیرد.» کسانی هستند که هنوز به صداقت هگل باور دارند یا همچنان به‌دو دلی دچارند که شاید رمز کار او عمق و غنای اندیشه باشد نه پوچی و بی‌معنی. میل دارم چنین کسان آخرین جمله قطعه نقل شده را که تنها عبارت قابل فهم آن است بدقت بخوانند. در این جمله، هگل مشت خود را باز می‌کند، زیرا معنای عبارت بوضوح چیزی نیست جز اینکه: «حرارت دادن به اجسام صدا دار... حرارت است... همراه با صوت.» پرسشی که بمیان می‌آید این است که آیا هگل تحت تأثیر اصطلاح‌پردازها و مغلق‌گویی‌هایی که می‌کند، به خواب مصنوعی رفته و خودش را فریب داده یا جسورانه کمر به فریفتن و مسحور کردن دیگران بسته است. برای من جای شک نیست که همین شق اخیر درست است، بویژه با در نظر گرفتن آنچه هگل در یکی از نامه‌هایش نگاشته است. در این نامه که تاریخ آن چند سال پیش از انتشار کتاب فلسفه طبیعت است، هگل به کتاب دیگری آن نیز موسوم به فلسفه طبیعت، تألیف دوست سابقش شلینگ، اشاره می‌کند و با ناز و فخر (که جز رجزخوانی چیزی نیست)، می‌نویسد: «این روزها بیش از آن... به ریاضیات... حساب فاضله و شیعی مشغول بوده‌ام که گول

1. Hegel, *Philosophy of Nature*.

۲. ideality. دربارهٔ مفهوم Idea در فلسفه هگل، بعداً در همین قسمت از این فصل توضیح خواهیم داد. (مترجم)

3. ideal

حقوق‌های فلسفه طبیعت یا اینگونه فلسفه‌پردازان بی‌اطلاع از امور واقع را بخورم... و گول اینکه کسی بخواهد خیال‌بافیهای محض و حتی ابلهانه‌ی «به‌عنوان اندیشه و معنا جا بزند» این گفته وصف بسیار منصفانه‌ای از روش شلینگ است یا، به عبارت دیگر، وصف همان شیوه رجزخوانی گستاخانه‌ای که هگل به محض اینکه پی برد اگر به گوش آنانکه «باید و شاید» برسد با موفقیت قرین خواهد شد، خود آن را اقتباس و حتی بدتر کرد. با اینهمه، نامحتمل بنظر می‌رسد که بدون استظهار به اقتدار دولت پروس، هگل می‌توانست پرنفوذترین شخصیت فلسفه آلمان شود. اما تصادف چنین بود که بعد از جنگ‌های ناپلئون و در دوره «بازگشت» فئودالی، او نخستین کسی باشد که به مقام فیلسوف رسمی مکتب پروس-گرایی منصوب می‌شد. بعدها دولت همچنین به حمایت از شاگردان او پرداخت (در آن زمان نیز مانند امروز، آلمان فقط دانشگاه‌های دولتی داشت) و آنان نیز به نوبه خویش حامی یکدیگر شدند. ولی گرچه بیشتر ایشان بعداً از فلسفه هگل رسماً دست برداشتند، از آن هنگام تا کنون فیلسوفان هگل گرا همچنان تدریس فلسفه را در قبضه داشته‌اند و از این راه به‌طور غیر مستقیم حتی بر مدارس متوسطه نیز مسلط بوده‌اند. (از دانشگاه‌های آلمانی زبان، فقط دانشگاه‌های اتریش کاتولیک مذهب مانند جزیره‌هایی در سیلاب، بنسبت دست نخورده مانده‌اند.) پس از اینکه فلسفه هگل در اروپا [بجز بریتانیا] به‌چنین کامیابی عظیمی دست یافت، در بریتانیا نیز در میان کسانی که احساس می‌کردند نهضتی به این نیرومندی لابد چیزی در چنته دارد، ناگزیر پشتیبانانی کسب کرد و همین کسان برای یافتن آنچه استرلینگ «اذ هگل»^۱ نامیده است به جستجو برخاستند. البته آنچه ایشان را جلب می‌کرد آرمانگرایی «برتر» هگل و ادعای او به داشتن اخلاقیات «برتر» بود، ولی ضمناً از این هم می‌ترسیدند که مبدا از سوی خیل مریدان هگل داغ فساد اخلاق بخورند، زیرا حتی هگلیهای بی‌ادعتر[۵] نیز مدعی بودند که نظریاتشان «مکتب‌بازی است که باید... در برابر تاخت و تاز قدرتهایی که جاودانه با ارزشهای روحانی و اخلاقی

1. J. H. Stirling, *The Secret of Hegel*.

دشمنی دارند، پیوسته در تحصیل مجددشان کوشیدند.» برخی مردان برآستی برجسته (منظورم بیشتر مک‌تگرت است) برای تفکر سازنده بر مبنای اصالت تصور سعی جمیل کردند اما گرچه افکارشان به مراتب عالیت‌تر از سطح هگل بود، جز اینکه هدف تیر انتقاد منتقدانی به همان برجستگی قرار بگیرند، بجایی نرسیدند. آنچه می‌توان گفت این است که خارج از اروپا [به‌استثنای بریتانیا] و بویژه در بیست سال اخیر، علاقه فلاسفه به هگل آهسته آهسته رو به‌زوال بوده‌است.

ولی اگر چنین است، چرا باز باید درباره هگل نگران بود؟ پاسخ این است که با وجود آنکه دانشمندان [علوم طبیعی] هرگز هگل را جدی نگرفته‌اند و (بغیر از «تکامل‌گرایان»^۱) [۶] بسیاری فلاسفه کم‌کم توجه خود را به‌او از دست می‌دهند، نفوذ وی، خاصه تأثیر اصطلاح‌بافی‌های او، در فلسفه اخلاق و فلسفه جامعه و علوم سیاسی و اجتماعی (به‌استثنای منحصر به فرد اقتصاد) هنوز بسیار قوی است. بخصوص فلاسفه تاریخ و سیاست و تعلیم و تربیت هنوز از بسیاری جهات زیر سیطره او هستند. چیزی که در سیاست این امر را بشدت نمایان می‌سازد این واقعیت است که جناح چپ افراطی مارکسیست‌ها و میانه‌روهای محافظه‌کار و فاشیست‌های راست‌گرای تندرو، همگی هگل را مبنای فلسفه سیاسی خویش قرار می‌دهند. به‌جای جنگ ملتها [یا اقوام] که در طرح مبتنی بر اصالت تاریخ هگل دیده می‌شود، جناح چپ قائل به جنگ طبقات و جناح راست‌گرای افراطی، معتقد به جنگ نژادهاست. (میانه‌روهای محافظه‌کار از دینی که به هگل دارند معمولاً کمتر آگاهند.)

این نفوذ عظیم را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ نیت اصلی من بیش از آنکه تبیین باشد، پیکار با این نفوذ و تأثیر است. ولی چند نظر بر سبیل توضیح می‌توانم ارائه کنم. فلاسفه به بعضی دلایل نامعلوم حتی در ایام خود ما همیشه فضایی مانند فضای جادوگری پیرامون خود ایجاد می‌کرده‌اند. فلسفه امری غریب و غامض بشمار می‌رود که با اسراری که وجهه نظر دیانت است سر و کار دارد، اما نه به‌شیوه‌ای که بتوان بر مردم

عادی و «کودکان» مکشوف ساخت. فلسفه عمیقتر از آن محسوب می‌شود که بتوان با آن اینگونه معامله کرد؛ فلسفه، دین و خداشناسی روشنفکران و دانشوران و فرزندان بحساب می‌آید. فلسفه هگل به‌وجه احسن با این نظریات سازگار است؛ درست همان چیزی است که اهل این قسم خرافات عوام‌پسند، فلسفه را بدان معنا می‌گیرند. هگلیانیسم همه چیز را درباره هر چیز می‌داند. برای هر پرسشی، پاسخی آماده دارد. وانگهی چه کسی می‌تواند بیقین بداند که چنین پاسخی درست نیست؟

لیکن دلیل اصلی موفقیت هگل این نیست. شاید با سنجش موقعیت کلی تاریخی، تأثیر و نفوذ او و نیاز به‌پیکار با آن بهتر درک گردد. اقتدارگرایی و مرجعیت‌طلبی قرون وسطا با ظهور رنسانس کم‌کم راه اضمحلال در پیش گرفت. ولی در اروپا [به‌استثنای بریتانیا]، همتای سیاسی آن، یعنی فئودالیسم قرون وسطایی، هنوز تا پیش از انقلاب کبیر فرانسه به‌نحو جدی با خطر روبرو نشده‌بود (و نهضت اصلاح دین یا رفرم حتی به‌تحکیم آن انجامیده‌بود). با افکاری که در ۱۷۸۹ پدیدآمد، تازه نبرد در طلب جامعه باز دوباره آغاز شد و دیری نگذشت که حکومت‌های سلطنتی فئودالی، عظمت این خطر را به‌تجربه دریافتند. هنگامی که در ۱۸۱۵ فرقه ارتجاعی دوباره در پروس زمام قدرت را بدست گرفت، متوجه نیاز مبرم به‌یک ایده‌تولوزی شد. هگل برای رفع همین نیاز منصوب شد^۱ و با احیای اندیشه‌های نخستین دشمنان بزرگ جامعه باز، یعنی هراکلیتوس و افلاطون و ارسطو، به‌برآوردن این حاجت همت گماشت. همانگونه که بانیان انقلاب کبیر فرانسه اندیشه‌های جاودان نسل‌کبیر [یونان] و دین مسیح، یعنی آزادی و برابری و برادری آدمیان را از نو کشف کردند، هگل نیز تصورات افلاطون را که تکیه‌گاه طغیان همیشگی در برابر عقل و آزادی است، مجدداً کشف کرد. فلسفه هگل به‌مثابه تولد دوباره قبیله‌پرستی است. اهمیت تاریخی هگل را در این واقعیت می‌توان دید که او، باصطلاح، «حلقه مفقوده» بین افلاطون و صورت امروزی

۱. به‌ظن غالب، مقصود، انتصاب هگل در ۱۸۱۸ به‌کرسی استادی فلسفه در دانشگاه برلین است که او را در وضعی بسیار هم‌بسته و دوستانه با حکومت پروس قرار داد. (مترجم)

توتالیتریسم است. پیروان امروزی توتالیتریسم اغلب آگاه نیستند که اندیشه‌هایشان به افلاطون باز می‌گردد؛ اما بیشترشان به دینی که به هگل دارند واقفند و همگی در فضای بسته فلسفه هگل بارآمده‌اند و یاد گرفته‌اند که دولت و تاریخ و قوم را بپرستند. (نظر من راجع به هگل البته بر این فرض متکی است که او نیز تعالیم افلاطون را به همان نحو که من در این کتاب تعبیر کرده‌ام تعبیر می‌کرد، یعنی به اصطلاح امروز، آن تعالیم را دارای خصلت توتالیتیر می‌دانست. در واقع نیز بر پایه انتقادات هگل از افلاطون در کتاب فلسفه حق^۱، می‌توان نشان داد که تعبیر او با ما وفق می‌دهد[۷].)

برای اینکه خوانندگان بتوانند مستقیماً نگاهی کوتاه به دولت‌پرستی افلاطون‌گرایانه هگل بیندازند، پیش از شروع به تحلیل فلسفه اصالت تاریخی او، به نقل چند قطعه از نوشته‌هایش می‌پردازم که نشان می‌دهد اعتقاد تند و ریشه‌دار هگل به اصالت جمع، همانقدر به افلاطون وابسته بود که به فردریک ویلهلم سوم پادشاه پروس در دوره بحرانی انقلاب کبیر فرانسه و ایام بعد از آن. اصل اعتقادی همه آنان این است که دولت یعنی همه چیز و فرد یعنی هیچ، زیرا فرد هرچه دارد، اعم از وجود جسمانی و روحانی، همه را مدیون دولت است. چنین است پیام افلاطون و مکتب پروس‌گرایی فردریک ویلهلم و هگل. به نوشته هگل[۸]: «امر کلی^۲ را باید در دولت یافت. دولت، مثال^۳ الاهی

۱. نام کامل این کتاب به آلمانی چنین است:

Grundlinien der Philosophie des Rechts.

بیشتر انگلیسی‌زبانان این نام را *Philosophy of Right* یعنی فلسفه حق ترجمه کرده‌اند و مترجمان ما نیز اغلب به همین شیوه تاسی جسته‌اند. پوپر ترجمه کرده است *Philosophy of Law* به معنای فلسفه قانون یا، به عبارت بهتر، فلسفه حقوق. ما به پیروی از سابقه‌ای که در زبان فارسی وجود داشته، همان فلسفه حق نوشته‌ایم تا موجب اشتباه نشود. (مترجم)

2. The Universal

۳. Idea. در فلسفه معانی گوناگون از این واژه اراده می‌شود که در اینجا مجال گفتگو در جزئیات آن نیست و به همان قسمت که به موضوع فعلی مربوط است اکتفا می‌کنیم. در بحث از افلاطون، به پیروی از حکمای اسلامی، آن ←

است آنطور که روی زمین وجود دارد... بنابراین، دولت را باید به عنوان تجلی امر الهی در زمین بپرستیم و متوجه باشیم که اگر دریافتن طبیعت دشوار است، پی بردن به ماهیت دولت بینهایت دشوارتر است... دولت مشی خدا در سراسر جهان است... دولت را باید به عنوان [موجودی] انداموار دریافت... آگاهی و اندیشه ذاتاً متعلق به دولت کامل است. دولت می‌داند که چه اراده می‌کند... دولت، امری واقعی [یا متحقق]^۱ است و... واقعیت یا [تحقق]^۲ راستین دارای وجوب است. آنچه واقعی [یا متحقق] است جاودانه واجب^۳ است... دولت... به‌خاطر خودش وجود دارد... دولت همانا حیات اخلاقی است که بالفعل موجود

→ را «مثال» ترجمه کردیم. «مثال» افلاطونی وجود مستقل دارد. به عقیده ارسطو، idea در محسوسات وجود خارجی پیدا می‌کند و بیشتر همان چیزی است که ما مفهوم یا تصور می‌نامیم. در کانت، غرض از Idea که مرحوم فروغی در این مورد «صورت معقول» ترجمه کرده است، هر یک از سه تصویری است که عقل بدون دخالت حس و تجربه حاصل می‌کند تا عوارض و پدیدارها را بدان وسیله تبیین کند: یکی تصور روانشناختی یا «نفس» است، دومی تصور کیس‌هان شناختی یا «جهان» و سومی تصور خداشناختی یا «خدا». این سه را کانت تصورات یا صور معقول پیشین یا استعلایی عقل محض می‌خواند. آنچه هگل از Idea ازاده می‌کند، با وجود برخی شباهتها به «تصور» ارسطو، مبتنی بر همان معنایی است که کانت در نظر داشته است و چون این معنا خود متأثر و متفرع از «مثال» افلاطونی است - یعنی از اصل «وحدت» یا «خیر» که منشأ «مثالها»ی دیگر است - «ایده» هگلی را نیز می‌توان از بعضی جهات نشأت یافته از «مثال» افلاطونی محسوب داشت. به این جهت در بحث از هگل نیز این واژه را «مثال» ترجمه کردیم. مراد از «مثال» در هگل، وحدت یا «با هم نهادگی» (سنتز) ذهن و عین است، اما وحدتی که تمایز طرفین را نیز در عین حال حفظ می‌کند. «مثال» همچنین غایت درونی و طبیعی همه اشیاء و امور است و سه مرحله دارد: حیات و شناخت و مثال مطلق. کسانی که در این باره و درباره دیگر اندیشه‌های هگل جویای توضیح بیشتر باشند، می‌توانند به کتاب فلسفه هگل، نوشته ستیس، ترجمه حمید عنایت (کتاب دوم، بهره سوم، فصل سوم) که فعلاً بهترین و شاید تنها منبع قابل اعتماد در زبان فارسی است، مراجعه کنند. (مترجم)

و متحقق است.» این اظهارات منتخب کافی است که پیروی هگل از مذهب افلاطون و پافشاری او را بر حجیت اخلاقی مطلق دولت که ناسخ هرگونه اخلاقیات و وجدان شخصی است، نشان دهد. البته آنچه با آن مواجهیم، نوعی مذهب افلاطونی ملق و هیستریک است؛ ولی این خود بیشتر آشکار می‌کند که [هگلیانیسم] حلقه‌ای است که مذهب افلاطونی را به توتالیتاریسم امروزی پیوند می‌دهد.

می‌توان پرسید که آیا هگل با این خدمات و با تأثیری که در تاریخ گذارده، نبوغ خویش را ثابت نکرده است؟ تصور نمی‌کنم این پرسش چندان اهمیتی داشته باشد، زیرا اینهمه در چارچوب «نبوغ» فکرکردن، خود بخشی از نظرگاه رمانتیک ماست، و از این گذشته، عقیده ندارم که موفقیت، اصولاً چیزی را ثابت می‌کند یا تاریخ به‌داوری درباره‌ی ما می‌نشیند [۹]. اینگونه معتقدات بیشتر جزئی از فلسفه هگل است. اما در مورد هگل، من حتی او را صاحب قریحه هم نمی‌دانم. هگل نویسنده‌ای است غیر قابل هضم. چنانکه حتی پرحرارترین مدافعان و هواخواهانش نیز اذعان دارند [۱۰]، سبک نگارشش «بدون تردید رسوایی آور» است، و از جهت مضمون و محتوای نوشته‌ها هم در تنها چیزی که از همه برتر است فقدان چشمگیر اصالت و ابتکار است. هیچ چیز در نوشته‌های هگل نیست که پیش از او بهتر گفته نشده باشد. در روش او که محورش موجه‌نمایی و مدافعه است، هیچ چیز نیست که از پیشینیان توجیه‌گرش به‌عاریت نگرفته باشد [۱۱]. او این اندیشه‌ها و روشهای عاریتی را با عزم جزم ولی بدون کوچکترین نشانی از درخشش فکری، تنها وقف یک هدف کرد و آن نبرد با جامعه‌باز و خدمت به‌مخدوم خویش فردریک ویلهلم پادشاه پروس بود. هگل عقل را مغشوش و خوار کرد. این امر از پاره‌ای جهات وسیله لازم رسیدن به‌هدف فوق بود و از برخی جهات، نمودی اتفاقی ولی بسیار طبیعی از وضع روحی او. داستان هگل اگر به‌لحاظ پیامدهای منحوس آن نبود که نشان می‌دهد به‌چه سهولت یک دلقک ممکن است در مقام «تاریخ‌ساز» قرارگیرد، اساساً ارزش بازگویی نداشت. کم‌دی‌تراژدی

ظهور «ایده آلیسم آلمان»، به رغم همه جنایات هولناکی که بدان انجامیده است، بیش از هر چیز شبیه یک اپرا کمیک است و همین مراحل اولیه آن شاید تبیین کند که چرا انسان نمی تواند تشخیص دهد که آیا قهرمانان اخیر و امروزی آن از صحنه اپراهای سنگین و ژرمانیک واگنر فرار کرده اند یا از ساخته های سبک و هزل آمیز اوفن باخ^۱.

ادعای من تازگی ندارد که فلسفه هگل از بعضی اغراض پنهان، یعنی علاقه او به بازگرداندن حکومت پروسه فردریک ویلهلم سوم مایه می گیرد و بنا بر این نمی توان آن را جدی تلقی کرد. همه کسانی که با موقعیت سیاسی روز آشنایی داشتند این داستان را بخوبی می دانستند و عده انگشت شماری که برای فاشگویی از استقلال رأی کافی بهره می بردند، علناً آن را بازگو می کردند. بهترین گواه، شوپنهاور است که خود از اصحاب اصالت تصور افلاطونی بشمار می رفت و اگر نگوییم مرتجع، لاقول فردی محافظه کار بود [۱۲] ولی در عین حال راستی و درستی را به اعلا درجه رسانده بود و حقیقت را بیش از هر چیز عزیز می داشت. بدون تردید، صلاحیت او برای داوری در امور فلسفی از هیچ کس در آن زمان کمتر نبود. همین شوپنهاور که از لذت آشنایی شخصی با هگل نیز محظوظ بود و پیشنهاد می کرد [۱۳] شعار فلسفه هگل این کلمات شکسپیر قرار داده شود: «چنان یاهو هایی که دیوانگان، بی اندیشه بر زبان می رانند»، این تصویر شایسته را از استاد رسم کرده است: «هگل که از بالا و به دست مصادر قدرت بر مسند فیلسوف گواهی شده کبیر گماشته شده بود، دغلبازی بود گول و ابله و بی خاصیت و مهوع و بیسواد که با بافتن و بیرون دادن احمقانه ترین اراجیف گیج کننده، گستاخی را به اوج رسانید. این اراجیف را پیروان مزدورش با هیاهو حکمت جاودان اعلام کردند و ابلهان همگی با آسانی پذیرفتند و بدین سان در مدیحه سرایی چنان همگروه شدند که نظیرش قبلاً هرگز شنیده نشده بود. با میدان پهنای که اولیاء امور برای نفوذ روحی در اختیار هگل گذاشته اند، او توانسته است یک نسل را با موفقیت

۱. Jacques Offenbach (۱۸۱۹-۸۰). موسیقیدان آلمانی تبار فرانسوی، سازنده بسیاری اپراهای طرب انگیز (یا «اپرت»). (مترجم).

به فساد فکری بکشد.» جای دیگر، شوپنهاور بازی سیاسی هگلیانسم را چنین توصیف می کند: «فلسفه که با کانت دوباره آبرو پیدا کرده بود... بزودی می بایست به ابزار تأمین منافع مبدل شود - از بالا، منافع دولت و از پایین منافع شخصی... به رغم این قیافه ها و گفته های وزین و جدی، نیروی محرک این جنبش، نیرویی معنوی و آرمانی نیست؛ اغراضی است بسیار واقعی، یعنی منافع خصوصی و رسمی و مذهبی و سیاسی و، خلاصه، مادی... منافع فرقه ای، قلمهای جماعت کثیر عاشقان صادق حکمت را بشدت به جنبش درآورده است... یقیناً آخرین چیزی که این جماعت به آن بیندیشند حقیقت است... فلسفه مورد سوءاستفاده قرار گرفته است - از جانب دولت آلت دست شده است و از جانب دیگر، وسیله سودجویی... آیا می توان براستی باور کرد که حقیقت همچون محصولی فرعی از این طریق آشکار شود؟... حکومتها فلسفه را وسیله خدمت به منافع دولت قرار می دهند و محققان آن را به صوت کسب و کار دمی آودند...» نظر شوپنهاور درباره هگل به عنوان کارگذار مزدبگیر حکومت پروس، به وسیله یکی از مریدان ستایشگر هگل به نام اش و گلر^[۱۶] تأیید می شود و این تنها یک نمونه است. اش و گلر درباره هگل می گوید: «شهرت و فعالیت کامل او، احتمالاً از ۱۸۱۸ یعنی هنگام دعوت وی به برلین آغاز می شود. در اینجا مکتبی بسیار وسیع و... دارای مریدان کثیر و فوق العاده فعال پیرامون او پدید آمد و نیز در همین جا به برکت بستگیهایش با دستگاه دیوانی پروس، خودش به نفوذ سیاسی دست یافت و منظومه فلسفیش فلسفه رسمی [دولت] شناخته شد که البته این امر همیشه به سود آزادی درونی فلسفه وی یا ارزش معنوی و اخلاقی آن نبود.» بدیهی است استرلینگ، ویراستار آثار اش و گلر و نخستین پیش کسوت انگلیسی هگلیانسم^[۱۷]، از هگل در برابر اش و گلر دفاع می کند و به خوانندگان هشدار می دهد که «این کنایه کوچک اش و گلر را... به فلسفه هگل به عنوان فلسفه دولتی» زیاد به معنای حقیقی نگیرند. اما چند صفحه بعد، استرلینگ واقعیاتی را که اش و گلر بیان کرده سهواً تأیید می کند و بر این نظر که هگل از وظیفه

فلسفه خویش در سیاست‌بازیهای فرقه‌ای و برای موجه‌نمایی آگاه بوده است، صبحه می‌گذارد. (شواهدی که استرلینگ نقل کرده [۱۶] نشان می‌دهد که شرح هگل درباره این وظیفه فلسفه‌اش تا اندازه‌ای با بی‌اعتنایی به اصول همراه است.) و باز اندکی بعد، هنگامی که استرلینگ در ادامه سخن با اشاره به حمله برق‌آسای پروس به اتریش در ۱۸۶۶، یعنی یکسال پیش از نگارش این سطور، به بیان مکاشفات شاعرانه و پیامبرانۀ زیر می‌پردازد، نادانسته «راز هگل» را چنین برملا می‌کند [۱۷]: «آیا پروس این زندگی و تشکیلات پر قدرت و سترگ را که اکنون سرعت در کار پروراندن آن است، به هگل و خاصه به فلسفه اخلاق و سیاست او مدیون نیست؟ آیا همین هگل خشن و سازش‌ناپذیر محور آن تشکیلات نیست که با مغزی نامریی و حاوی آراء پخته، دست پرتوانش که از توده‌ها نیرو گرفته مانند صاعقه فرو می‌آید؟ بسیاری کسان ارزش این تشکیلات را بهتر لمس خواهند کرد اگر در نظر بگیرند که در انگلستان که مشروطیت حکومت می‌کند، دارندگان سهام ممتاز و اوراق قرضه در نتیجه فساد اخلاق حاکم بر تجارت به خاک سیاه می‌نشینند در حالی که صاحبان عادی سهام راه آهن پروس می‌توانند به طور متوسط به ۸/۳ درصد سود مطمئن متکی باشند. بالاخره هر چه باشد این امر یقیناً چیزی را درباره هگل نشان می‌دهد!»

استرلینگ سپس در ادامه این مدیحه‌سرایی می‌گوید: «تصور می‌کنم بنیاد شکل‌بندی کلی هگل اکنون برای همه خوانندگان روشن باشد. من خود بسیاری فایده‌ها از هگل برده‌ام...» من نیز امیدوارم که شکل‌بندی کلی هگل اکنون آشکار باشد و فایده‌هایی که استرلینگ برده بود از گزند فساد اخلاق حاکم بر تجارت در انگلستان ناهگلی و تحت حکومت مشروطه محفوظ مانده باشد.

(آیا می‌توان در این زمینه از ذکر این واقعیت خودداری کرد که فیلسوفان مارکسیست گرچه همیشه برای یادآوری این نکته آماده‌اند که نظریه حریف از منافع طبقاتی وی متأثر است، به هیچ وجه عادت ندارند هرگز این روش را در مورد هگل بکار برند؟ به جای تقبیح هگل به عنوان مدافع و توجیه گر حکومت مطلقه پروس، دروغ می‌خورند [۱۸] که آثار مبدع دیالکتیک، بویژه نوشته‌هایش در منطق، بیش از این در بریتانیا

خواننده ندارد، برخلاف روسیه که در آنجا محسنات فلسفه هگل عموماً و قدر و بهای منطقش بخصوص، رسماً شناخته‌است.)

باز گردیم به مسأله انگیزه‌های هگل. تصور می‌کنم دلایلی حتی بیش از حد کافی بر صحت این گمان در دست داشته‌باشیم که فلسفه او از منافع حکومت پروس که وی را به‌استخدام درآورده بود تأثیر پذیرفته‌است. و البته تحت حکومت مطلقه فردریک ویلهلم سوم، چنین تأثیری متضمن بیش از آن بود که شوپنهاور و اش و گلاز قادر به دانستن آن باشند، زیرا تازه در همین دهه‌های اخیر مدارکی منتشر شده‌است که نشان می‌دهد آن پادشاه با چه وضوح و مداومتی بر لزوم تبعیت هرگونه دانش و پژوهش از مصالح دولت پافشاری می‌کرد. در برنامه آموزشی او آمده‌است [۱۹]: «علوم مجردی که تنها به‌دنیای دانشگاهی مربوط می‌شود و فقط به‌کار روشن کردن افکار این گروه می‌خورد، البته از نظر بهروزی دولت فاقد ارزش است؛ توضیح کامل فراهم کردن برای این علوم، نادانی است ولسی محدود نگاه‌داشتنش در محدوده‌ای صحیح و مناسب، کاری مفید و سالم است.» دعوت هگل به برلین در ۱۸۱۸، در اوج ارتجاع صورت گرفت، یعنی در دورانی که شاه حکومت خویش را از اصلاحگران و عناصر ملی آزادیخواه تصفیه می‌کرد که آنهمه به‌پیروزی او در «جنگ رهایی‌بخش» کمک کرده‌بودند. با توجه به این واقعیت، می‌توان پرسید که آیا انتصاب هگل حرکتی برای «محدود نگاه‌داشتن فلسفه در محدوده‌ای صحیح و مناسب» نبود تا فلسفه بتواند سالم بماند و به «بهروزی دولت»، یعنی بهروزی فردریک ویلهلم و حکومت مطلقه‌اش خدمت کند؟ همین سؤال باز هنگام خواندن آنچه یکی از ستایشگران بزرگ هگل بدین شرح درباره او نوشته‌است، به‌ذهن متبادر می‌شود [۲۰]: «و او همچنان در حالی که دیکتاتور پذیرفته شده یکی از پرقدرت‌ترین مکتبهای فلسفی در تاریخ فکر بود، تا هنگام مرگ در ۱۸۳۱ در برلین ماند.» (تصور می‌کنم به‌جای «فکر» بهتر بود «بیفکری» می‌گذاشتیم، زیرا نمی‌فهمم یک دیکتاتور، ولو دیکتاتور فلسفه، اساساً چه ربطی می‌تواند به تاریخ اندیشه داشته‌باشد. اما صرف‌نظر

از این نکته، قطعه فوق که بسیار گویاست، متأسفانه کاملاً حقیقت دارد. مثلاً، همین مکتب پر قدرت، با مساعی هماهنگ و بهیاری توطئه سکوت، موفق شد چهل سال حتی واقعیت وجود شوپنهاور را از دنیا مخفی بدارد. پس می‌بینیم که هگل شاید واقعاً قدرت «محدود نگاهداشتن فلسفه را در محدوده‌ای صحیح و مناسب» داشت و پریشی که مطرح کردیم کاملاً بجای بود.

در آنچه اکنون بدنبال می‌آید، سعی خواهیم کرد نشان دهیم که تمام فلسفه هگل را می‌توان پاسخی مؤکد - والبنه مثبت - به این سؤال تلقی کرد. همچنین خواهیم کوشید آشکار سازیم که این نحوه تعبیر - یعنی تعبیر هگلیانیسم به توجیه و مدافعه از پروس‌گرایی - تا چه حد آن فلسفه را روشن خواهد کرد. تحلیل من به سه بخش تقسیم می‌شود و در قسمتهای ۲ و ۳ و ۴ این فصل از نظر خواهد گذشت. قسمت ۲ با مذهب اصالت تاریخ هگل و پیروی او از اصالت تحقق [= پوزیتیویسم] در مورد اخلاق سر و کار خواهد داشت و نیز با زمینه نظری قدری غامض این تعلیمات، یعنی روش دیالکتیک و آنچه به «فلسفه اینهمانی»^۱ هگل معروف است. قسمت ۳ به ظهور ملیت‌گرایی [یا ناسیونالیسم] اختصاص دارد. در قسمت ۴ چند کلمه‌ای درباره بستگی هگل به برگ سخن خواهیم گفت و سرانجام در قسمت ۵ وابستگی توتالیتاریسم امروزی را به آموزه‌های هگل بررسی خواهیم کرد.

۲

تحلیل فلسفه هگل را با مقایسه‌ای کلی بین مذهب اصالت تاریخ هگل و افلاطون آغاز می‌کنم.

افلاطون معتقد بود که هتل یا ماهیات، مقدم بر چیزهای در سیلان وجود دارند و روند تمام تحولات را می‌توان حرکتی دور شونده از کمال هتل و، بنا بر این، حرکتی نزولی و به‌سوی انحطاط دانست. به عقیده او، بخصوص تاریخ دولتها تاریخ فساد و انحطاط است و این انحطاط مآلاً از

۱. philosophy of identity. یا با اندک مسامحه، «فلسفه وحدت». (مترجم)

انحطاط نژادی طبقه حاکم سرچشمه می‌گیرد. (باید بیاد بیاوریم که در نزد افلاطون، بین مفاهیم «نژاد» و «نفس» و «طبیعت» و «ماهیت»، رابطه نزدیک وجود دارد [۲۱]). هگل، همداستان با ارسطو، معتقد است که مثل یا ماهیات دد چیزهای در سیلان است یا، به عبارت دقیقتر (البته تا جایی که بتوان درباره هگل با دقت بحث کرد)، با چیزهای در سیلان یکسان است و با آنها رابطه اینهمانی دارد. به گفته او [۲۲]: «هر چیز بالفعل، يك مثال است.» اما این بدان معنا نیست که شکافی که به دست افلاطون بین ماهیت شیء و نمود یا ظاهر محسوس آن ایجاد شده بود اکنون از میان رفته باشد، زیرا می‌بینیم هگل می‌نویسد: «هر ذکری از ماهیت، مستلزم تمیز آن از هستی^۱ [شیء] است... [هستی] را در مقایسه با ماهیت، به چشم ظاهر یا نمود محض می‌نگریم... هر چیز، چنانکه گفتیم، ماهیتی دارد؛ به عبارت دیگر، اشیاء آنچه بلافاصله بنظر می‌رسند، نیستند.» به اضافه، هگل نیز مانند افلاطون و ارسطو، ماهیت، یا لااقل ماهیت موجودهای انداموار و، بنابر این، ماهیت دولتها را «نفس»^۲ یا «روح»^۳ آنها تصور می‌کند.

اما، برخلاف افلاطون، هگل نمی‌گوید که روند تحول جهان در سیلان، روندی نزولی است که از مثال دور می‌شود و به سوی انحطاط می‌رود. او نیز مانند اسپئوسیپوس و ارسطو، تعلیم می‌دهد که روند کلی، به سوی مثال و موجد پیشرفت است. هگل با افلاطون همعقیده است و می‌گوید [۲۳]: «شیء فانی اساسش در ماهیت است و از آن سرچشمه می‌گیرد»، لیکن برخلاف او اصرار دارد که حتی ماهیات نیز تکامل پیدا می‌کنند. در دنیای هگل نیز مانند دنیای هراکلیتوس، همه چیز در سیلان است و حتی ماهیت که افلاطون در اصل آن را برای حصول چیزی ثابت پیش کشیده بود، از شمول این قاعده معاف نیست. لیکن سیلان به معنای انحطاط نیست. مذهب اصالت تاریخ هگل، توأم با خوشبینی است. در نظر او، ماهیت یا روح، مانند نفس در نزد افلاطون، خود جنبنده یا متحرک بذات^۴ است، خود پرورنده یا متکامل بذات^۵ یا، به اصطلاح امروز، «بالنده»^۶ یا «خودآفرین»^۷ است و خویش را در راستای يك «علت غایی»

- | | | | |
|--------------------|-------------|------------------|----------------|
| 1. Being | 2. soul | 3. Spirit | 4. self-moving |
| 5. self-developing | 6. emerging | 7. self-creating | |

ارسطویی یا، به قول هگل [۲۴]، به سوی يك «علت در نفس خویش غایی که تحقق یابنده بذات^۱ و متحقق بذات^۲ است» به پیش می‌راند. هگل این علت غایی یا غایت تکامل ماهیات را «مثال مطلق^۳» یا «مثال» می‌خواند. (این مثال، به گفته هگل، قدری پیچیده است؛ واحدی است حاوی کل، یعنی زیبایی، شناخت، فعالیت عملی، دریافت، نیکی برین و عالم مورد مراقبه علمی. ولی البته این قبیل مشکلات، جزیی است و جای نگرانی ندارد.) می‌توان چنین گفت که جهان در سیلان هگل، در حالت «بالندگی» یا «تکامل خلاق» است [۲۵] و هر کدام از مراحل آن، متضمن مراحل پیشین و ناشی از آنهاست. هر مرحله تمام مراحل قبل را منسوخ می‌کند و جای آنها را می‌گیرد و به کمال نزدیکتر و نزدیکتر می‌شود. پس قانون کلی حاکم بر تکامل، قانون پیشرفت است، اما چنانکه خواهیم دید، قانون حاکم بر پیشرفت «دیالکتیکی» است نه پیشرفتی ساده و سر راست.

گفته‌های نقل شده نشان داد که هگل پیرو اصالت جمع است و، مانند افلاطون، دولت را موجودی انداموار در نظر مجسم می‌کند و به تبعیت از روسو که به دولت «اراده‌ای کلی» بخشیده بود، به دولت ماهیتی ذی‌شعور و متفکر می‌دهد که همان «عقل» یا «دوح» آن باشد. دوح که «ماهیت دقیق آن همانا فعالیت است» (و این خود، وابستگی آن را به روسو نشان می‌دهد)، در عین حال دوح جمعی هلت است که دولت از آن تشکیل می‌شود.

در نظر پیروان اصالت ماهیت، شناخت یا فهم دولت، آشکارا باید به معنای شناخت ماهیت یا دوح آن باشد. و چنانکه در فصل گذشته دیدیم [۲۶]، ماهیت و «استعدادها»ی ماهیت را تنها با مراجعه به تاریخ «واقعی» آن شناخت. بدین ترتیب می‌رسیم به موضوع اساسی روش مبتنی بر اصالت تاریخ که می‌گوید راه حصول معرفت درباره هر نهاد اجتماعی، مثلاً دولت، مطالعه تاریخ آن یا تاریخ «دوح» آن است. و سپس همان دو نتیجه‌ای که در فصل پیش درباره آنها بحث کردیم لازم می‌آید. دوح قوم یا ملت، سرنوشت تاریخی نهفته آن قوم را تعیین

می‌کند، و هر ملت یا قومی که بخواهد «از افق وجود سربر آورد» باید با ورود به «صحنه تاریخ» - یعنی با جنگیدن با سایر ملل - فردیت یا روح خویش را بروز دهد، و هدف از این جنگ استیلا بر جهان است. پس می‌بینیم که هگل نیز مانند هراکلیتوس، جنگ را پدر و شاه همه چیزها می‌داند؛ و همچنین مانند هراکلیتوس بر این باور است که جنگ حق است، چنانکه می‌گوید: «تاریخ جهان، دیوان عدل جهانی است»؛ و باز مانند هراکلیتوس، با سرایت دادن این نظریه به عالم طبیعت، به آن کلیت می‌بخشد و تضاد و تقابل بین اشیاء و امور و در برابر هم قرار گرفتن متقابلان و غیره را نوعی جنگ و قسمی نیروی محرک در تکامل طبیعی تلقی می‌کند؛ و سرانجام باز هم مانند هراکلیتوس، به وحدت^۱ یا عینیت و اینهمانی^۲ متقابلان اعتقاد دارد. در واقع، در تکامل و پیشرفت «دیالکتیکی»، وحدت متقابلان از چنان اهمیتی برخوردار است که این دو اندیشه متعلق به هراکلیتوس - یعنی جنگ متقابلان و وحدت یا اینهمانی آنها را - می‌توان دو فکر اصلی در دیالکتیک هگل توصیف کرد.

این فلسفه تا اینجا مذهب اصالت تاریخی نسبتاً راست و درستی نمودار می‌شود - هر چند شاید البته کمی فاقد تازگی و اصالت باشد [۲۷] - و دلیلی بنظر نمی‌رسد که مانند شوپنهاور آن را «دغلبازی» توصیف کنیم. اما هنگامی که به تحلیل دیالکتیک هگل می‌پردازیم، این ظاهر کم‌کم تغییر می‌کند. هگل وقتی این روش را ارائه می‌دهد نظرش به کانت معطوف است که در حمله‌ای که به مابعدالطبیعه کرده بود (و شدت این حمله را با توجه به جملاتی که سرلوحه «مقدمه» این کتاب قرار داده‌ام می‌توان سنجید)، کوشیده بود نشان دهد که تمام این قبیل نظوروزیها غیر قابل دفاع است. هگل هرگز در صدد رد کانت برنیامد، بلکه سر تسلیم فرود آورد ولی نظر او را به نقطه مقابل آن تحریف کرد و چنین بود که «دیالکتیک» کانت، یعنی حمله او به مابعدالطبیعه، به «دیالکتیک» هگل، یعنی ابزار اصلی مابعدالطبیعه تبدیل شد.

در کتاب نقد عقل محض، کانت تحت تأثیر هیوم گفته بود که عقل

نظری محض هرگاه وارد زمینه‌ای شود که امکان مهار کردن آن به وسیله تجربه وجود نداشته باشد، در معرض این احتمال قرار می‌گیرد که به تناقضات یا «مسائل جدلی‌الطرفین»^۱ گرفتار شود و چیزهایی بیرون دهد که او بی‌رودربایستی آنها را «خیال‌بافیهای صرف»، «مهملات»، «توهمات»، «جزم‌گرایی بی‌حاصل» و «ادعای سطحی شناخت همه چیزها» توصیف کرده بود [۲۸]. کانت می‌خواست نشان دهد که در مقابل هر «برنهاده»^۲ یا حکم مابعدالطبیعی - فی‌المثل درباره آغاز زمانی [یا حدوث] جهان یا وجود خدا - می‌توان «برابر نهاده»^۳ یا حکم معارضی قرارداد. او معتقد بود که این هر دو حکم ممکن است از مفروضات واحدی بیرون بیایند و می‌توان هر دو را با شدت و ضعف مساوی از لحاظ «بدهت»^۴، ثابت کرد. به سخن دیگر، نظرورزی ما هنگامی که میدان تجربه را ترک می‌کند، هیچ شأن علمی نمی‌تواند داشته باشد، زیرا در برابر هر استدلال ناگزیر باید استدلال معارضی به‌همان قوت و اعتبار وجود داشته باشد. قصد کانت این بود که تا ابد جلو «زایش و افزایش لعنتی» آثاری را که قلم‌زنان در مابعدالطبیعه بیرون می‌دادند، بگیرد. بدبختانه، اقدام او اثری بسیار متفاوت بخشید. تنها چیزی که کانت توانست از آن جلوگیری کند، مساعی قلم‌زنان در استفاده از دلایل معقول بود، و ایشان فقط از کوشش برای تعلیم دست برداشتند نه (به قول شوپنهاور [۲۹]) از سعی در شیفتن و مسحور کردن عامه مردم. در این قضیه، بدون شك بار سنگین ملامت تا حد زیادی نصیب خود کانت می‌شود، زیرا او گرچه تنها پس از سالهای دراز تأمل و ژرف‌اندیشی شروع به نوشتن آثار خود کرد، ولی در این کار شتاب بسیار به خرج داد. در نتیجه سطح ملامت مطالب نظری به زبان آلمانی که قبلاً

۱. antinomies. مرحوم فروغی این اصطلاح را «تنازع احکام» ترجمه کرده بود. اخیراً آقای مهدی حائری یزدی نشان داده‌است که اینگونه مسائل در حکمت اسلامی سوابق دراز دارد و ابن‌سینا آن را «مسائل جدلی‌الطرفین» خوانده‌است، یعنی مسأله‌ای که «در طرفین جدلی است و برهان و عقل در هیچ یک از طرفین حکم ندارد.» (کاوشهای عقل نظری، نگارش مهدی حائری یزدی، تهران، ۱۳۴۷، صص لا-لب). (مترجم)

2. thesis

3. antithesis

4. «evidence»

هم از این لحاظ پایین بود، با سبک غامض و دشوار کانت باز هم پایتتر آمد[۳۰].

پس از کانت، هیچ‌یک از قلم‌زنان در مابعدالطبیعه در صدد رد او برنیامد[۳۱] و هگل حتی گستاخی را بجائی رسانید که به جهت اینکه کانت «نام دیالکتیک را دوباره زنده کرد و به مقام پرافتخار پیشین بازگردانید»، از او با لحن بزرگتر نسبت به کوچکتر سخن می‌گفت. به موجب تعالیم او، کانت در اشاره به مسائل جدلی‌الطرفین کاملاً حق داشت، ولی نگرانش در این باره غلط بود، زیرا طبیعت عقل این است که با تناقض روبرو شود. هرگونه تعقل دقیقاً به حسب ماهیتی که دارد و نه از جهت ضعف قوای انسانی ما، باید با تناقضات و مسائل جدلی‌الطرفین سر و کار پیدا کند، زیرا درست به همین طریق است که عقل تکامل می‌یابد. هگل می‌گفت کانت عقل را مانند چیزی ساکن یا ایستا تحلیل کرده و از یاد برده است که نوع بشر - و همراه با آن، میراث اجتماعی ما - متکامل می‌شود. آنچه ما دل خوش کرده‌ایم که عقل خود بنامیم، چیزی نیست مگر محصول این میراث اجتماعی و فراوردهٔ تکامل تاریخی گروه اجتماعی که در آن زندگی می‌کنیم، یعنی قوم یا ملت. این تکامل، به شیوهٔ دیالکتیکی یا، به عبارت دیگر، با وزنی سه‌ضربی، طی طریق می‌کند. نخست، یک بر نهاده [یا دضع] ارائه می‌گردد که انتقاد بوجود می‌آورد و مدعیان به حکم مقابل آن قائل می‌شوند و آن را نقض می‌کنند، یعنی برابر نهاده [یا دضع مقابل] آن را می‌آورند. در این تعارض نظریات، یک باهم نهاده [یا دضع مجامع]^۱ دست می‌دهد، یعنی قسمی وحدت متقابلان و سازش یا آشتی در سطحی بالاتر. باهم نهاده، ناسخ و جانشین آن دو موضع متقابل اصلی می‌شود و بدین طریق، باصطلاح، آنها را در خود جذب می‌کند و با تبدیلیشان به اجزای سازندهٔ خویش، آنها را نفی می‌کند و به سطحی بالاتر می‌برد و نگاه می‌دارد. همینکه باهم نهاده استوار یا مسجل شد، این جریان می‌تواند در سطح بالاتری که اکنون حاصل شده دوباره تکرار شود. این باختصار آن وزن سه‌ضربی پیشرفت یا گام برداشتن به جلوس است که هگل آن را «سه پایه»

دیالکتیکی^۱ می‌خواند.

من حاضرم تصدیق کنم که اگر بخواهیم شرح دهیم که چگونه گاهی يك بحث انتقادی و، بنابراین، تفکر علمی ممکن است پیشرفت کند و جلو برود، وصفی که داده‌شد وصف بدی نیست، زیرا هرگونه انتقاد عبارت از یادآوری برخی تناقضها و مبیانتهاست و پیشرفت علمی عمدتاً در همین است که هر جا به تناقض برخوردیم، سعی کنیم آن را از میان برداریم. علم بر مبنای این فرض جلو می‌رود که تناقض ناداو و اجتناب‌پذیر است. کشف تناقض، دانشمند را مجبور می‌کند که منتهای کوشش خود را برای از میان برداشتن آن بکار ببرد. همینکه تصدیق شد که تناقضی وجود دارد، ناگزیر بنای علم یکسره فرو می‌ریزد[۳۲]. ولی هگل درس دیگری از سه پایه دیالکتیکی خویش می‌گیرد. چون تناقض وسیله پیشرفت علم است، او نتیجه می‌گیرد که نه‌تنها روا و اجتناب‌ناپذیر بلکه بسیار مطلوب است. این نظریه هگل بناچار باید هرگونه استدلال و هرگونه پیشرفت را نابود کند، زیرا اگر تناقض اجتناب‌ناپذیر و مطلوب باشد، نیازی به از میان برداشتن آن نیست و هرگونه پیشرفت لزوماً باید بی‌پایان برسد.

ولی این نظریه تنها یکی از اصول اعتقادی در فلسفه هگل است. قصد هگل این است که تمام تناقضات را آزادانه بکار بگیرد. برای دفاع از موضعی که نه تنها به معنای پایان هرگونه علم بلکه به معنای خاتمه هرگونه استدلال معقول است، او تأکید می‌کند که[۳۳]: «همه چیزها در ذات خویش متناقضند.» دلیل اینکه می‌خواهد تناقضات را بپذیرد این است که میل دارد استدلال معقول و همراه با آن، پیشرفت علمی و عقلی را متوقف کند. او می‌خواهد استدلال و انتقاد را غیرممکن سازد تا فلسفه خودش در برابر تمام انتقادات آسیب‌ناپذیر شود و همچون جزم‌گرایی مستحکمی که از هر حمله‌ای در امان و اوج دست‌نیافتنی تکامل فلسفی است، پای بگیرد و استوار گردد. (در اینجا با یکی از نخستین نمونه‌های چرخشهای دیالکتیکی مواجهیم، بدین معنا که اندیشه پیشرفت که در دوران منتهی به داروین از پسند عام برخوردار بود ولی با منافع محافظه‌کاران وفق نمی‌داد، به نقطه مقابل آن،

یعنی تکامل متوقف یا تکاملی که پایان راه رسیده‌است، چرخانده می‌شود). این از سه پایه دیالکتیکی هگل، یا یکی از دو ستونی که فلسفه او بر آن استوار است. معنا و اهمیت این نظریه هنگامی دیده خواهد شد که به کاربرد آن بپردازیم.

ستون دیگر از دو ستون هگلیانیسم، آن چیزی است که به فلسفه اینهمانی هگل معروف است و این نیز، به نوبه خویش، کاربردی از دیالکتیک اوست. نمی‌خواهم با سعی در بیرون کشیدن معنایی از این فلسفه، وقت خواننده را ضایع کنم، بویژه آنکه قبلاً در جای دیگر درصدد این کار برآمده‌ام [۳۴]. به طور عمده، فلسفه اینهمانی چیزی نیست بجز مشی دوپهلوگوییهای بیش‌زمانه یا، برای اینکه از کلام خود هگل استفاده کرده باشیم، مشی «خیالبافی و حتی خیالبافیهای ابلهانه». گمخانه‌ای است که در پیچ و خم آن، اشباح فلسفه‌های گذشته - از فلسفه هراکلیتوس و افلاطون و ارسطو گرفته تا فلسفه روسو و کانت - گرفتار شده‌اند و اکنون گونه‌ای بزم شیاطین بپا کرده‌اند و دیوانه‌وار می‌کوشند تا بیننده ساده دل را گیج و مبهور کنند و بفریند. فکر اصلی و در عین حال حلقه‌ای که دیالکتیک هگل را با فلسفه اینهمانی او پیوند می‌دهد، آموزه هراکلیتوس دایر بر وحدت متقابلان است. هراکلیتوس گفته بود: «راهی که به بالا می‌رود با راهی که به پایین می‌آید یکی است.» هگل این گفته را تکرار می‌کند و می‌گوید: «راه غرب همان راه شرق است.» او آموزه هراکلیتوس مبنی بر وحدت متقابلان را به خیل خاطره‌های بجا مانده از فلسفه‌های گذشته اطلاق می‌کند و از این راه، آن فلسفه‌ها را به «اجزای سازنده» منظومه [فلسفی] خودش مبدل می‌سازد. ماهیت و مثال، واحد و کثیر، جوهر و عرض، صورت و معنا، ذهن و عین، بودن و شدن، همه و هیچ، گردش و سکون، قوه و فعل، بود و نمود، ماده و روح - همه و همه این ارواحی که از اعماق گذشته‌ها سر برآورده‌اند، در همان حال که دیکتاتور کبیر سرگرم رقص با بادکنکها و مسائل متورم و موهومش درباره جهان و خداست، مغز او را جولانگه خود ساخته‌اند. ولی چون او مصلحتی است - مصلحت پروس در آن نهفته است. در پس این آشفتگی ظاهری، منافع و مصالح سلطنت مطلقه فردریک ویلهلم پنهان است. فلسفه اینهمانی، نظام

موجود را توجیه می‌کند. میوه اصلی آن، قسمی اصالت تحقق اخلاقی و قضایی است، یعنی این نظریه که آنچه هست، خوب است زیرا ملاک‌های جز ملاک‌های موجود نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ نظریه‌ای است بر محور این عقیده که ذود حق است.

چگونه این نظریه استنتاج شده است؟ صرفاً با يك سلسله سخنان دو پهلوی. مثل یا صود [یا ایده‌های] افلاطونی^۱، چنانکه دیدیم، بکلی با معانی یا تصورات [یا ایده‌هایی] که «در ذهن داریم»، متفاوتند. افلاطون قائل به این بود که فقط مثل [یا ایده‌ها] واقعی هستند یا حقیقت دارند و چیزهای فانی فاقد واقعیت یا حقیقتند. هگل از این نظریه معادله‌ای اقتباس می‌کند که به موجب آن: مثالی [یا ایده‌آل] = واقعی یا متحقق. کانت در مبحث دیالکتیک، درباره «صود معقول» [یا ایده‌های] عقل محض سخن گفته بود و اصطلاح «صودت معقول» [یا ایده] را به مفهوم معانی یا تصورات [یا ایده‌هایی] که «در ذهن داریم» بکار برده بود. آنچه هگل از این نظریه اقتباس می‌کند این است که صودت معقول [یا ایده] چیزی است ذهنی یا روحی یا عقلی و این برداشت را به یاری این معادله نشان می‌دهد که: صودت معقول [یا ایده] = عقل. حال اگر این دو معادله - یا به عبارت بهتر، این دو فقره دوپهلوی - را با هم تلفیق کنیم، معادله دیگری بدست می‌آید دایر بر اینکه: واقعی یا متحقق = عقل. هگل بر این مبنا قائل به این می‌شود که پس هرچه عقلانی یا معقول است باید واقعی یا متحقق باشد و هرچه واقعی یا متحقق است باید عقلانی یا معقول باشد و، بنا بر

۱. در سراسر این بند، هر جا لفظ idea آمده است، صورت فرانسوی آن یعنی واژه «ایده» را (که در فارسی نیز نامأنوس نیست) بلافاصله در بین دو قلاب افزودیم. این بدان سبب است که، چنانکه قبلاً نیز یادآور شده‌ایم، idea (یا «ایده») را باید به تناسب معنایی که در هر مورد از آن خواسته می‌شود، به نحو دیگری تعبیر کنیم (مثال، تصور، معنا، صورت معقول) و این کار ممکن است رشته بحث را از دست خواننده بگسلاند. با روشی که در پیش گرفته‌ایم، امیدواریم هم به این نکته توجه شود که با وجود اشتراك لفظ، در هر مورد مفهوم مختلف است و هم به این نکته که، با این وصف، تداومی در مسأله وجود دارد و همین تداوم است که نویسنده می‌خواهد توجه خواننده را به آن جلب کند. (مترجم)

این، تکامل واقعیت همان تکامل عقل است. همچنین، چون هیچ شاخص و ملاکی بالاتر از تازه‌ترین تکامل عقل و مثال یا صودت معقول [یا ایده] نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس هرچه اکنون واقعی یا متحقق است یا فعلیت دارد بضرورت وجود دارد یا وجودش واجب است و هم باید معقول باشد و هم نیکو [۳۵]. (چنانکه بعد خواهیم دید، آنچه بخصوص نیکوست، دولت بالفعل موجود در پروس است.)

این است فلسفه اینهمانی. گذشته از اصالت تحقق اخلاقی^۱ که (به گفته شوپنهاور) همچون محصول فرعی [این فلسفه] پدید می‌آید، نظریه‌ای نیز دربارهٔ صدق یا حقیقت [از این بحث] آشکار می‌شود که نظریه‌ای است بسیار مصلحتی و در خور موقع. دیدیم که هرچه معقول است، واقعی یا متحقق است - یعنی هرچه معقول است باید با واقعیت سازگار و، بنا بر این، لزوماً صادق باشد. حقیقت نیز به همان طریق که عقل متکامل می‌شود، تکامل پیدا می‌کند و هرچه در آخرین مرحلهٔ تکامل عقل، پسند عقل باشد، ناگزیر باید در آن مرحله، راست نیز باشد. به عبارت دیگر، هرچه در نظر کسانی که عقلشان مطابق روز است یقینی و قطعی بنماید، باید راست هم باشد. بداهت با راستی یکی است. تنها چیزی که لازم دارید این است که به نظریه‌ای باور بیاورید، مشروط بر آنکه از قافلهٔ روز عقب نباشید؛ و همین بنا به تعریف، موجب حقیقت آن نظریه می‌شود. بدین نحو، رابطهٔ تقابل بین آنچه هگل «امر ذهنی»^۲ می‌نامد (یعنی باور یا اعتقاد) و آنچه او «امر عینی»^۳ می‌خواند (یعنی صدق یا حقیقت) به رابطهٔ اینهمانی مبدل می‌گردد، و این وحدت متقابلان، معرفت علمی را نیز تبیین می‌کند. به گفتهٔ او [۳۶]: «مثال عبارت است از اتحاد امر ذهنی و امر عینی... علم بر این فرض استوار است که جدایی میان خودش و حقیقت، قبلاً حذف شده است.»

پس این هم از فلسفه اینهمانی هگل یا دومین ستون فرزاندگی که فلسفهٔ اصالت تاریخی او بر آن بنا شده است. با برپا شدن آن، کار قدری خسته‌کنندهٔ تحلیل آموزه‌های انتزاعیتر هگل به انجام می‌رسد. بقیهٔ این

۱. یعنی، به‌قول نویسنده، آنچه هست خوب است و زور حق است.

(مترجم)

فصل به‌کاربرد این نظریات انتزاعی در سیاست عملی محدود خواهد بود. این کاربردها حتی روشنتر خواهد کرد که غرض هگل از تمام زحمتهایی که کشیده، مدافعه و توجیه بوده‌است.

به‌اعتقاد من، دیالکتیک هگل عمدتاً به‌این نیت طرح شده‌بود که اندیشه‌هایی را که در ۱۷۸۹ بمیان آمده‌بود تحریر کند. هگل کاملاً از این امر واقع آگاه بود که به‌وسیلهٔ روش دیالکتیکی می‌توان هر اندیشه یا معنایی را به‌نقطهٔ مقابل آن چرخانید. به‌نوشتهٔ او [۳۷]: «دیالکتیک چیز تازه‌ای در فلسفه نیست. سقراط... عادت داشت با تظاهر به‌طلب معرفت روشنتر دربارهٔ موضوع مورد بحث و پس از طرح همه‌گونه پرسش که به همین نیت عنوان می‌شد، کسانی را که با ایشان گفتگو می‌کرد سرانجام به نقطهٔ مقابل موضعی که بدو تأثیر از نخستین تأثرات، صحت آن را اعلام کرده‌بودند، بکشاند.» با توجه به‌اینکه هدف اصلی سقراط بیش از آنکه معتقد ساختن مردم به‌نقطهٔ مقابل معتقدات سابقشان باشد، برملا کردن اطمینانهای بیوجه و ادعاهای نابجا بود، سخنی که از هگل نقل شد شاید وصف منصفانه‌ای از نیت سقراط نباشد ولی مسلماً برای بیان مقاصد خود او بسیار عالی است، هرچند عملاً ثابت می‌شود که روش وی خاتمتر از آن است که از برنامهٔ کارش برمی‌آید.

نخستین نمونه‌ای که از این نحوهٔ کاربرد دیالکتیک انتخاب کرده‌ام، مسألهٔ آزادی اندیشه و استقلال علوم و ملاک تشخیص حقیقت عینی است، بر مبنای بحثی که هگل در کتاب فلسفه حق (بند ۲۷۵) دربارهٔ این مسائل می‌کند. آنچه هگل در آغاز بحث می‌گوید طوری است که فقط می‌توان آن را به‌طلب آزادی اندیشه و درخواست حمایت دولت از این آزادی تعبیر کرد. می‌نویسد: «مبدأ ذاتی دولت... اندیشه است. علم و آزادی اندیشه فقط می‌تواند در دولت نشأت بگیرد. آنکه جوردانو برونو^۱ را به‌آتش سوزانید و گالیله را به‌توبه واداشت، کلیسا بود... پس علم باید خواهان

۱. Giordano Bruno (۱۶۰۰-۱۵۴۸). فیلسوف ایتالیایی که به‌فلسفه اهل مدرسه و مذهب ارسطویی حمله می‌کرد و تحت تأثیر تعالیم کپرنیک، نظریه‌ای وحدت وجودی پدیدآورد و پس از محاکمه‌ای طولانی به‌وسیلهٔ مقامات کلیسای کاتولیک، به‌جرم ارتداد به‌آتش سوزانیده شد. (مترجم)

حمایت دولت باشد زیرا... هدف علم، شناخت حقیقت عینی است.» پس از این آغاز نویدبخش که می‌توان آن را نمودار «نخستین تأثرات» مدعیان تلقی کرد، هگل به این کار می‌پردازد که ایشان را «به نقطه مقابل موضعی که بدو تأثر از نخستین تأثرات، صحت آن را اعلام کرده بودند، بکشاند» و بر این تغییر جبهه، با حمله ظاهری دیگری به کلیسا سرپوش می‌نهد و می‌گوید: «اما اینگونه معرفت البته همیشه با ملاکهای علمی سازگار نیست و ممکن است به سطح عقیده محض انحطاط پیدا کند... و علم ممکن است در مورد این عقاید نیز همان خواستهای متظاهرانۀ کلیسا را مطرح سازد - یعنی طالب آزادی عقیده و ایمان برای خود شود.» پس مطالبۀ آزادی اندیشه و در خواست علم برای اینکه بگذارند خودش داور کند، خواستی «متظاهرانه» توصیف می‌شود. اما این تنها نخستین گام در چرخاندن موضوع است. هگل سپس می‌گوید که در مواجهه با عقاید مخرب، «دولت باید حامی حقیقت عینی باشد»، و در اینجا آن سؤال اساسی مطرح می‌شود که: چه کس باید قضاوت کند که چه چیز حقیقت عینی است و چه چیز نیست؟ هگل پاسخ می‌دهد: «به‌طور کلی، دولت... باید خود تصمیم بگیرد که چه چیز را می‌توان حقیقت عینی دانست.» و با این پاسخ، آزادی اندیشه و درخواست علم برای اینکه خود ملاک و شاخص کار خویش را تعیین کند، سرانجام به‌وضع مقابل [یا آنتی‌تز] خود مبدل می‌شود. دومین مثالی که از این نحوه کاربرد دیالکتیک برگزیده‌ام، بحث هگل درباره طلب حکومت مبتنی بر قانون اساسی است که با بحث پراپری و آزادی تلفیق می‌شود. برای درک مسأله قانون اساسی باید پیاد آورد که حکومت مطلقۀ پروس، صرف‌نظر از اصولی مانند اصل حاکمیت تامۀ پادشاه، معتقد به هیچ گونه قانون اساسی نبود و کسانی که در امیرنشینهای مختلف آلمان برای حصول اصلاحات دموکراتیک مبارزه می‌کردند شعارشان این بود که امیر باید «قانون اساسی به کشور اعطا کند». فردریک ویلهلم در این اعتقاد با مشاور خویش، آنسیون^۱، همداستان بود که هرگز

۱. J. P. F. Ancillon (۱۸۳۷-۱۷۶۶). مورخ و دولتمرد پروس که در

برلین متولد شد ولی ظاهراً نسب فرانسوی داشت و نوشته‌هایی نیز (از جمله تاریخی در باب انقلابهای سیاسی اروپا از سده پانزدهم به بعد) به زبان فرانسه -

نباید در برابر «تندروها» میدان خالی کرد، یعنی «آن گروه بسیار فعال و پرهیاهویی که از چند سال پیش اسم خود را ملت گذاشته و فریاد قانون اساسی سر می‌داده‌اند.» [۳۸]. با اینهمه، سرانجام شاه زیر فشار شدید وعده قانون اساسی داد، ولی هرگز به این وعده وفا نکرد. (داستانی نقل می‌کنند که روزی پزشک بدبخت دربار بی‌آنکه منظوری داشته باشد، حرفی راجع به «بنیه و مزاج» زد و همین حرف ساده به‌عزلش منتهی شد.) اکنون ببینیم هگل با این مسأله ظریف و حساس چگونه روبرو می‌شود. می‌نویسد: «دولت به‌عنوان یک روح زنده، کل سازمان‌یافته‌ای است که مفصل‌بندی آن، مؤسسات گوناگون است... قانون اساسی^۲ همین مفصل-بندی و سازمان‌یافتگی قدرت دولت است... قانون اساسی یعنی عدالت موجود^۳... آزادی و برابری... هدف نهایی و ثمره قانون اساسی است.»

→ از خود باقی گذاشت. (با توجه به این تبار و سوابق، نام او را به‌تلفظ فرانسه به‌فارسی نگاشتیم.) در تاریخ‌نگاری و تفکر و مشی سیاسی، روشی بسیار ارتجاعی داشته است. (مترجم)

۱. چنانکه قبلاً^۱ هم در ذیل صفحه‌های ۹-۲۵۸ توضیح داده‌ایم، واژه constitution معانی گوناگون دارد و از جمله هم به‌معنای قانون اساسی است و هم به‌معنای بنیه و مزاج. متأسفانه این جناس به‌فارسی قابل نقل نیست. (مترجم)

۲. در این بند و در چند بند آینده، همه جا constitution به‌معنایی چند پهلوی بکار رفته است و همین ایهام و اشتراك لفظی است که به‌نوشتۀ هگل معنا می‌بخشد. در مورد فعلی، constitution علاوه‌بر «قانون اساسی»، معنای «ترکیب و ساخت» هم می‌دهد. به‌عبارت دیگر، غرض این است که اجزای دستگاه حکومت وقتی از سویی هر کدام وظیفه‌ای جداگانه بر دوش بکشند و از یکدیگر مجزا باشند و از سوی دیگر با هم تلفیق شوند و سازمان بیابند، ساخت یا ترکیبی از آنها بوجود می‌آید که «روح» پیدا می‌کند و واجد وحدت هدف و وحدت عمل می‌شود. در موارد دیگر نیز هر جا لازم باشد، توضیح خواهیم داد تا خوانندگان معنای مراد را بهتر دریابند. (مترجم)

۳. به‌بیان دیگر، اگر کلمه justice را به‌جای «عدالت»، به‌معنای «اعتدال» بگیریم، این ساخت و ترکیب که همان دستگاه دولت است، هنگامی به‌طرز «قانونمند» و درست کار می‌کند که «اعتدال» در آن موجود باشد. (مترجم)

ولی این البته تنها مقدمه کار است. پیش از پرداختن به دگرشدگی یا تبدل^۱ دیالکتیکی قانون اساسی^۲ به حکومت مطلقه سلطنتی، باید اول نشان دهیم که چگونه هگل آن دو «هدف و ثمره» یعنی آزادی و برابری را تبدیل به ضدشان می کند.

نخست ببینیم هگل چطور برابری را می چرخاند و به نابرابری تحریف می کند. می نویسد [۴۹]: «در اینکه شهروندان در مقابل قانون برابرند، حقیقت بزرگی نهفته است. ولی وقتی مطلب به این صورت بیان شود، فقط تکرار معلوم است و تنها چیزی که به طور کلی می گوید این است که يك وضع حقوقی وجود دارد و قانون حکومت می کند. لیکن برای اینکه مطلب به نحو مشخصتر بیان شده باشد، [باید بگوییم] شهروندان... فقط از آن جهات در مقابل قانون برابرند که در خارج قانون نیز از برابری برخوردارند. فقط برابری ایشان از لحاظ مالکیت و سن و... غیره مستحق این است که در مقابل قانون با آن برابر رفتار شود... قوانین خود... نابرابری شرایط را مفروض و مسلم می گیرند... باید گفت که آنچه بالاترین نابرابری فردی و مشخص را بالفعل بوجود می آورد همانا تکامل عظیم و شکل پخته دولتهای امروزی است.»

در ارائه خطوط کلی چرخشی که هگل به «حقیقت بزرگ» تساوی طلبی می دهد و آن را به نقطه مقابلش تحریف می کند، استدلالهای او را بشدت تلخیص کرده ام و باید به خواننده هشدار دهم که در سراسر این فصل باز هم ناگزیر از چنین کاری خواهم بود، زیرا اگر اساساً امکانی وجود داشته باشد که لفاظیها و اندیشه پرانیهای او را (که مطمئناً جنبه بیمارانه دارد) بتوان بطرزی قابل خواندن عرضه کرد، فقط از همین راه است [۴۰].

حال پردازیم به آزادی. هگل می نویسد: «در مورد آزادی، در روزگاران گذشته حقوق يك شهر و غیره را، اعم از حقوق خصوصی و حقوق عمومی، که از لحاظ قانونی تعریف شده بود «آرادیهای» آن [شهر] می نامیدند. در واقع، هر قانون حقیقی، خود يك آزادی است، زیرا اصلی عقلانی را در بر می گیرد... یعنی، به عبارت دیگر، متضمن يك آزادی

1. transformation

۲. یا حکومت قانون. (مترجم)

است...» هگل با این استدلال می‌خواهد نشان دهد که «آزادی» با «یک آزادی» یکی است و، بنابراین، همان «قانون» است و نتیجه می‌گیرد که هرچه قوانین زیاده‌تر باشند، آزادی بیشتر است. اما این استدلال جز بیان خام و ناشیانه باطل‌نمای آزادی که نخستین بار به وسیله افلاطون کشف شد و پیشتر باختصار مورد بحث قرار گرفت [۴۱]، چیز دیگری نیست. (می‌گوییم بیان خام و ناشیانه زیرا اتکای آن به قسمی بازی با الفاظ است.) باطل‌نمای مذکور را می‌توان بدین عبارت بیان کرد که آزادی نامحدود، ضد خود را نتیجه می‌دهد، زیرا اگر آزادی قانوناً حراست و محدود نشود، بناچار به‌زورگویی قوی نسبت به‌ضعیف خواهد انجامید. این باطل‌نما را روسو بطرزی مبهم دوباره بیان کرد تا اینکه سرانجام کانت موفق به‌حل آن شد. کانت طالب این بود که آزادی همه کس محدود شود ولی نه بیش از حدی که برای حفظ آزادی همگان به‌میزان مساوی لازم است. هگل البته از راه حل کانت آگاه است ولی آن را دوست ندارد و بطرزی تحقیرآمیز و بدون ذکر نام مبتکر این راه‌حل، بدین شرح از آن یاد می‌کند: «امروزه هیچ فکری آشناتر از این نیست که همه کس باید آزادی خویش را نسبت به‌آزادی دیگران محدود کند، زیرا دولت یعنی همین شرایط محدودیت متقابل و قانون یعنی محدودیت. ولی» و در اینجا هگل به انتقاد از کانت می‌پردازد، «این فکر مبین‌نگرشی است که آزادی را به‌چشم هوسبازی و خودکامی بی‌بند و بار می‌نگرد.» و با این گفته سر بسته، نظریه تساوی‌طلبانه کانت درباره عدالت کنار گذاشته می‌شود.

ولی هگل خود احساس می‌کند که این شیرین‌زبانی کوچک که آزادی را مساوی قانون قرار می‌دهد، کاملاً برای منظور او کافی نیست و قدری با درنگ و دودلی به‌مسئله اولیه‌ای که عنوان کرده‌بود، یعنی مسئله قانون اساسی، باز می‌گردد و می‌گوید [۴۲]: «اصطلاح آزادی سیاسی غالباً بدین معنا بکار می‌رود که کسانی که وظیفه اصلی خویش را پرداختن به هدفها و کارهای جزئی جامعه مدنی می‌دانند [یعنی شهروندان]، در امور همگانی دولت قسمی مشارکت صوری داشته‌باشند. و عادت بر این جاری شده‌است که عنوان 'قانون اساسی' را به‌آن جنبه دولت که اینگونه مشارکت را برقرار می‌کند اختصاص دهند... و دولتی را که این کار رسماً

در آن انجام نپذیرد، دولتی فاقد قانون اساسی تلقی کنند.» آری، شک نیست که عادت بر این جاری است. ولی چگونه می‌توان از شر آن خلاص شد؟ با يك حقه لفظی محض - با يك تعريف: «تنها چیزی که می‌توان درباره این وضع خاص اصطلاح مورد نظر گفت این است که ما از قانون اساسی باید تحدید قوانین به‌طور کلی یا، به عبارت دیگر، آزادیها باشد...» اما باز هگل خود فقر وحشتناک این استدلال را احساس می‌کند و از سر درماندگی، به آغوش قسمی عرفان جمعی (ساخت روسو) و مذهب اصالت تاریخ پناه می‌برد و می‌نویسد [۴۲]: «این سؤال که 'اختیار ایجاد قانون اساسی با کیست؟' با آن سؤال یکی است که می‌پرسد 'دوح يك هلت را چه کس باید ایجاد کند؟' اگر مفهومی را که از قانون اساسی دارید از مفهوم 'دوح جمعی جدا کنید - چنانکه گویی 'دوح جمعی می‌تواند بدون قانون اساسی وجود داشته باشد یا وجود داشته است - قوه تخیل شما ثابت خواهد کرد که دریافتان از این پیوند [یعنی پیوند 'دوح با قانون اساسی] چقدر سطحی بوده است... آنچه قوانین اساسی به یاری آن ایجاد شده‌اند و می‌شوند، همانا 'دوح درونماندگار' و تاریخ ملت است که آن هم باز تاریخ آن 'دوح است.' اما حتی اینگونه عرفان نیز هنوز بیش از آن مبهم است که بتواند حکومت مطلقه را توجیه کند. باید مشخصتر سخن گفت و هگل بشتاب به این کار می‌پردازد و می‌نویسد: «آن کل زنده و آن چیزی که دولت و قانون اساسی را نگه می‌دارد و پیوسته بوجود می‌آورد، دستگاه حاکم است... در دستگاه حاکم، اگر آن را يك کل انداموار تلقی کنیم، قدرت فائقی یا امالات... همانا 'اداة دولت است که همه چیز را حفظ می‌کند و آمر مطلق محسوب می‌شود و بالاترین قله و وحدت همه گیر آن است. در شکل کامل دولت که در آن هر عنصر... به هستی آزاد دست یافته است، این اراده، 'اداة يك فرد بالفعل' و آمر است (نه صرفاً اراده اکثریتی که وحدت اراده آمر در آن فاقد هستی بالفعل است) و این همان حکومت پادشاهی است. بنابراین، حکومت پادشاهی، حکومت عقل تکامل یافته است و کلیه انواع دیگر حکومت متعلق به درجات پایینتر تکامل و

تحقق عقل است.^۱» گفته‌هایی که نقل شد همه از دایرةالمعارف [علوم فلسفی]^۲ بود؛ ولی برای اینکه مطلب باز هم مشخصتر باشد، هگل در قطعه‌ای مشابه در کتاب فلسفه حق، توضیح می‌دهد که: «آنچه مقوم قدرت شهریار از حیث شهریار بودن است، تصمیم نهایی... و اختیار مطلق است» و «عنصر مطلقاً قاطع در [این] کل، یک فرد بتنهایی، یعنی پادشاه است.»

پس بالاخره منظور اصلی معلوم شد. چطور ممکن است کسی آنقدر احمق باشد که برای کشوری که از موهبت سلطنت مطلقه یعنی بالاترین طرز حکومت ممکن برخوردار است، تقاضای «قانون اساسی» کند؟ کسانی که چنین تقاضاهایی دارند مسلماً نادانتر از آنند که بفهمند چه می‌کنند و چه می‌گویند، همانطور که کسانی که آزادی می‌طلبند کوردلتر از آنند که ببینند تحت سلطنت مطلقه پروس «هر عنصر به‌هستی آزاد دست یافته است». به‌سخن دیگر، در اینجا برهان دیالکتیکی مطلق هگل ثابت می‌کند که پروس «بالاترین قله» و دژ آزادی است و حکومت مطلقه آن، هدفی است (و نه چنانکه بعضی ممکن است تصور کنند، زندانی) که بشریت به‌سوی آن پیش می‌رود و دستگاه حاکم آن، حافظ و نگهبان خالصترین چکیده غلیظ آزادی است.

فلسفه که روزگاری به‌اتکای رأی افلاطون مدعی سروری در دولت بود، به‌دست هگل به‌مرتبۀ پست‌ترین نوکر آن تنزل پیدا می‌کند.

توجه به این نکته مهم است که این خوش‌خدمتیهای مشمزش‌کننده، داوطلبانه انجام گرفته‌است [۴۴]. در آن ایام خوش سلطنت مطلقه هنوز از ارباب توتالیتز اثری نبود و چنانکه نشریات بیشمار آزادیخواهان نشان می‌دهد، مانسور هنوز به‌نحو مؤثر اعمال نمی‌شد. هنگام انتشار

۱. در این دو جمله آخر، همه جا لفظ «حکومت» در ترجمه constitution بکار رفته‌است. (مترجم)

۲. دایرةالمعارف که در ۱۸۱۷ منتشر شد، تنها کتابی است که هگل در شرح سراسر فلسفه خود نگاشته است. نام اصلی آن به آلمانی چنین است: *Encyklopädie d. philos. Wissenschaften im Grundrisse*. (مترجم)

دایرةالمعارف [علوم فلسفی]، هگل در هایدلبرگ استاد دانشگاه بود، اما بلافاصله پس از انتشار آن نوشته، به برلین دعوت شد و، به قول ستایشگرانش، در مقام «دیکتاتور پذیرفته شده» فلسفه قرار گرفت. بعضی ممکن است ادعا کنند که همه این اوصاف حتی اگر راست هم باشد، هیچ چیز را به زیان خوبی و برتری فلسفه دیالکتیکی هگل ثابت نمی‌کند و از عظمت وی به عنوان فیلسوف نمی‌کاهد. پاسخ این ادعا را قبلاً از قول شوپنهاور داده‌ایم که می‌گوید: «فلسفه مورد سوءاستفاده قرار گرفته‌است - از جانب دولت آلت دست شده‌است و از جانب دیگر، وسیله سودجویی. آیا می‌توان برآستی باور کرد که حقیقت همچون محصولی فرعی از این طریق آشکار شود؟»

به یاری قطعه‌های فوق، نظری زودگذر به نحوه کاربرد عملی روش دیالکتیکی هگل انداختیم. اکنون پردازیم به کاربرد تفلیقی دیالکتیک و فلسفه اینهمانی.

چنانکه دیدیم، هگل معتقد است که همه چیزها، حتی ماهیات، در سیلانند. ماهیات و مثالها و دوحها تکامل پیدا می‌کنند و البته تکاملشان به شیوه خود جنبنده و به طرز دیالکتیکی است [۴۵]. آخرین مرحله هر تکامل لزوماً باید عقلانی و، بنابراین، نیکو و صادق باشد، زیرا نقطه اوج تمام تحولات گذشته است و کلیه مراحل پیشین را نسخ می‌کند. (پس هر چیز فقط ممکن است رو به بهی برود و بهتر و بهتر شود.) هر سیر تکاملی واقعی از آنجا که جریانی واقعی است باید، به موجب فلسفه اینهمانی، جریانی عقلانی و معقول باشد. پیداست که این حکم در مورد تاریخ نیز باید صدق کند.

هراکلیتوس قائل به این بود که در تاریخ، عقل [یا جهتی عقلی] پنهان است. در نظر هگل، دفتر تاریخ گشوده و آماده معاینه است. دفتری است سرشار از توجیه و مدافعه محض که با توسل به حکمت پروردگار، برتری رژیم سلطنتی پروس را توجیه می‌کند و با استناد به برتری رژیم سلطنتی پروس، حکمت پروردگار را موجه می‌دارد.

تاریخ، سیر تکاملی امری واقعی است و، بنابراین، به موجب فلسفه اینهمانی، باید امری معقول باشد. هگل تکامل جهان واقعی را (که تاریخ

مهمترین بخش آن است) با قسمی عمل منطقی یا جریان استدلالی یکسان می‌شمارد. تاریخ به نظر او جریان فکری «روح مطلق» یا «روح جهانی» است؛ مظهر این روح است؛ قسمی قیاس دیالکتیکی^۱ عظیم است [۴۶] که، با اصطلاح، به دست پروردگار ترتیب داده شده است. این قیاس، طرحی است که پروردگار تعقیب می‌کند و نتیجه‌ای که نهایتاً بر حسب منطق از آن بدست می‌آید، غایتی است که پروردگار به دنبال آن است، یعنی کمال جهان. در کتاب فلسفه تاریخ، هگل می‌نویسد: «تنها اندیشه‌ای که فلسفه بدان وسیله به تاریخ تقرب می‌جوید، مفهوم ساده عقل است و آن عبارت از این آموزه است که عقل حاکمیت فائده بر جهان دارد و، بنابراین، تاریخ جهان، جریانی معقول به‌ما عرضه می‌دارد. این اعتقاد و شهود... در قلمرو فلسفه حالت فرضیه ندارد، بلکه در آنجا ثابت می‌شود که عقل جوهر است و همچنین قدمت نامتناهی... ماده نامتناهی... صوت نامتناهی... توان نامتناهی... اینکه این «مثال» یا «عقل» همانا ماهیت راستین و جاوید و قادد مطلق است؛ و اینکه در جهان متجلی می‌شود و هیچ چیز مگر همین و جلال و جبروت آن در جهان متجلی نیست، این مدعایی است که، چنانکه گفتیم، در فلسفه ثابت شده است و در اینجا مبرهن شمرده می‌شود.» این سیل الفاظ، ما را بجایی نمی‌رساند. ولی اگر قطعه‌ای را که هگل بدان اشاره می‌کند، تحت عنوان «فلسفه» (در دایرةالمعادف او) نگاه کنیم، قصد او از مدافعه و توجیه کمی نمایانتر می‌شود، زیرا در آنجا می‌خوانیم: «اینکه تاریخ و بیش از همه، تاریخ عالم، بر بنیاد هدفی ذاتی و فعلی استوار است که بالفعل در آن متحقق است و تحقق خواهد یافت - یعنی مشیت پروردگار - و اینکه، خلاصه، عقل در تاریخ وجود دارد - اینها همه باید بر مبنای ادله صرفاً فلسفی تکلیفش روشن شود و بدین ترتیب معلوم گردد که ذاتی و فی الواقع ضروری است.» اما از آنجا که غرض پروردگار به صورت نتایج تاریخی «بالفعل متحقق می‌شود»، می‌توان گمان برد که تحقق این امر در همین پروس موجود انجام پذیرفته است. در واقع همین طور هم هست و حتی چگونگی نیل به این هدف به‌ما نشان داده می‌شود که عبارت

باشد از سه گام دیالکتیکی در تکامل تاریخی عقل یا، به گفته هگل، «دوح که حیات آن... همانا چرخه پیشرو جسمیت‌یافتگیها [یا جلوه‌ها]ست» [۴۷]. گام نخست، استبداد شرقی است؛ گام دوم، حکومت‌های مردم و اشراف در یونان و روم است؛ و سومین و بلندترین گام، حکومت پادشاهی ژرمانیک است که البته سلطنت مطلقه است. هگل آشکارا می‌گوید که مقصودش قسمی حکومت پادشاهی ناکجا آبادی و تخیلی در آینده نیست: «دوح... گذشته و آینده ندارد، بلکه ذاتاً هم‌اکنون هست؛ این ضرورتاً و استلزاماً بدان معناست که صورت کنونی دوح متضمن تمام گام‌های پیشین و از آنها برتر است.»

ولی هگل می‌تواند حتی از این هم فاش‌گوتر باشد. سومین دوره تاریخ، یعنی پادشاهی ژرمانیک یا «جهان آلمانی» را باز به سه بخش فرعی تقسیم می‌کند و می‌گوید [۴۸]: «نخست باید عصر اصلاح دین [یا رفرم] در نظر گرفته شود، یعنی آقتابی که در پایان قرون وسطا پس از فجر گلفامی که مشاهده کردیم طالع شد و همه را به نور خود منور ساخت؛ سپس اوضاعی که به دنبال عصر اصلاح دین پدید آمد؛ و سرانجام عصر جدید که آغاز آن به پایان سده گذشته باز می‌گردد»، یعنی، به عبارت دیگر، از سال ۱۸۰۰ تا ۱۸۳۰ (یا آخرین سالی که این درسها در آن تقریر می‌شد). هگل دوباره ثابت می‌کند که پروس که در زمان او وجود دارد، ذروه اعلا و حصن حصین و غایت قصوای آزادی است و می‌نویسد: «دوح در صحنه تاریخ عالم به ما مشهود و معلوم می‌شود و بر آن صحنه به متشخصترین وجه متحقق و عیان می‌گردد.» به عقیده هگل، ماهیت دوح، آزادی است: «آزادی، یگانه حقیقت دوح است.» از این رو، سیر تکاملی دوح باید همان سیر تکاملی آزادی باشد و لازم می‌آید که بالاترین درجه آزادی در همان سی سال پادشاهی ژرمانیک که نمودار واپسین بخش تکامل تاریخی است، بدست آمده باشد. به گفته او [۴۹]: «دوح آلمان، دوح دنیای جدید است. هدف آن، متحقق ساختن حقیقت مطلق به عنوان خودمختاری بیکران آزادی است.» هگل سپس به‌تئالوگویی پروس می‌پردازد و ما را خاطرجمع می‌کند که دستگاه پروس «در دست دیوانیان^۱ است و در رأس به‌تصمیم

شخص پادشاه منتهی می‌شود. این بدان سبب است که، چنانکه بالاتر نشان دادیم، تصمیم نهایی ضرورت مطلق دارد. و سرانجام هگل به نتیجه نهائی کار خود می‌رسد و می‌نویسد: «این همان نقطه‌ای است که [خود] آگاهی^۱ بدان دست یافته‌است و اینهاست مراحل عمده آن صورتی که آزادی بدان صورت خویشتن را متحقق ساخته‌است؛ تاریخ جهان چیزی نیست مگر سیر تکاملی مثال آزادی^۲. ... عدل‌الاهی^۳ راستین و توجیه خدا در تاریخ... یعنی همین که... تاریخ جهان... عبارت از تحقق روح است... آنچه واقع شده است و می‌شود... ذاتاً کار اوست.»

پس آیا حق با من نبود که می‌گفتم هگل خدا و پروس را با هم توجیه می‌کند؟ و آیا روشن نیست که دولتی که هگل ما را به پرستش آن به‌عنوان مثال‌الاهی در زمین فرمان می‌دهد، فقط همان پروس زمان فردریک ویلهلم از ۱۸۰۵ تا ۱۸۳۵ نیست؟ و آیا ممکن است کسی بتواند از این بیشتر هر چیز پاکیزه را به‌این‌طرز مشمئزکننده تحریف کند؟ و نه تنها عقل و آزادی و مساوات و دیگر معانی مربوط به جامعه باز، بلکه ایمان صادقانه به‌خداوند و حتی احساس پاک وطن‌دوستی را اینچنین به انحراف بکشاند؟

تا اینجا تشریح کردم که هگل چگونه از نقطه‌ای که ترقیخواهانه و حتی انقلابی می‌نماید شروع می‌کند و با همان روش دیالکتیکی چرخانیدن و تحریف امور که مسلماً تا کنون برای خوانندگان روشن شده‌است براه ادامه می‌دهد و سرانجام به نتیجه‌ای می‌رسد که به‌طرز شگفت‌آوری محافظه‌کارانه است. در همان حال، او فلسفه تاریخ خویش را به‌اصالت تحقق اخلاقی و قضایی ربط می‌دهد و این مذهب اخیر را بر مبنای اصالت تاریخ توجیه می‌کند. تاریخ درباره ما به‌دآوری می‌نشیند. تاریخ و پروردگار قدرتهای موجود را هست کرده‌اند و، بنابراین، ناگزیر زور چنین قدرتها حق است و حتی حق‌الاهی است.

۱. در اصل: consciousness = آگاهی. چون به‌موجب تقسیم‌بندی هگل، خودآگاهی مرحله کمال آگاهی است، کلمه «خود» را ما افزودیم تا با مقصود او سازگارتر باشد. (مترجم)

2. Idea of Freedom

3. Theodicy

ولی حتی این مذهب تحقیقی در زمینه اخلاق هم کاملاً هگل را راضی نمی‌کند. او بیش از این می‌خواهد. همانگونه که با آزادی و برابری مخالف است، با برادری آدمیان و بشر دوستی یا، به قول خودش، «نیکو کاری» نیز مخالفت می‌ورزد. اطاعت کورکورانه و نوعی اخلاقیات هراکلیتی معطوف به نام بلند و سرنوشت باید جانشین وجدان اخلاقی شود و قسمی ملیت‌گرایی نوسالیتزر، جای اخوت بشری را بگیرد. چگونگی انجام این کار، در قسمت ۳ و بویژه در قسمت ۴ این فصل نشان داده خواهد شد [۵۰].

۳

اکنون می‌پردازم به مجملی درباره داستان‌ی شگفت - داستان ظهور ملیت‌گرایی در آلمان. گرایش‌هایی که این اصطلاح دال بر آن‌هاست، بیگمان با طغیان علیه عقل و جامعه باز پیوند و شباهت قوی دارند. ملیت‌گرایی نزد غریزه‌های قبیله‌پرستانه و شور و سوداها و پیشداوری‌های ما مقبول می‌افتد و تار تمنیات حسرت‌بار ما را برای اینکه از فشار مسئولیت فردی خلاص شویم به ارتعاش درمی‌آورد و می‌خواهد قسمی مسئولیت جمعی یا گروهی را جانشین مسئولیت فردی کند. به مناسبت همین گرایش‌هاست که می‌بینیم حتی در کهنترین آثار فلسفه سیاسی - یعنی در نوشته‌های «الیگارک پیرا» و به طور واضحتر در مصنفات افلاطون و ارسطو - نظریاتی کاملاً حاکی از ملیت‌گرایی بیان شده‌است. این آثار جملگی برای پیکار با جامعه باز و اندیشه‌های نوین امپراتوری طلبی و جهان‌میهنی و تساوی‌خواهی به رشته تحریر درآمده‌است [۵۱]؛ نهایت اینکه نشو و نمای زودرس این قسم فلسفه سیاسی متمایل به ملیت‌گرایی، ناگهان با ارسطو متوقف می‌شود. با ظهور امپراتوری اسکندر، ملیت‌گرایی راستین قبیله‌ای نه تنها تا ابد از کردار سیاسی رخت برمی‌بندد، بلکه تا مدتی دراز از فلسفه سیاسی هم ناپدید می‌گردد. از اسکندر به بعد، تمام دول متمدن اروپا و آسیا به صورت امپراتوری‌هایی درمی‌آیند که تنوع و تعدد تبار و

نسب اقوامی که در آنها زندگی می‌کنند، از حساب بیرون است. تمدن اروپا و تمام واحدهای سیاسی متعلق به آن، از آن هنگام تاکنون حالت بین‌المللی یا، به عبارت دقیقتر، بین‌قبایلی داشته است. (اگر همین قدر که از زمان اسکندر تا عصر ما سپری شده، از اسکندر به پیش از او باز گردیم، به امپراتوری باستانی سومر می‌رسیم که ظاهراً نخستین تمدن بین‌المللی را در آن روزگار ایجاد کرده بود.) آنچه درباره عمل سیاسی صدق می‌کند، در مورد نظریه سیاسی نیز صادق است. تا حدود یکصد سال پیش، ملیت‌گرایی افلاطونی و ارسطویی تقریباً از نظریات سیاسی رخت بر بسته بود (هرچند البته احساسات قبیله‌ای و محلی همیشه به قوت خود باقی بود). هنگامی که یکصد سال پیش ملیت‌گرایی از نو زنده شد، این تجدید حیات در یکی از درهم آمیخته‌ترین نواحی کاملاً درهم آمیخته اروپا بوقوع پیوست، یعنی آلمان و بویژه پروس که جمعیت آن بیشتر از اسلاوها تشکیل می‌شد. (این نکته اغلب دانسته نیست که یک قرن پیش، جمعیت پروس غالباً اسلاو بود و پروس اساساً یکی از ایالت‌های آلمان بحساب نمی‌آمد، هرچند شاه پروس که به عنوان امیر براندنبورگ^۱ در شمار «برگزینندگان» امپراتوری آلمان بود، از امرای آلمان محسوب می‌شد. در کنفرانس وین^۲، پروس به عنوان یک «مملکت اسلاو» ثبت رسید، و در ۱۸۳۰ هگل هنوز حتی از براندنبورگ و

1. Brandenburg

۲. Electors. برگزینندگان یا الکتورها... در تاریخ امپراطوری مقدس روم، امرائی که حق انتخاب پادشاهان آلمان، یا به عبارت دقیقتر، پادشاه رومیان را داشتند... عملاً فقط از ۱۱۲۵ تا ۱۴۳۸ انتخاب صورت واقعی داشت. بعدها، برگزینندگان شاهان را فقط از خاندان هابسبورگ انتخاب می‌کردند. در قرن سیزدهم عده برگزینندگان به هفت محدود می‌شد... ولسی در ۱۶۴۸ رأی هشتمی و... در ۱۶۹۲ رأی نهمی برای هانور مقرر شد... (دایرة المعارف فارسی). (مترجم)

۳. Congress of Vienna. یکی از بزرگترین و مهمترین مجامعی که در تاریخ اروپا تشکیل شده است. کنفرانس از ۱۸۱۴ تا ۱۸۱۵ پس از شکست ناپلئون با شرکت سران و سیاستمداران بزرگ اروپائی (از جمله مترنیک و تالران) در شهر وین برگزار شد و نقشه اروپا را تغییر داد و در سرنوشت جهان اثرات مهم گذاشت. (مترجم)

مکلنبورگ^۱ به عنوان موطن «اسلاوهای آلمانی شده» سخن می گفت [۵۲]. بنابراین، هنوز از هنگامی که دوباره اصل دولت تک ملیتی^۲ وارد فلسفه سیاسی شد، زمان درازی نمی گذرد. مع هذا، این اصل در روزگار ما چنان پذیرش وسیعی پیدا کرده که معمولاً - و اغلب ناخود آگاه - مسلم شمرده می شود و در تفکر سیاسی عامه به صورت یکی از فرضهای بدیهی درآمده است و بخصوص از وقتی که ویلسن^۳ اصل حق تعیین سرنوشت ملی به توسط خود ملتها را با نیت خیر ولی ناسنجیده عنوان کرد، بسیاری کسان آن را از اصول موضوع در اخلاق سیاسی بحساب می آورند. انسان متحیر می ماند که چگونه ممکن است کسی چنین اصل بدون مصداق و غیر قابل اطلاقی پیشنهاد کند در حالی که کوچکترین اطلاعی در باره تاریخ اروپا داشته باشد و از پس و پیش شدن و درهم آمیختن همه قسم قبایل آگاه باشد و بداند که امواج بی شمار اقوامی که پس از کوچ از بوم اصلی خویش در آسیا، به کلاف سردرگم شبه جزیره های موسوم به قاره اروپا رسیدند، از یکدیگر پراکندند و باز باهم مخلوط شدند. دلیل این امر آن است که ویلسن نیز مانند ماساریک^۴ که یکی از بزرگترین رزمندگان راه جامعه باز بود [۵۳]، قربانی نهضتی شد ناشی از ارتجاعی ترین و چاکر-منشانه ترین فلسفه ای که تا آن هنگام در زمینه سیاست بر بشریت حلیم و سختی کش و بردبار تحمیل شده بود. ویلسن قربانی تربیت در مکتب سیاسی افلاطون و هگل شد که از مابعدالطبیعه آب می خورد. قربانی نهضت ملیت گرایانه ای شد که بر آن مکتب استوار بود.

1. Mecklenburg

2. principle of the national state

۳. Woodrow Wilson (۱۸۵۶-۱۹۲۴). رئیس جمهور امریکا از ۱۹۱۳ تا ۱۹۲۱. پیش از آن رئیس دانشگاه بزرگ پرینستون بود و پس از شکست آلمان در جنگ جهانی اول، پیشنهاد معروفی مشتمل بر ۱۴ ماده برای تأمین صلح داد و اقداماتش در تأسیس جامعه ملل مؤثر بود. (مترجم)

۴. T.G. Masaryk (۱۸۵۰-۱۹۳۷). فیلسوف و دولتمرد اهل چکسلواکی. ماساریک آزادیخواه بود و از استقلال ملی مردم اتریش-هنگری هواداری می کرد. با پشتیبانی انگلستان و شوروی و امریکا به ریاست جمهوری چکسلواکی رسید و از ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۵ در آن سمت باقی بود. (مترجم)

اصل دولت ترك مليتی يا، به عبارت ديگر، اين درخواست سياسي كه خاك هر دولت با سرزمين موطن يك ملت منطبق باشد، برخلاف آنچه امروز به نظر بسياري از مردم مي رسد، به هيچ رو از امور بدیهی نیست. حتی اگر کسی پیدا می شد كه می دانست وقتی از مليت سخن می گوید مقصودش چیست، باز به هيچ وجه روشن نمی بود كه چرا باید مليت به عنوان یکی از مفاهيم سياسي بنيادی پذيرفته شود و مثلاً اهمیتش از دين بیشتر باشد يا از تولد در داخل يك ناحیه جغرافیایی معين، يا وفاداری نسبت به دودمان و سلسله ای خاص، يا پیروی از مرام سياسي مخصوصی مانند دموکراسی (كه می توان گفت در کشور چند زبانه ای مثل سوئیس، عامل وحدت دهنده است). دين يا سرزمين يا مرام سياسي را می توان كما بیش بوضوح معين كرد، اما هيچ كس تا كنون نتوانسته توضيح دهد كه مرادش از ملت چیست بنحوی كه امكان داشته باشد از اين توضيح به عنوان مبنایی در سياست عملی استفاده كرد. (البته اگر بگوئيم ملت عبارت است از عده ای از مردم كه در کشور معینی زندگی می كنند يا در آن به دنيا آمده اند، همه چيز روشن می شود؛ ولی اين گفته به معنای دست كشیدن از اصل دولت ترك مليتی است كه می خواهد کشور حدود ملت را تعيين كند نه بعكس.) هيچ كدام از نظریاتی كه اصحاب آن می گویند وحدت ملت از تبار مشترك يا زبان مشترك يا تاريخ مشترك مایه می گیرد، پذيرفتنی نیست و عملاً مصداق ندارد. اصل دولت ترك مليتی نه تنها قابل اعمال نیست، بلكه مفهوم آن از اصل هرگز روشن نبوده است؛ اسطوره است و بس. رؤیایی است غير عقلانی و ناكجا آبادی و رمانتيك - رؤیای اهل اصالت طبيعت است و اصحاب اصالت جمع قبیله ای.

شگفت آنكه مليت گرایی جديد، با وجود گرایشهای ذاتی ارتجاعی و غير عقلانی، در تاريخ كوتاهش تا پيش از هگل، مرامی انقلابی و آزادیخواه بود. فقط چیزی شبیه تصادفی تاريخی - يعنی تجاوز نخستين ارتش ملی يا ارتش فرانسوی ناپلئون به خاك آلمان و واكنش ناشی از اين رویداد - موجب شد كه مليت گرایی راهی به درون اردوی آزادی باز كند. شايد جالب خاطر باشد كه مجملی از تاريخ اين تحول بدست دهيم و ببينيم هگل چگونه مليت گرایی را به اردوی توتاليتاريسم بازگردانيد - اردویی

که از وقتی افلاطون نخستین بار اظهار عقیده کرد که رابطه یونانیان و بربرها مانند رابطه خواجهگان و بندگان است، ملیت‌گرایی بدانجا متعلق بوده است.

بیاد داریم [۵۴] که افلاطون مشکل بنیادی سیاست را بدیختانه با این پرسش صورت‌بندی کرد که: چه کس باید فرمان براند؟ و اراده چه کس باید در حکم قانون باشد؟ تا پیش از روسو، پاسخ معمولاً در يك کلمه خلاصه می‌شد: شهریار. روسو پاسخی جدید و به‌منتها درجه انقلابی داد و گفت مردم باید فرمان برانند نه شهریار و اراده همگان باید حاکم باشد نه اراده يك تن. بدین ترتیب او به‌سویی سوق داده‌شد که اراده مردم یا اراده جمعی یا، به‌قول خودش، «اراده کلی»^۱ را اختراع کرد. [مفهوم] مردم به‌محض اینکه به‌موهبت اراده آراسته شد، می‌بایست به‌سطح يك «ابر شخصیت»^۲ رفعت پیدا کند و، به‌گفته روسو: «نسبت به آنچه خارج از آن است [یعنی نسبت به مردمان دیگر]، به‌موجودی واحد یا فردی یکتا تبدیل شود.» با اینکه در این اختراع مقدار زیادی ارادت‌ورزی رمانتیک نسبت به‌اصالت جمع وجود داشت، اما هنوز از تمایل به‌ملیت‌گرایی خبری نبود. با این حال، روشن بود که نظریه روسو حاوی بذر ملیت‌گرایی است، زیرا ملیت‌گرایی به‌این اعتقاد ممتاز می‌شود که هر ملت باید به‌عنوان يك شخصیت به‌تصور درآید. گام بزرگ عملی در راستای ملیت‌گرایی را انقلاب کبیر فرانسه برداشت که ارتشی مردمی بر اساس خدمت و وظیفه ملی [یا عمومی] تأسیس کرد.

در قدم بعد، یکی از کسانی که به‌نظریه ملیت‌گرایی چیزی افزود،

۱. general will (یا به‌فرانسه *volonté générale*). این مفهوم را نباید در فلسفه روسو با اراده همگان یا اراده کل اشتباه کرد. اراده همگان آن چیزی است که، فی‌المثل، با شمارش آرای مردم در انتخابات معلوم می‌شود. اراده کلی اینطور نیست؛ «کل» نیست که به‌قول فلاسفه از «اجزا» تشکیل شود؛ «کلی» است در مقابل «جزیی»؛ باید مظهری داشته‌باشد و در يك شخص مجسم شود یا در يك مفهوم تجلی کند و به‌رای عامه وابستگی ندارد. بیشتر اشکالاتی که در فهم فلسفه سیاسی روسو یا فهم فیلسوفان و متفکران متأثر از او پیش می‌آید، ناشی از خلط همین دو معناست. (مترجم)

2. super-personality

هردر، شاگرد سابق کانت و دوست او در آن زمان بود. هردر معتقد بود که يك دولت خوب باید مرزهای طبیعی داشته باشد، یعنی مرزهایی که با حدود و ثغور محل اقامت «ملتش» تطبیق کند. این نظریه را او نخستین بار در کتابش موسوم به مفاهیمی در تدارك فلسفه تاریخ بشر^۱ پیشنهاد کرد و نوشت [۵۵]: «طبیعیترین دولت، دولتی است مرکب از قومی واحد با منش ملی واحد... هر قوم مانند يك خانواده، با رشد طبیعی بوجود آمده منتها گسترده تر است... در مورد دولت نیز، مانند تمام جماعات بشری، بهترین نظم، نظم طبیعی است، یعنی نظمی که در آن هر کس به وظیفه‌ای که طبیعت برای او منظور داشته بپردازد.» این نظریه که هدفش پاسخگویی به مسأله مرزهای «طبیعی» دولت بود [۵۶]، در آغاز چندان نفوذ و تأثیری پیدا نکرد (البته صرف نظر از اینکه چنین پاسخی، تازه مسأله جدید مرزهای «طبیعی» ملت را مطرح می‌ساخت). جالب نظر آنکه کانت فوراً به رماتیسیم غیر عقلانی و خطرناك نهفته در این اثر هردر پی برد و با انتقاد صریح و بی‌پرده‌ای که از آن کرد، او را به دشمن سوگند خورده خویش مبدل ساخت. اکنون به نقل قطعه‌ای از این انتقاد می‌پردازم زیرا نه تنها هردر، بلکه فیلسوفان غیبگوی بعدی مانند فیخته و شلینگ و هگل و همه پیروان امروزی ایشان را نیز به بهترین وجه و به طور قطعی جمع‌بندی می‌کند. کانت می‌نویسد: «درایتی تیز برای گزینش تمثیلهای^۲ و مخیله‌ای جسور در استفاده از آنها، با توان بسیج عواطف و هیجانها به هم درآمیخته تا خاطر را به هدفی که دارد جلب کند - هدفی که پیوسته در پرده راز است. این عواطف بآسانی با اندیشه‌های توانمند و ژرف یا دست‌کم اشارات عمیقاً پر معنا مشتبه می‌گردد و توقعاتی برمی‌انگیزد بیش از آنچه در نزد قوه داوری خالصی از سودا و سود موجه است... مترادفات جای بیان علت را می‌گیرد و حکایات رمزی^۳ به عوض حقایق عرضه می‌شود.» کسی که ملیت‌گرایی آلمان را به جامعه نخستین نظریه آراست، فیخته بود. به ادعای او، مرزهای يك ملت به وسیله زبان تعیین می‌شود. (ولی این هم بهبودی در قضایا نمی‌دهد. از کدام نقطه به بعد تفاوت‌گوش

1. J. G. Herder, *Ideas towards a Philosophy of the History of Mankind* (1785). 2. analogies 3. allegories

به اختلاف زبان مبدل می‌شود؟ اسلاوها یا ژرمنها به‌چند زبان مختلف سخن می‌گویند؟ و آیا می‌توان گفت این اختلافها، صرفاً تفاوت گویش است؟)

فیخته یکی از بنیادگذاران ملیت‌گرایی در آلمان بود و عقایدش سیر تحولی عجیبی داشت. در ۱۷۹۳ به‌دفاع از روسو و انقلاب کبیر فرانسه برخاست و در ۱۷۹۹ هنوز می‌گفت [۵۷]: «پیدا است که از این پس، تنها جایی که می‌تواند سرزمین پدری هر مرد پاک‌نهاد باشد جمهوری فرانسه است و او باید از میان همه کشورها، تمام توان خویش را فقط مصروف همین کشور کند، زیرا نه‌تنها صمیمانه‌ترین آرزوهای بشر، بلکه هستی او در قید پیروزی فرانسه است... من خویشتن را با تمام قوا وقف جمهوری [فرانسه] می‌کنم.» باید توجه کرد که فیخته هنگامی که این مطالب را می‌نوشت، در حال مذاکره برای احراز سمتی در دانشگاه ماینتس^۱ بود و این شهر زیر سلطه فرانسه قرار داشت. اندرسن^۲ در کتاب خواندنی خود درباره ملیت‌گرایی، چنین می‌نویسد: «در ۱۸۰۴ فیخته... بسیار مشتاق بود که از خدمت پروس بیرون بیاید و دعوتی را که روسیه از او کرده بود بپذیرد. حکومت پروس به‌نحو مطلوب قدر او را از نظر مالی ندانسته بود و فیخته امیدوار بود روسیه از او بهتر قدردانی کند. به این جهت، به‌کسی که از طرف روسیه مأمور مذاکره بود نامه‌ای نوشت و اظهار داشت که اگر حکومت [روسیه] او را به‌عضویت فرهنگستان علوم سنت‌پترزبورگ منصوب کند و حقوقی حد اقل به‌مبلغ چهارصد روبل به وی بپردازد، به‌قول خودش، 'تا جان در بدن دارد، متعلق به آنان خواهد بود'... دو سال بعد، تغییر صورت فیخته جهان میهن به‌فیخته ملیت‌گرا، تکمیل شده بود.»

هنگامی که برلین به‌تصرف فرانسه درآمد، فیخته به‌انگیزه میهن‌پرستی آن شهر را ترک گفت ولی، به‌نوشته اندرسن، «کاری کرد که این عمل... از نظر پادشاه و حکومت پروس پوشیده نماند.» در پی بار یافتن مولر^۳ و

1. Mainz 2. E.N. Anderson

۳. A. Mueller (۱۸۲۹-۱۷۷۹). نویسنده و متفکر آلمانی در اقتصاد سیاسی. (مترجم)

فون هومبولت^۱ به حضور ناپلئون، فیخته با عصبانیت به همسرش نوشت: «من به هیچ وجه به مولر و هومبولت حسد نمی‌برم و خوشحالم که این افتخار ننگین نصیب من نشد... اگر... انسان آشکارا در راه آرمانی ارزنده از خود گذشته‌گی نشان داده‌باشد... مسلماً از نظر وجدان خودش و ظاهراً از جهت موفقیتش دلاّینده بی‌اثر نخواهد بود.» اندرسن در این باره می‌نویسد: «در واقع او فایده هم برد؛ بدون شك دعوتش به دانشگاه برلین، نتیجه همین واقعیه بود. البته این امر از جنبه میهن‌پرستانه عمل او چیزی نمی‌کاهد؛ فقط حقیقت مطلب را نشان می‌دهد.» بر اینها همه باید این نکته را نیز بیفزاییم که فعالیت فلسفی فیخته از اول بر اساس شیادی استوار بود. نخستین کتابش را هنگامی که مردم منتظر کتاب کانت در زمینه فلسفه ادیان بودند، به‌طور بی‌نام زیر عنوان نقد هرگونه وحی^۲ منتشر کرد که کتابی بود بینهایت خسته‌کننده و ملال‌آور هر چند با زرنگی از سبک کانت تقلید شده بود. از هر حیل‌ه‌ای، از جمله شایعه‌پراکنی، استفاده شد تا به مردم وانمود شود که این کتاب از کانت است. شاید حقیقت مطلب نمایانتر شود اگر در نظر بگیریم که فیخته فقط به برکت خوش‌قلمی و مهربانی کانت (که هرگز نتوانست بیش از چند صفحه اول کتاب را بخواند) موفق به پیدا کردن ناشری برای انتشار این اثر شد. اما وقتی مطبوعات به‌خیال اینکه کتاب از کانت است به‌مستایش آن پرداختند، کانت ناچار علناً اعلام کرد که نوشته از فیخته است و فیخته که ناگهان به شهرت رسیده‌بود، به سمت استادی در ینا^۳ منصوب شد. اما کانت یکبار دیگر هم ناگزیر از صدور اعلامیه دیگری شد تا بلکه از این مرد فاصله بگیرد. عبارات زیر در همین اعلامیه آمده‌است [۵۸]: «خدا ما را از شر دوستانمان حفظ کند. از شر دشمنان، خودمان می‌توانیم سعی کنیم محفوظ بمانیم.»

اینها فقط چند واقعه در زندگی شغلی مردی است که «پرگویی» او سرچشمه ملیت‌گرایی امروزی و منشأ فلسفه اصالت تصور جدید بوده که بر اساس تحریف تعالیم کانت بنا شده‌است. (به‌پیروی از شوپنهاور،

۱. W. von Humboldt (۱۸۳۵-۱۷۶۷). سیاستمدار و زبان‌شناس آلمانی.

(مترجم)

2. Critique of All Revelation.

3. Jena

«پروگویی» فیخته را از «دغلبازی» هگل فرق می‌گذارم، هرچند باید اعتراف کنم که پافشاری بر این فرق شاید کمی مته به خشخاش گذاشتن باشد. قضیه از این نظر جالب توجه است که حقیقت مطلب را درباره «تاریخ فلسفه» و به طور کلی «تاریخ» روشن می‌کند. منظور نه تنها واقعیت جدی گرفته شدن اینگونه دلقک‌هاست - واقعیتی که شاید بیش از آنکه رسوایی آور باشد مضحک است - و نه تنها اینکه چنین کسان به صورت قسمی بت و معبود درمی‌آیند و موضوع مطالعات جدی ولی غالباً ملالتبار (و سؤالات امتحانی) قرار می‌گیرند؛ و بالاخره نه تنها مقصود این امر واقع وحشتناک است که فیخته پرگو و هگل دغلباز همسطح مردانی مانند دموکریتوس و پاسکال و دکارت و اسپینوزا و لاک و هیوم و کانت و جان استوارت میل و برتراند راسل قرار می‌گیرند و تعالیشان در اخلاق بجد و شاید حتی برتر از تعالیم مردانی که نام بردیم تلقی می‌شود. غرض همچنین این است که این مداحان تاریخ فلسفه نویس که قادر نیستند فکر را از خیالبافی و حتی خوب را از بد تمیز بگذارند، گستاخی را بجایی می‌رسانند که اعلام می‌کنند تاریخشان درباره ما قضاوت می‌کند و تاریخ فلسفه‌ای که نوشته‌اند به طور ضمنی انتقادی بر «نظامهای مختلف فکری» است. اما به نظر من پیداست که با توجه به مدیحه‌سراییهایی که کرده‌اند، تنها چیزی که می‌تواند به طور ضمنی در معرض انتقاد قرار گیرد تاریخهایی است که خودشان درباره فلسفه نوشته‌اند و غلبه‌گوییها و هیاهو برانگیزیهایی که بدان وسیله خواسته‌اند کار فلسفه را عظیم جلوه دهند. ظاهراً آنچه این قماش مردم به زعم خود «طبع بشر» می‌نامند قاعده‌اش این است که هر چه فکر نارساتر باشد و خدمت به بهروزی بشر ناچیزتر، بر مدعایی افزونتر می‌شود.

فیخته هنگامی در ملیت‌گرایی پیشگام شد که قسمی ملیت‌گرایی غریزی و انقلابی به صورت واکنش در برابر هجوم ناپلئون، در آلمان اوج می‌گرفت - به عبارت دیگر، یکی از آن واکنشهای خاص قبیله‌ای که در مقابل گسترش امپراتوریهای فوق ملی پدیدمی‌آید. مردم خواستار اصلاحات دموکراتیک بودند. تعبیرشان از این اصلاحات منطبق با برداشت روسو و انقلاب کبیر فرانسه بود ولی اصلاحات را بدون فاتحان فرانسوی می‌خواستند و یکباره در مقابل امیران خودشان و امپراتور [فرانسه] به

مخالفت برخاستند. این ملیت گرایی زودرس با شدت و حدت يك مذهب نو پدید به منصه ظهور رسید و مانند قبایی بود که بر تمایلات بشردوستانه آزادی خواهی و تساوی طلبی آراسته باشند. به نوشته اندرسن [۵۹]: «به همان نسبت که مسیحیت متعصب افول می کرد، ملیت گرایی رونق می گرفت و جای آن قسم دیانت را با ایمان به نوعی تجربه عرفانی خاص خویش پر می کرد.» این همان تجربه عرفانی احساس وحدت با دیگر اعضای قبیله مظلوم است که در آن هنگام نه تنها جای مسیحیت را می گرفت، بلکه جانشین حس اعتماد و وفاداری به پادشاه نیز می شد - حسی که با ستمگریهای حکومت مطلقه نابود شده بود. چنین مذهب سرکش و نوپا و دموکرات منشی آشکارا منشأ دردسر و حتی خطر برای طبقه حاکم و بویژه پادشاه پروس بود. چگونه می بایست با این خطر روبرو شد؟ پس از جنگهای رهایی بخش، پادشاه پروس، فردریک ویلهلم، نخست با عزل مشاوران ملیت گرا و سپس با نصب هگل در صدد مواجهه با خطر برآمد. انقلاب کبیر فرانسه تأثیر فلسفه را ثابت کرده بود. هگل از آنجا که این امر پایه خدماتی بود که خود عرضه می کرد بر آن تأکید می ورزید. به نوشته او [۶۰]: «اساس ذاتی این بافت بالقوه در حال حاضر امر دوحی^۱ است و فلسفه از این راه فائق آمده است. می گویند انقلاب فرانسه از فلسفه نتیجه شد و بیدلیل نیست که فلسفه را فرزاندی عالمگیر نامیده اند. فلسفه نه تنها فی نفسه و لنفسه همانا حقیقت است... بلکه حقیقت است بدانگونه که در امور دنیوی نمایان می گردد. بنابراین، نباید این ادعا را نقض کنیم که می گوید فلسفه نخستین تکان را به انقلاب داد.» این گفته می رساند که هگل نسبت به تکلیف آنی خویش که عبارت از دادن تکانی در جهت عکس بود، بصیرت داشت - تکانی که گرچه بیسابقه نبود، ولی فلسفه بدان وسیله می توانست نیروهای ارتجاع را تحکیم کند. تحریف تصوراتی مانند آزادی و برابری نیز جزیی از همین تکلیف بود. ولی تکلیف فوریت، رام کردن مذهب انقلابی ملیت گرایی بود. هگل در انجام این تکلیف، روح پند پاره تو را بکار بست که می گوید: «باید از عواطف سود جست نه اینکه

نیروی خویش را در کوشش بیفایده برای نابود کردن آن به‌هدر داد.» او ملیت‌گرایی را نه با مخالفت بی‌پرده، بلکه با تبدیل آن به‌اقتدارگرایی منضبط پروس، از سرکشی بازداشت؛ و با این کار، سلاحی نیرومند را که اساساً به‌اردوی جامعه بسته متعلق بود، بدان بازگردانید.

اما این کارها همه قدری با خامدستی صورت گرفت. هگل از شوق خوش‌خدمتی به‌دستگاه حاکم، گاهی ملیت‌گرایان را آشکارتر از آنکه می‌بایست به‌باد حمله می‌گرفت. در کتاب فلسفه حق می‌نویسد [۶۱]: «اخیراً برخی کسان دربارهٔ 'حاکمیت مردم' در مقابل حاکمیت پادشاه سخن آغاز کرده‌اند. ولی وقتی عبارت 'حاکمیت مردم' در تضاد با حاکمیت پادشاه قرار می‌گیرد، معلوم می‌شود یکی از همان تصورات آشفته‌ای است که از مفهوم بی‌پایهٔ 'مردم' برمی‌خیزد. مردم بدون پادشاه، انبوه بیشکلی بیش نیستند.» قبلاً او در دایرةالمعادف نوشته بود: «غالباً جمع اشخاص خصوصی را ملت می‌نامند. اما چنین جمعی مردم نیستند، انبوه اجامر و اوباشند و یگانه هدف دولت آن است که ملت به‌عنوان چنین جمعی پا به عرصه هستی نگذارد و به‌قدرت عمل دست نیابد. اینگونه وضع در مورد يك ملت، وضع بیقانونی و بی‌نظمی و فقدان اخلاق و جانورخویی است. در چنین وضعی، ملت فقط نیروی وحشی کور و بیشکلی خواهد بود مانند يك دریای توفانی، با این فرق که دریا کمر به‌نابودی خود نمی‌بندد، در حالی که ملت که عنصری روحانی است، خود را نابود خواهد کرد. با این حال، اغلب می‌شنویم که چنین وضعی را آزادی ناب توصیف می‌کنند.» پیگمان، کنایه‌ای که در اینجا آمده به‌ملیت‌گرایان آزادیخواه برمی‌گردد که شاه از آنان همچون مرض طاعون گریزان بود. این نکته هنگامی آشکارتر می‌شود که به‌اشارات هگل به‌رؤیای ملیت‌گرایان قدیم برای بازسازی امپراتوری آلمان می‌رسیم. در اینجا او ضمن مدیحه‌سرایی دربارهٔ آخرین تحولات پروس، می‌نویسد: «آن امپراتوری موهوم بکلی ناپدید گشته و اکنون به‌دولت‌های مستقل تجزیه شده‌است.» گرایش‌های ضد آزادیخواهانه هگل او را بر آن می‌داشت که از انگلستان به‌عنوان نمونهٔ کامل «ملت» به‌مفهوم بد و ناپسند آن سخن بگوید: «مثلاً انگلستان را در نظر بگیرید که به‌علت آنکه اشخاص خصوصی در آن بیشترین سهم را

در امور همگانی دارند، دارای آزادترین طرز حکومت تلقی می‌شود. تجربه نشان می‌دهد که این کشور در مقایسه با سایر دول متمدن اروپا، از لحاظ قوانین مدنی و کیفری و از حیث مقررات قانونی و آزادی مالکیت و از نظر ترتیبات لازم برای فنون و علوم، از همه عقب‌تر است و آزادی عینی یا حق معقول^۱ در آنجا فدای حق صوری^۲ [۶۲] و نفع خصوصی و جزیی می‌شود و این کار حتی در مؤسسات و املاک وقف امور مذهبی نیز صورت می‌گیرد. «سخن بسیار شگفت‌انگیزی است بویژه هنگامی که پای «فنون و علوم» به میان می‌آید، زیرا هیچ‌جا از این جهت واپس‌مانده‌تر از پروس نبود. دانشگاه برلین تحت تأثیر جنگهای ناپلئون بنیاد شده بود و هدف از تأسیس آن، به گفته پادشاه [۶۳]، این بود که: «دولت آنچه را از لحاظ نیروی مادی از دست داده است با توان برتر فکری و عقلی جبران کند». اما چند صفحه بعد، هگل آنچه را درباره «فنون و علوم» در انگلستان گفته است فراموش می‌کند و از انگلستانی سخن می‌گوید «که در آن، فن تاریخ‌نویسی پاکیزه و منقح شده و به خصلت استوارتر و پخته‌تری دست یافته است».

پس می‌بینیم که هگل می‌داندست تکلیفش مبارزه با تمایلات آزادیخواهانه و حتی امپراتوری‌طلبانه ملیت‌گرایان است. او تکلیف مذکور را بدین نحو ادا کرد که به ملیت‌گرایان پذیراند که هر تقاضائی بر پایه مرام اصالت جمع داشته باشند، خود بخود به وسیله يك دولت قادر مطلق انجام خواهد شد و تنها کاری که آنها باید بکنند، تحکیم قدرت دولت است. به نوشته او [۶۴]: «دولت تک‌ملیتی همانا دوح است از نظر معقولیت متحقق و فعلیت بلاواسطه و، بنابراین، قدرت مطلق روی زمین است... دولت عبارت از دوح قوم است. دولت موجود بالفعل در تمام امور جزئی و جنگها و مؤسسات خود به‌توسط همین روح جان می‌گیرد... خود آگاهی هر ملت خاص وسیله‌ای است برای... نشو و ارتقاء روح جمعی؛... (دوح زمان، اراده خویش را در آن به‌ودیه می‌نهد. دیگر روهای ملی در برابر این اراده دارای هیچ حقی نیستند؛ و همان ملت بر دنیا چیره می‌گردد.»

پس بازگیر صحنه تاریخ، ملت و روح و اراده او خواهد بود. تاریخ عبارت از ستیزه روحهای مختلف ملی برای استیلا بر جهان است. بنابراین، لازم می آید که اصلاحات مورد نظر ملت گرایان آزادیخواه، غیر ضروری باشد، زیرا بازگیر اصلی ملت و روح ملت است. وانگهی، «هر ملت... دارای قانون اساسی متناسب با آن و متعلق به آن است» (اصالت تحقق قضایی^۱). پس مشاهده می کنیم که هگل از سویی پرستش افلاطون مآبانه و پروس-گرایانه دولت و از سوی دیگر، پرستش تاریخ و عبودیت در برابر پیروزی در تاریخ را جانشین عنصر آزادیخواهی در ملت گرایی می کند. (فردریک ویلهلم در مقابل ناپلئون پیروز شده بود.) بدین طریق هگل نه تنها فصل جدیدی در تاریخ ملت گرایی گشود، بلکه نظریه ای جدید برای ملت گرایی فراهم ساخت. فیخته، چنانکه دیدیم، ملت گرایی را به جامعه نظریه ای بر پایه زبان آراسته بود. هگل نظریه تادیخی ملت را به صحنه آورد. به عقیده او، ملت با روحی که در تاریخ عمل می کند وحدت می یابد و سبب اتحاد آن، وجود دشمنان مشترک و حس همسنگری و رفاقت در جنگهای گذشته است. (می گویند نژاد عبارت از مجموعه ای از انسانهاست که نه به واسطه اصل و نسب مشترک، بلکه به علت خطای مشترک درباره اصل و نسب خویش با هم وحدت پیدا کرده اند. به همین وجه، می توان چنین گفت که ملت به مفهوم هگل عبارت از جماعتی از انسانهاست که به واسطه خطای مشترک در مورد تاریخ خویش با هم وحدت یافته اند.) پیداست که این نظریه چگونه با مذهب تاریخی اصالت ماهیت هگل مرتبط می شود. تاریخ هر ملت همانا تاریخ ماهیت یا «روح» آن است که بر «صحنه تاریخ» ابراز وجود می کند.

در پایان این مجمل درباره ظهور ملت گرایی، بد نیست به نکته ای نیز راجع به رویدادهای منتهی به تأسیس امپراتوری آلمان به دست بیسمارک اشاره کنم. روش هگل این بود که از عواطف ملت گرایی سود ببرد نه اینکه نیروی خویش را در کوشش بیفایده برای نابود کردن آن به بدر دهد. ولی این حیل مشهور ظاهر آگاهی بعضی نتایج عجیب ببار می آورد.

۱. یعنی هر قانونی که هست، برحق است. (مترجم)

در قرون وسطا، حتی تبدیل مسیحیت به کیشی اقتدارگرا و مرجعیت طلب نیز نتوانست کاملاً گرایشهای بشردوستانه دین مسیح را سرکوب و خفه کند. مکرر در مکرر مسیحیت از پس پرده اقتدارگرایی سر برآورد (و به دستاویز ارتداد هدف آزار قرار گرفت). پس پند پاره‌تو از سویی موجب خنثی شدن گرایشهای خطرناک برای طبقه حاکم می‌گردد و از سوی دیگر، بی‌آنکه عمدی در میان باشد، به حفظ این گرایشها کمک می‌کند. در مورد ملیت‌گرایی نیز جریانی مشابه روی داد. هگل ملیت‌گرایی را رام کرد و از سرکشی بازداشت و می‌خواست قسمی ملیت‌گرایی پروس را به جای ملیت‌گرایی آلمان بنشاند. ولسی همین (به اصطلاح خودش) «تبدیل ملیت‌گرایی به یکی از اجزای سازنده» پروس‌گرایی، موجب شد که ملیت‌گرایی «نگاه داشته شود» و پروس دید چاره‌ای ندارد جز آنکه به سودجستن از عواطف ملیت‌گرایانه آلمان پردازد و هنگامی که در ۱۸۶۶ به جنگ اتریش می‌رفت، ناگزیر شد تحت لوای ملیت‌گرایی آلمان و به بهانه تأمین قیادت «آلمان» به این کار دست بزند و پروس را که در ۱۸۷۱ گسترش پهناور پیدا کرده بود، به عنوان «امپراتوری جدید آلمان» و «ملت جدید آلمان» به دنیا معرفی کند که بنا به نظریه هگل درباره تاریخ ملتها و همچنین به برکت جنگ، به صورت واحد بهم جوش خورده بود.

۴

هنوز در عصر ما مذهب اصالت تاریخ جنون‌آمیز هگل در حکم کودی است که رشد سریع توتالیتاریسم از آن مایه می‌گیرد. و چنانکه در قسمت ۵ این فصل نشان خواهیم داد، آنچه زمینه را آماده کرده و به روشنفکران آموزش تقلب و عدم صداقت فکری داده، همین مذهب بوده است. باید عبرت بگیریم و بیاموزیم که شالوده و بنیاد هر چه عزیز می

۱. کنایه به نظریه دیالکتیکی «بر نهاده» و «برابر نهاده» و «با هم نهاده» است (تز و آنتی‌تز و سنتز) که به موجب آن، چنانکه در قسمت ۲ این فصل دیدیم، «با هم نهاده» با تبدیل «بر نهاده» و «برابر نهاده» به اجزاء سازنده خویش، آنها را نفی می‌کند و به سطحی بالاتر می‌برد و نگاه می‌دارد. (مترجم)

داریم، درستی و صداقت فکری است.

ولی همین و بس؟ آیا از انصاف چیزی فروگذار نشده است؟ آیا این ادعا بکلی پوچ و بی پایه است که عظمت هگل در خلق و ابداع شیوه‌ای نو، شیوه‌ای تاریخی برای تفکر و اساساً شعور تاریخی جدیدی بوده است؟ بسیاری از دوستانم به سبب نگرشی که نسبت به هگل داشته‌ام و ناتوانیم از درک عظمت او، به من ایراد گرفته‌اند. البته حق کاملاً با آنان بوده است زیرا من واقعاً از درک این مطلب ناتوان بوده‌ام (و هنوز هم هستم)، ولی برای رفع این نقیصه، تحقیق نسبتاً منظمی در این مسأله بعمل آوردم که عظمت هگل در کجاست؟

نتیجه نمودارکننده بود بدون شك، سخنان هگل دربارهٔ وسعت و عظمت بازی تاریخ، فضایی برای جلب توجه و علاقه به آن ایجاد کرد. و باز بدون شك، کلی‌نگریها و دوره‌بندیها و تعبیر و تفسیرهای دور و دراز او که همه از مذهب اصالت تاریخ سرچشمه می‌گرفت چنان مورخان را مفتون ساخت و به آزمایش طلبید که بعضی کمر به پژوهشهای گرانقدر و دقیق تاریخی بستند (و بدون استثنا مطالعاتشان ضعف یافته‌ها و سستی روش وی را آشکار کرد). ولی باید دید آیا این تأثیر که دیگران را برای هنر نمایی به میدان آورد، کاری بود که يك مورخ در آن کامیاب شد یا يك فیلسوف؟ آیا این کامیابی، بیشتر از آن يك تبلیغگر نبود؟ دیدم مورخان تمایلشان به این است که (اگر اصولاً واقعی به هگل بگذارند) برای او به عنوان فیلسوف ارزش قائل باشند و فیلسوفان متمایل به این اعتقادند که (اگر اساساً او را خادم تشخیص دهند) خدماتش را به پای کمک به فهم تاریخ بنویسند. اما، به هر تقدیر، اصالت تاریخ با تاریخ فرق دارد و اعتقاد به آن نه نمایانگر فهم تاریخ است و نه شعور تاریخی. و اگر بخواهیم عظمت هگل را به عنوان مورخ یا فیلسوف بسنجیم، باید به جای این سؤال که آیا برخی کسان از دید تاریخی او الهام گرفته‌اند یا نه، از خود پرسیم چه مایه حقیقت در آن دید نهفته است.

تنها يك اندیشهٔ مهم یافتیم که امکان داشت ادعا کرد به‌طور ضمنی در فلسفهٔ هگل وجود دارد و آن اندیشه‌ای بود که او را به تاختن به مذهب تعقل و خردورزی انتزاعی غافل از بدهکاری عقل به سنت برمی‌انگیخت.

غرض قسمی آگاهی به این واقعیت است که آدمیان نمی‌توانند از زمینه بکلی خالی شروع کنند و از هیچ، یک جهان فکری بیافرینند؛ بلکه افکارشان بیشتر محصول میراث‌های فکری و عقلی است. (با این وصف، هگل خود همین معنا را در منطقش فراموش می‌کند).

تصدیق دارم که این نکته مهمی است و اگر کسی تن به جستجو دهد، ممکن است به یافتن آن در هگل کامیاب شود. چیزی که انکار می‌کنم این است که این فکر از خود هگل تراویده باشد، زیرا رمانتیک‌ها همه در آن شریک بودند. اینکه هر چیز در جامعه محصول تاریخ است و نه ابتکار و اختراعی که عقل طرح ریخته باشد؛ اینکه همه چیز به شکل و ترتیبی است که در اثر بازی حوادث و رویدادهای پیش‌بینی نشده تاریخ پدیدآمده و از پیچ و تاب افکار و منافع و کشاکش رنج‌ها و شور و اشتیاق‌ها سر برآورده‌است، این اندیشه‌ها همه پیش از هگل هم وجود داشت و از ادمندبرگ سرچشمه می‌گیرد که وقوفش به معنا و اهمیت سنت‌ها از نظر کار کرد همه نهادهای اجتماعی، در تفکر سیاسی پیروان نهضت رمانتیک آلمان تأثیر عظیم گذاشته بود. در هگل نیز نشانی از این تأثیر می‌توان یافت، منتها فقط به صورت مبالغه‌آمیز و غیر قابل دفاع قسمی نسیب‌گرایی تاریخی و تکاملی - به عبارت دیگر، به صورت این نظریه خطرناک که آنچه امروز از زمره معتقدات است در واقع راست هم هست و نیز به صورت این نتیجه همانقدر خطرناک آن نظریه که آنچه دیروز راست بود (یعنی آنچه داشت بود نه صرفاً چیزی که از معتقدات محسوب می‌شد) ممکن است فردا دروغ باشد - که البته بعید است چنین نظریه‌ای کسی را به کسب آگاهی از اهمیت و معنای سنت تشویق کند.

۵

اکنون می‌پردازم به آخرین قسمت بحث درباره هگلیانیسم و وابستگی‌های قبیله‌پرستی یا توتالیتاریسم جدید را به تعالیم هگل مورد تحلیل قرار خواهم داد.

البته اگر هدف، نوشتن تاریخ ظهور توتالیتاریسم بود، می‌بایست از مارکسیسم شروع کنم، زیرا فاشیسم خود از بعضی جهات در نتیجه

فروپاشیدگی معنوی و سیاسی مارکسیسم پدید آمد. (چنانکه خواهیم دید، همین حکم در مورد رابطه بین لنینیسم و مارکسیسم هم صدق می کند.) اما چون مسأله عمده ای که با آن سر و کار دارم مذهب اصالت تاریخی است، می خواهم بررسی مارکسیسم را به عنوان خالصترین شکل اصالت تاریخ که تاکنون ظهور کرده به بعد موکول کنم و نخست به فاشیسم بپردازم.

توتالیتاریسم امروزی تنها يك واقعه در جریان طغیان همیشگی بر ضد آزادی و عقل است. فرق آن با واقعه های پیشین نه چندان در ایده ثلویژی مخصوص به آن، بلکه بیشتر در این حقیقت است که رهبران توتالیتاریسم توانستند به یکی از جسورانه ترین رؤیاهای پیشینیانسان جامه عمل بپوشانند و طغیان در مقابل آزادی را به جنبشی خلقی مبدل سازند. (البته در جنبه خلقی آن نباید غلو کرد، زیرا روشنفکران تنها بخشی از مردمند.) آنچه به توتالیتاریسم فرصت و امکان داد، فروپاشیدن نهضت خلقی دیگری یعنی سوسیال دموکراسی یا شکل دموکراتیک مارکسیسم در کشورهای ذیربط بود که در ذهن مردم کارگر، نمودار آزادی و برابری جلوه می کرد. وقتی روشن شد که فقط به صرف تصادف نبوده که این نهضت نتوانسته در ۱۹۱۴ موضعی مصمم و محکم در مخالفت با جنگ اتخاذ کند؛ و هنگامی که آشکار شد که نهضت از عهده حل مشکلات صلح و در صدر آنها، مسأله بیکاری و کساد اقتصادی بر نمی آید؛ و سرانجام همینکه نهضت در دفاع از خویش در برابر تجاوز و پرخاشگری فاشیسم سستی و دو دلی نشان داد - اعتقاد به ارزش آزادی و ایمان به امکان کسب برابری بشدت تزلزل یافت و طغیانگران همیشگی بر ضد آزادی موفق شدند به نیرنگ و به زور، کما بیش به پشتیبانی مردم دست پیدا کنند.

همین واقعیت که فاشیسم ناچار شد بخشی از میراث مارکسیسم را بپذیرد، یگانه جنبه «بدیع و تازه» آن را نیز تبیین می کند که تنها نقطه انحراف از شکل سنتی و همیشگی طغیان بر ضد آزادی است. مقصودم این نکته است که فاشیسم به توسل علنی به منبعی فوق طبیعی چندان اعتنا نداشت. نه اینکه لزوماً لامذهب و ملحد و فاقد عناصری از عرفان و دین بود - اما گسترش شکاکیت از طریق مارکسیسم به وضعی انجامیده بود که هیچ مرام سیاسی خواهان جلب پسند عمومی طبقه کارگر، نمی توانست خود

را به یکی از اقسام مذاهب و ادیان سنتی ملتزم و مقید کند. به این جهت، فاشیسم لااقل در مراحل نخستین، معجونی از مادیت تکاملی قرن نوزدهم را نیز به ایده نولوژی خود افزود.

از اینجاست که می بینیم دستور طبخ معجون فاشیسم در همه کشورها یکی است: هگل به اضافه کمی چاشنی مادیت قرن نوزدهمی (بخصوص داروینیسیم به صورت قدری خام محصول هگل^۱[۶۵]). ریشه عنصر «علمی» نژادپرستی به هگل می رسد که در ۱۹۰۰ مسابقه ای برای انتخاب بهترین نوشته زیر این عنوان ترتیب داد: «از اصول داروینیسیم چه می توانیم درباره تحول درونی و سیاسی دولتها بیاموزیم؟» جایزه اول به نوشته نژادپرستانه پر حجمی تالیف شالمایر تعلق گرفت و او بدین ترتیب پدر بزرگ زیست شناسی نژادی شد. جالب نظر است که این نژادپرستی مادی مشرب، به رغم اصل و ریشه بسیار متفاوتی که داشته، تا چه حد به مذهب طبیعی افلاطون شبیه است. در هر دو مورد، فکر اساسی این است که انحطاط، بویژه انحطاط طبقات بالا، مایه اصلی زوال و فساد سیاسی است (که البته منظور نزج گرفتن جامعه باز است). از این گذشته، اسطوره جدید «خون و خاک» همتای دقیق اسطوره افلاطونی «خاکزادان» است. با اینهمه، فرمول نژادپرستی امروزی، «هگل + هگل» است، نه «هگل + افلاطون». چنانکه خواهیم دید، مارکس ماده و منافع مادی و اقتصادی را جانشین «دوح» هگل کرد. نژادپرستی نیز به همین وجه، چیزی مادی، یعنی مفهوم شبه زیست شناختی «خون» یا «نژاد» را به جای «دوح» هگل نشانید. به جای «دوح»، اکنون «خون» آن ماهیت متکامل بذات شده است. «خون» است که بر جهان حاکمیت فائده دارد و بر صحنه تاریخ ظاهر می شود. «خون» هر ملت و نه «دوح» آن، سرنوشت ذاتی قوم را تعیین می کند.

ولی استحاله هگلیانیسم به نژادپرستی یا تبدیل دوح به خون، چندان تغییری در گرایش عمده هگلیانیسم نمی دهد و فقط رنگی از زیست شناسی و

۱. Ernst Haeckel (۱۸۳۴-۱۹۱۹). زیست شناس و فیلسوف آلمانی که تحت تأثیر داروین نظریه ای در باب انتقال از جانوران تک یاخته ای به چند یاخته ای بوجود آورد و به داروینیسیم صورتی مکانیستی-وحدانی بخشید. (مترجم)

تکامل‌گرایی امروزی به آن می‌بخشد. نتیجه، مذهبی مادی و در عین حال عرفانی است که به‌ماهیتی خودپرورنده یا متکامل بذات ایمان‌می‌ورزد و کیش تکامل خلاق را (که برگسون هگلی مشرب پیغمبر آن بود [۶۶]) بیاد می‌آورد. برنارد شا بطرزی که بیشتر حاکی از پیشگویی و پیام‌آوری است تا ژرف‌اندیشی، این کیش را ایمانی توصیف می‌کند «واجد نخستین شرط تمام مذاهبی که تا کنون بشر دل در گرو آنها نهاده‌است: یعنی [مذهب] باید... قسمی هتایپولوژی [یا ماورای زیست‌شناسی] باشد.» و برآستی نیز می‌بینیم که در کیش جدید نژادپرستی، گونه‌ای، باصطلاح، مادای عنصر و عنصر زیست‌شناسی نمایان است و قسمی مابعدالطبیعه عرفانی هگلی و زیست‌شناسی مادی هگلی بچشم می‌خورد.

همین قدر درباره تفاوت بین توتالیتاریسم امروزی و هگلیانسم کافی است. با وجود معنای این تفاوت از نظر اقبال عامه، اهمیت چنین فرقی از جهت گرایشهای سیاسی عمده توتالیتاریسم و هگلیانسم، ناچیز است. ولی همینکه شباهتها را در نظر بگیریم، تصویر دیگری بدست می‌آید. تقریباً کلیه مفاهیم مهم توتالیتاریسم امروزی مستقیماً از هگل به‌ارث رسیده‌است که، به‌قول زیمرن [۶۷]، «زراذخانه‌ای از جنگ‌افزارهای فراخور نهضت‌های استبدادی» فراهم‌آورد و حفظ کرد. با اینکه بیشتر این سلاحها ساخت خود هگل نبود و فقط به‌دست او از خزاین جنگی قدیمی طغیانگران همیشگی علیه آزادی بیرون کشیده‌شد، ولی بیگمان با کوششهای او چنین سلاحها دوباره بیرون آمد و در کف مریدان امروز قرار گرفت. سیاهه کوتاهی شامل تحفه‌هایی از این قبیل مفاهیم و تصورات، به‌قرار زیر است. (توتالیتاریسم و قبیله‌پرستی افلاطونی و نظریه خواجگی و بندگی را چون قبلاً در آنها بحث شده‌بود، از فهرست حذف کردم).

(الف) ملت‌گرایی به‌صورت این تصور اصالت تاریخی که دولت تجسد دوح (یا به‌اصطلاح امروز، خون) یک ملت (یا نژاد) سازنده دولت است؛ ملت برگزیده (اصطلاح امروز: نژاد برگزیده) تنها یکی است و سرنوشت این ملت، استیلا بر جهان است. (ب) دولت به‌عنوان دشمن طبیعی تمام دولتهای دیگر، باید در میدان جنگ ابراز وجود کند. (ج) دولت معاف و آزاد از هرگونه تعهد اخلاقی است؛ تاریخ - یا به سخن

دیگر، پیروزی و موفقیت در تاریخ - تنها مرجع داوری است؛ یگانه اصل حاکم بر رفتار شخصی این است که چه چیز به حال جمع سودمند است؛ دروغ‌پردازی تبلیغاتی و تحریف حقیقت، مجاز است. (د) تصور «اخلاقی» بودن جنگ (جنگ تمام عیار و جمعی)، بویژه جنگ ملتهای جوان با ملتهای قدیمتر؛ مطلوبترین خیرها، جنگ و تقدیر و نام بلند است. (ه) نقش خلاق رجل کبیر یا شخصیت جهان تاریخی^۱ یا انسان دارای شناخت عمیق و شور و احساس بیکران (اصطلاح امروز: اصل رهبری). (و) آرمان زندگی قهرمانی («شو خطر کن») و «انسان قهرمان» در مقابله خردمندانه و بورژوا زندگی سطحی آمیخته با بیماری وی.

این فهرست نفایس روحانی، جامع و تمام نیست و به شیوه منظم نیز تهیه نشده است. اما هر يك از آنها بخشی از مرده‌ریگی قدیمی است که نه تنها در آثار هگل و پیروان او، بلکه در اذهان روشنفکرانی که در طول سه نسل منحصر آ از چنین غذای روحی خوارمایه‌ای تغذیه کرده‌اند، ذخیره و آماده مصرف شده است. شوپنهاور از همان بدو امر، این ذخایر را قسمی «فلسفه کاذب مخرب عقل» می‌شناخت و «سوء استفاده‌ای موزیانه و تبهکارانه از زبان» توصیف می‌کرد [۶۸]. اکنون می‌پردازم به تحقیق مفصلتر در نکات مختلفی که در این سیاهه آمده است.

(الف) به موجب تعالیم امروزی توتالیتاریسم، دولت از حیث دولت بودن، غایت اعلا نیست. غایت قصوا، خون است و قوم و نژاد. نژادهای برتر، از قدرت ایجاد دولت برخوردارند. بالاترین هدف هر نژاد یا ملت، تشکیل دولت زورمندی است که بتواند برای آن نژاد یا ملت ابزار قوی صیانت نفس قرار گیرد. این تعلیم (به استثنای اینکه خون جانشین دوح شده است) از هگل منشأ می‌گیرد که می‌نویسد [۶۹]: «در هستی هر ملت، هدفی که از جوهر آن مایه می‌گیرد این است که به دولت مبدل شود و به عنوان دولت، خویشتن را صیانت کند. ملتی که به صورت دولت شکل نگرفته باشد - یعنی يك ملت محض - اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، مانند مللی که در حالت توحش زندگی می‌کردند، فاقد هر گونه

تاریخ است. هرچه بر يك ملت می‌رسد... نسبت به دولت معنا پیدا می‌کند.» دولتی که بدین نحو تشکیل شود، باید دولتی توتالیتر باشد، یعنی زور و قدرتش باید سراسر زندگی مردم را در کلیه شئون در بر بگیرد و مهار کند. بنابراین، به‌نوشته هگل: «دولت شالوده و محور کلیه عناصر مشخص و ملموس زندگی مردم، اعم از هنر و قانون و اخلاق و دین و علوم است... جوهری که... در آن واقعیت مشخص و متعین یعنی دولت، وجود دارد، همانا روح خود قوم است. دولتی که بالفعل وجود دارد، در تمام امور جزئی و جنگها و مؤسسات خود به‌توسط همین «روح جان می‌گیرد.» دولت باید قدرتمند باشد و، از این رو، با قدرت دولتهای دیگر بستیزد. باید بر «صحنه تاریخ» ابراز وجود کند و ماهیت یا «روح خاص خویش و خوی ملی «دقیقاً تعریف‌شده» خود را با کارهای تاریخی بثبوت برساند و نهایتاً استیلا بر جهان را وجهه نظر قرار دهد. خطوط اصلی این اصالت ماهیت تاریخی، به زبان خود هگل، بدین شرح است: «ماهیت دقیق روح همانا فعالیت است که آن را از قوه به‌فعل درمی‌آورد و خود را به‌فعل و کار خویش مبدل می‌سازد... همین‌طور است در مورد «روح يك ملت که روحی است با ویژگیهای دقیقاً تعریف شده خویش - ویژگیهایی که در جریان رویدادها و فراز و نشیبهای مقوم تاریخ آن روح، موجود و پایدار می‌مانند. کار آن [روح] جز این نیست - هستی این ملت خاص همین است. ملت همانا کارهایی است که می‌کند... ملت تا هنگامی که به‌متحقق ساختن هدفهای عالی خویش مشغول باشد، برخوردار از ملکات اخلاقی و با فضیلت و نیرومند است... قوانین ناظر بر طرز حکومت که اقوام جهان‌تاریخی تحت آن قوانین به نقطه اوج رسیده‌اند، مخصوص به‌خود آنهاست. بنابراین، از نهادهای سیاسی اقوام باستانی جهان‌تاریخی هیچ چیز نمی‌توان آموخت... در جریان تاریخ عالم، باید با هر مشرب ملی خاص به‌عنوان فرد واحد روبرو شد.» «روح یا مشرب ملی باید سرانجام در استیلا بر جهان عرض اندام کند: «خودآگاهی هر ملت خاص... همانا فعلیت عینی^۱ است که روح زمان اراده خویش را در آن به‌ودیع می‌نهد. دیگر روحهای جزئی ملی در

برابر این اراده مطلق دارای هیچ حقی نیستند: و همان ملت بر دنیا چیره می گردد...».

هگل نه تنها نظریه تاریخی و توتالیتیر ملیت گرایی را پرورش داد، بلکه استعدادهای روانی ملیت گرایی را نیز بوضوح پیش بینی کرد و پی برد که ملیت گرایی می تواند نیازی را پاسخ بگوید - یعنی اشتیاق آدمیان به اینکه جای قطعی و معین خود را در دنیا بیابند و بدانند و به یک پیکر جمعی نیرومند متعلق باشند. اما در عین حال، آن ویژگی جالب توجه ملیت گرایی آلمان نیز - یعنی (به اصطلاح امروز) احساس حقارت قوی و رشد کرده ای که بخصوص نسبت به انگلیسیها بظهور می رسد - در او نمایان است. او با استفاده از عواطف ملیت گرایی یا قبیله پرستی، آگاهانه احساسات ناشی از آنچه را که در فصل دهم فاشاد تمدن نامیدیم، به کمک می گیرد و مثلاً می نویسد [۷۰]: «هر فرد انگلیسی خواهد گفت: ماییم که اقیانوسها را نور دیده ایم و بازرگانی جهان را قبضه کرده ایم و هند شرقی و ثروتهای آن سرزمین را ازان خویش ساخته ایم... رابطه فرد آدمی با آن روح عبارت از این است... که آن [رابطه]... به او امکان می دهد که جایی قطعی و معین در دنیا داشته باشد و چیزی بشود. فرد انسان در قومی که بدان تعلق دارد جهانی می بیند که از پیش پایه هایش نهاده شده و اکنون استوار و پابرجاست و او باید با آن وحدت بیابد. روح قومی در این کاری که انجام می دهد و، بنا براین، در این دنیایی که دارد، از هستی خویش خشنود می شود و کسب رضایت می کند.»

(ب) نظریه ای که هگل و پیروان نژادپرست او همه در آن شریکند عبارت از این است که دولت، بنا به ماهیت، فقط امکان دارد به برکت تضاد با دیگر دولتها وجود داشته باشد. فرایر^۱، یکی از سرشناسترین جامعه شناسان امروز آلمان^۲، چنین می نویسد [۷۱]: «موجودی که خود را گرداگرد هسته مرکزی خویش جمع کند، حتی بی آنکه چنین قصدی داشته باشد مرزی بوجود می آورد، و این مرز، باز بدون اینکه قصدی در میان باشد، دشمن ایجاد می کند.» هگل نیز به همین وجه می نویسد: «همانطور که فرد تا

1. H. Freyer

۲. مراد زمان نگارش کتاب یعنی روزگار هیتلر است. (مترجم)

هنگامی که با اشخاص دیگر مرتبط نباشد شخص واقعی نیست، دولت هم فردیت واقعی ندارد مگر آنکه با دیگر دولتها مرتبط باشد... رابطه هر دولت خاص با دولت دیگر، نمایانگر متغیرترین بازی شور و هیجاناتها و منافع و هدفها و استعدادها و فضیلتها و قدرتها و بیدادگریها و رذیلتها و اتفاقات خارجی محض است - بازی که در آن حتی تمامیت اخلاقی یا استقلال دولت نیز در معرض بخت و تصادف قرار می‌گیرد. «پس آیا نباید برای نظم دادن به این وضع نامیمون، طرح کانت را برای استقرار صلح دائم از طریق تأسیس اتحادیه‌ای فدرال اختیار کنیم؟ هگل پاسخ می‌دهد به هیچ وجه، و ضمن اظهار نظر درباره طرح صلح کانت می‌نویسد: «کانت اتحادیه‌ای مرکب از شهریان پیشنهاد می‌کرد» (که سخن دقیقی نیست زیرا پیشنهاد کانت این بود که فدراسیونی از آنچه امروز دولتهای دموکرات می‌نامیم تشکیل شود) «تا مناقشات دولتها را حل و فصل کند؛ 'اتحاد مقدس'، نیز احتمالاً می‌خواست چنین نهادی باشد. اما دولت یک فرد است و فردیت ذاتاً متضمن نفی است. ممکن است چند دولت با هم گرد آیند و خانواده‌ای تشکیل دهند، ولی این کنفدراسیون خود فردیتی بوجود می‌آورد که موجب تضاد است و دشمن ایجاد می‌کند. این بدان سبب است که در دیالکتیک هگل، نفی مساوی حصر^۲ است و، بنابراین، هم به معنای مرز و سرحد است و هم ایجاد تضاد و دشمنی می‌کند: «سرنوشت و اعمال دولتها نسبت به یکدیگر، آشکارکننده سیر دیالکتیکی طبیعت متناهی این [دوچهار است]». این سخنان همه از کتاب فلسفه حق بود؛

۱. Holy Alliance. «توافق» (مورخ ۲۶ سپتامبر ۱۸۱۵) امپراتوران روسیه... اتریش... و پادشاه پروس (فردریک ویلهلم سوم) که... به موجب آن، فرمانروایان مذکور موافقت می‌کردند که نسبت به رعایای خویش و بین خود بر مبنای دین مسیح رفتار کنند. بعداً سایر فرمانروایان اروپا آن را امضا کردند، مگر پادشاه انگلستان و پاپ و سلطان عثمانی... [این اتحاد بعداً] برای فرونشاندن انقلابات ملی و تمایلات آزادیخواهی... در اروپا بکار رفت... و بعد از انقلابهای ۱۸۴۸ از بین رفت. «(دایرة المعارف فارسی). (مترجم)

۲. limitation. از مقولات منطق قدیم. (مترجم)

اما در دایرةالمعادف که نوشته‌ای قدیمتر است، هگل حتی از این هم نزدیکتر به پیشباز نظریه‌های امروزی، فی‌المثل نظریه فرایر، می‌رود و می‌نویسد: «جنبه نهایی دولت این است که در [حالت] فعلیت پیواسطه، به صورت يك ملت ظاهر می‌شود... و به‌عنوان يك فرد با افراد مشابه مانعة‌الجمع است. عدم امکان پیش‌بینی امور و تصادف روزگار نیز در رابطه متقابل [دولتها] با یکدیگر، سهمی دارد... این ناوابستگی... مناقشات بین آنها را به‌خوشونتگری متقابل و حالت جنگ تبدیل می‌کند... قدرت مطلق دولت در همین حالت جنگ تجلی می‌یابد...» با توجه به‌همینگونه مطالب است که می‌بینیم مورخ پروسی ترایچکه^۱ چه خوب به‌فهم اصالت ماهیت دیالکتیکی هگل کامیاب شده‌است وقتی که می‌نویسد: «جنگ نه‌تنها ضرورتی عملی، بلکه ضرورتی نظری است؛ اقتضای منطق است. مفهوم دولت مستلزم مفهوم جنگ است، زیرا ماهیت دولت همانا قدرت است. دولت به‌معنای سازمان‌یافتن مردم به‌صورت قدرت حاکمه است.»

(ج) دولت خودش قانون است، هم قانون اخلاقی و هم قانون قضایی، و بنابراین، نمی‌تواند تابع هیچ شاخص و ملاک دیگری باشد، بویژه معیار اخلاقیات مدنی. مسؤولیتهای تاریخی دولت، عمیقتر از چنین چیزهاست. تنها مرجع داوری درباره آن، تاریخ جهان است. یگانه ملاک ممکن داوری درباره دولت این است که اعمالش در تاریخ جهان قرین موفقیت باشد. موفقیت عبارت از افزایش قدرت و وسعت دولت است و این امر باید بر تمام ملاحظات دیگر در زندگی خصوصی شهروندان غلبه داشته باشد. هر چیز که دولت را زورمندتر کند، حق است. این همان نظریه افلاطون است؛ نظریه توتالیتاریسم امروزی است؛ نظریه هگل است؛ اخلاقیات افلاطونی و پروسی است. به‌نوشته هگل [۷۲]: «دولت عبارت از تحقق مثال اخلاقی است. روح اخلاقی است به‌صورت اراده متجلی و خودآگاه و دارای جوهریت.» بنا براین، ممکن نیست هیچگونه مفهوم و تصویری در اخلاق، بالاتر از دولت باشد. «وقتی اراده‌های جزئی دولتها نتوانند به‌توافق برسند، فقط جنگ می‌تواند منازعاتشان را فیصله دهد. هر

تخلفی که نقض معاهده یا تجاوز به حرمت و شرافت تلقی شود، باید به صورت نامعین و تجدید نشده باقی بماند... دولت ممکن است هر يك از جنبه‌های خویش را همان عدم محدودیت و شرافت خود معرفی کند» زیرا «...مناسبات میان دولت‌ها متغیر است و هیچ داوری نیست که در اختلافاتشان حکمیت کند». به سخن دیگر، «هیچ قدرتی در مقابل دولت نیست که حکم کند چه چیز حق است... دولت‌ها ممکن است با یکدیگر قرارداد ببندند ولی در عین حال از اینگونه توافق‌ها بالاترند» (یعنی لازم نیست به قراردادها پایبند باشند). «معاهدات بین دولت‌ها... نهایتاً به اراده‌های حاکمه و فائز جزیی بستگی دارد و، به این جهت، نمی‌توان به آنها تکیه کرد.»

پس تنها «حکمی» که بتوان درباره کارها و رویدادهای جهان‌تاریخی کرد حکمی است که بر پایه نتیجه و موفقیت آن کارها صادر شود. و بر همین اساس هگل به خود اجازه می‌دهد که «سرنوشت ذاتی - هدف مطلق یا چیزی که باز به همان معناست - نتیجه راستین تاریخ جهان» را مشخص کند [۷۳]. پس یگانه هدف و بالاترین مقصود و تنها مبنای حکم یا داوری، پیروزشدن است یا، به عبارت دیگر، از پیکار دیالکتیکی روحهای مختلف ملی برای استیلا بر جهان، نیرومندتر از دیگران بیرون آمدن. به تعبیر شاعرانه تر هگل: «روح کلی، روح نامحدود جهانی، از همین سیر دیالکتیکی برمی‌خیزد و داوری می‌کند و درباره ملل خاص و محدود در تاریخ جهان حکم می‌دهد - قضاوتی که بالاترین قضاوتها است، زیرا تاریخ جهان، دیوان عدل جهانی است.»

فرایر هم اندیشه‌هایی بسیار مشابه دارد ولی افکارش را بی‌پرده‌تر بیان می‌کند [۷۴]: «در تاریخ، لحنی مردانه و بی‌پروا حکمفرماست. کسی که مسلط باشد، غنیمت ازان اوست. آنکس که حرکت نادرست کند، کارش تمام است... کسی که بخواهد تیرش به هدف بنشیند، باید تیراندازی بداند.» اما تمام این تصورات در نهایت امر چیزی نیست جز تکرار سخن هراکلیتوس که می‌گفت: «جنگ گروهی را به‌مشتی برده مبدل می‌سازد و گروهی دیگر را به‌سروری می‌رساند و از این راه ثابت می‌کند که گروه نخست انسانهای ضعیفی بیش نیستند و گروه دوم خدایانند... جنگ حق

است.» به موجب همه این نظریه‌ها، بین جنگی که در آن به‌ما حمله شود و جنگی که در آن ما به‌همسایگان خود حمله کنیم، هیچ فرقی از لحاظ اخلاقی نیست. تنها فرق ممکن در پیروزی است. هایزر، نویسنده کتابی به نام اساس زیست‌شناختی و توجیه اخلاقی بردگی^۱ و یکی از پیغمبران نظریه نژاد سرور و اخلاق خداوندی و سروری، چنین استدلال می‌کند: «اگر قرار باشد از خود دفاع کنیم، باید متجاوزی وجود داشته‌باشند... پس اگر چنین است، چرا خودمان متجاوز نباشیم؟» پیشینه این آموزه به‌نظریه مشهور کلازویتس^۲ باز می‌گردد که می‌گفت حمله همیشه مؤثرترین شکل دفاع است. ولی حتی این آموزه هم هگلی است، زیرا هگل ضمن گفتگو درباره حمله‌هایی که به‌جنگ می‌انجامند، نه تنها نشان می‌دهد که ضروری است «جنگ تدافعی» به «جنگ برای کشور گشایی» مبدل گردد، بلکه می‌گوید بعضی دولت‌های دارای فردیت قوی «طبعاً متمایل به تحریک‌پذیری بیشترند» چرا که می‌خواهند برای آنچه او با همان حسن تعبیر خاص خود «فعالیت شدید» می‌نامد فرصت و میدان پیدا کنند.

پس پیروزی در تاریخ یگانه ملاء دآوری در مسائل مربوط به دولت‌ها یا ملت‌هاست و از لحاظ اخلاقی هیچ فرقی میان اموری از قبیل حمله و دفاع نیست. اکنون این ضرورت پیش می‌آید که در رد کیفیت اخلاقی احکام وجدان نیز استدلال کنیم. برای این کار، هگل بین آنچه «اخلاقیات راستین یا، به عبارت بهتر، فضیلت اجتماعی» می‌نامد و آنچه از آن به «اخلاقیات دروغین» تعبیر می‌کند، تقابل برقرار می‌سازد. نیاز به گفتن نیست که «اخلاقیات راستین» همان اخلاقیات توتالیترا افلاطونی است که قدری اصالت تاریخ نیز چاشنی آن شده‌است و «اخلاقیات دروغین» که هگل آن را «درستکاری صوری محض» هم می‌خواند، اخلاقیات مبتنی بر وجدان شخصی است. به‌نوشته هگل [۷۵]: «اصول راستین اخلاق یا، به عبارت بهتر، فضیلت اجتماعی را می‌توانیم منصفانه در مقابل اخلاقیات

1. F. Haiser, *Slavery: Its Biological Foundation and Moral Justification* (1923).

۲. Karl von Clausewitz (۱۷۸۵-۱۸۳۱). سردار و تئورسین نظامی پروس و نویسنده کتاب معروف درباره جنگ. (مترجم)

دروغین قراردهیم، زیرا تاریخ جهان بالاتر از آنگونه اخلاقیات است که دارای خصلت شخصی است - یعنی وجدان افراد و اراده‌ها و طرز رفتار خاص آنان... آنچه هدف مطلق روح اقتضا دارد و بر آن دست می‌یابد و آنچه پروردگار می‌کند، بالاتر از آن است... که انگیزه‌های خوب و بد بدان نسبت داده شود... از این رو، آنچه قائلان به حق و نظم کهن» (یعنی آن دسته از معلمان اخلاق که فی‌المثل به انجیل استناد می‌کنند) «بدان معتقدند، فقط درستکاری صوری است که روح زنده و خداوند از آن بیزار است. کارهای مردان بزرگ و شخصیت‌های تاریخی جهان را... نباید در اصطکاک با ادعاهای بیربط اخلاقی قرارداد. نباید داجع به فضایل شخصی و فردنی و افتادگی و مردم دوستی و نیکوکاری و گذشت و شکیبایی در برابر ایشان دم گرفت. تاریخ جهان می‌تواند علی‌الاصول دایره‌ای را که اخلاقیات در آن می‌گنجد بکلی نادیده بینگارد.» پس سرانجام رسیدیم به تحریف سومین تصور از تصورات [انقلاب کبیر] ۱۷۸۹، یعنی مفهوم برادری - یا به قول هگل، نیکوکاری - به اضافه اخلاق مبتنی بر وجدان. این نظریه اخلاقی افلاطونی-هگلی از اعتقاد به اصالت تاریخ نشأت می‌گیرد و بارها و بارها تکرار شده است. فی‌المثل، مایر مورخ مشهور، راجع به «ارزیابی‌های بیروح و یکنواخت کسانی» سخن می‌گوید «که می‌خواهند درس اخلاق بدهند و درباره کارهای خطیر سیاسی با معیار اخلاق مدنی داوری کنند و عوامل ژرف‌تر و برآستی اخلاقی را در مسؤولیت‌های تاریخی دولت نادیده می‌گیرند.»

همینکه کسی قائل به این قبیل نظریات شد، هرگونه درنگ و دودلی در باره دروغهای تبلیغاتی و کج‌نمایی حقیقت لزوماً ناپدید می‌شود، بویژه اگر چنین دروغها و کج‌نماییها در پیشبرد قدرت دولت قرین موفقیت باشد. ولی هگل زیرکانه به این مسأله نزدیک می‌شود و می‌نویسد [۷۶]: «متفکر بزرگی این مسأله را در محضر همگان مطرح ساخته است که آیا فریب دادن مردم جایز است یا نیست. پاسخ این است که مردم اجازه نخواهند داد کسی در مورد بنیاد گوه‌رینشان^۱ فریبشان دهد.» (هابز استاد اخلاق

می‌گوید: «جایی که پای احکام روح نژادی در میان باشد، خطا امکان‌پذیر نیست.» هگل ادامه می‌دهد: «اما خلق، خود خویشتن را درباره چگونگی آگاهی به این امر فریب می‌دهند... بنابراین، افکار عمومی همانقدر که شایسته احترام است، مستوجب تحقیر نیز هست... پس نخستین شرط کامیابی در هر کار بزرگ، استقلال از افکار عمومی است... و یقین است که افکار عمومی بعدها کامیابیهای بزرگ را تشخیص خواهد داد و خواهد پذیرفت...» مختصر آنکه همیشه آنچه بحساب می‌آید موفقیت است. دروغ موفقیت‌آمیز دروغ نیست زیرا مردم را در باره «بنیاد گوهرینشان» فریب نداده است.

(د) دیدیم که دولت، خصوصاً در مناسباتش با دولتهای دیگر، معاف از قواعد اخلاقی و نامعید به اخلاقیات است. بنابراین، شاید انتظار این بود که جنگ نه از شرور اخلاقی، بلکه از لحاظ اخلاقی بی‌تفاوت و یکسان تلقی شود. اما نظریه هگل صحت این انتظار را رد می‌کند و به‌طور ضمنی بر این دلالت دارد که جنگ خیر بالذات است. می‌نویسد [۷۷]: «در جنگ، عنصری اخلاقی وجود دارد. تشخیص این نکته ضروری است که امر محدود و متناهی - مثلاً ملك و مال و جان - امری عرضی^۱ است. این ضرورت^۲ نخست به شکل یکی از قوای طبیعت ظاهر می‌شود، زیرا هر چیز متناهی، میرا و گذراست. اما در نظام اخلاقی، در دولت... این ضرورت به مرتبه یکی از آثار اختیار یا یکی از قوانین اخلاق رفعت پیدا می‌کند... جنگ به یکی از ارکان حق مبدل می‌شود... جنگ دارای این معنای عمیق است که حافظ سلامت اخلاقی يك ملت است و هدفهای متناهی و محدود او را از ریشه بر می‌کند... جنگ مردم را از فساد که در نتیجه صلح دائم گریبانگیرشان می‌شود محفوظ می‌دارد. مراحلی در تاریخ دیده می‌شود که نشان می‌دهد جنگ تا چه حد در جلوگیری از ناآرامیهای داخلی موفق بوده است... چنین ملتها که به‌سبزه‌جوییهای

1. accidental

۲. necessity. از به کار بردن لفظ «جبر» خودداری می‌کنیم چون یادآور مناقشات کلامی درباره «جبر و اختیار» است و موجب خلط مبحث می‌شود. (مترجم)

داخلی گرفتار شده بودند، آرامش درونی را در نتیجه جنگ خارجی بدست آوردند.» این قطعه که از فلسفه حق گرفته شده بود، تأثیر تعالیم افلاطون و ارسطو را در باب «خطرات وفور نعمت» بخوبی نشان می دهد و، در عین حال، مصداق بارزی است از یکسان دانستن [امر] اخلاقی با [امر] سالم و اخلاق با بهداشت سیاسی و حق با زور و، چنانکه خواهیم دید و قطعه زیر از کتاب فلسفه تاریخ نشان می دهد، فضیلت را عین نیرومندی می انگارد. (قطعه ای که گفتیم، بلافاصله پس از عباراتی می آید که بالاتر نقل شد و در این باره بحث می کند که ملیت گرایی وسیله ای برای فائق آمدن بر احساس حقارت است و حکایت از آن دارد که حتی جنگ هم ممکن است وسیله ای شایسته برای نیل به این هدف شریف قرار بگیرد.) در عین حال بر این نظریه امروزی نیز دلالت ضمنی وجود دارد که تجاوز کشورهای جوان و نادار علیه کشورهای قدیمی و خبیث و توانگر، ناشی از فضیلت و تقوای کشورهای جوان است. به نوشته هگل: «ملت تا هنگامی که به متحقق ساختن هدفهای عالی خویش مشغول باشد، برخوردار از ملکات اخلاقی و با فضیلت و نیرومند است... اما همینکه این مقصود حاصل شد، فعالیتی که روح قوم بروز می دهد دیگر مورد نیاز نیست... ملت هنوز می تواند در جنگ و صلح به کامیابیهای بسیار برسد... ولی می توان گفت که آن روح زنده گهرین از فعالیت بازمانده است... حیات ملت نیز هنگامی که از پختگی به پیری می رسد، همانند زندگی فرد است. همین ذندگی متعادل محض است که (همچون ساعتی که کوك شده باشد و از آن پس خود بخود بکار ادامه دهد) به مرگ طبیعی می انجامد... افراد به همین سان و اقوام نیز بدینگونه به مرگ طبیعی می میرند... هر قوم تنها هنگامی ممکن است به مرگ غیرطبیعی بمیرد که قبلاً در درون خود به مرگ طبیعی مرده باشد.» (کلام آخر از سنت مکتب «انحطاط و سقوط» مایه می گیرد).

طرز فکر هگل درباره جنگ به نحو شگفت انگیزی مطابق امروز است. او حتی پیامدهای اخلاقی ماشینی شدن جنگ را پیش بینی می کند یا شاید می بایست گفت ماشینی شدن جنگ را پیامد روح اخلاقی توتالیتاریسم و اعتقاد به اصال جمع می بیند و می نویسد [۷۸]: «شجاعت اقسام مختلف

دارد. یکی جرأتی است که يك جانور یا دزد بروز می‌دهد، دوم دلیری ناشی از احساس غرور و شرف است، سوم شهادتی است که از جوانمردی سرچشمه می‌گیرد - ولی هیچ‌يك از اینها نوع حقیقی شجاعت نیست. در میان ملل متمدن، شجاعت آن است که کسی آماده باشد خویشتن را کلاً وقف خدمت به دولت کند به نحوی که فرد صرفاً یکی از جمع بشمار رود. (کنایه‌ای است به خدمت عمومی سربازی). «دلاوری شخصی بی‌معناست. جنبه مهم شجاعت این است که شخصی خود را تابع جمع کند. این نوع عالی [دلیری] سبب می‌شود که شجاعت، بیشتر دارای جنبه ماشینی بنظر برسد... کینه‌ورزی متوجه يك کل کینه‌توز می‌شود نه متوجه افراد جداگانه.» (این گفته به منزله پیش‌بینی اصل جنگ تمام عیاد است). «... دلاوری شخصی امری به‌دور از جنبه‌های شخصی جلوه می‌کند. اختراع توپ، تصادفی نیست بلکه معلول همین اصل بوده است.» به همین وجه، هگل درباره اختراع باروت می‌گوید: «چون بشریت به آن نیاز داشت، فوراً پدید آمد.» (باید از لطف پروردگار ممنون بود!)

پس این هگلیانیسم به‌نابترین صورت آن است وقتی در ۱۹۱۱ فیلسوفی به نام کاوفمان^۱ در رد آرمان کانت برای تأسیس جامعه‌ای از آزادمردان استدلال می‌کند و می‌نویسد [۷۹]: «آرمان اجتماعی در تأسیس جامعه‌ای مرکب از مردان برخوردار از اراده آزاد نیست، بلکه در جنگی است که به پیروزی بینجامد... دولت در جنگ ماهیت راستین خود را آشکار می‌کند.» همین‌طور است هنگامی که بازنه^۲ «دانشمند شهیر علوم نظامی» در ۱۹۳۳ می‌گوید: «جنگ به معنای تشدید تمام قوای روحی يك عصر به‌اعلا درجه... و منتهای مجاهدت روحی مردم... و بهم پیوستن روح و عمل است. جنگ پایه‌ای فراهم می‌کند که بر آن مبنا جان آدمی بتواند افراشته قامت‌تر از همیشه نمایان گردد... هیچ‌کجا مانند جنگ، اراده يك نژاد قادر نیست اینچنین یکپارچه به‌هستی قیام کند.» و باز هنگامی که ژنرال لودندورف^۳ در ۱۹۳۵ در ادامه آن سخنان می‌نویسد: «در سراسر سالهایی که آنچه به نام صلح معروف شده ادامه دارد، سیاست فقط از جهت اینکه

1. E. Kaufmann

2. E. Banse

3. General von Ludendorff

راه را برای جنگ تمام عیار همواری کند ممکن است مفهومی داشته باشد.» این گفته لودندورف صورت‌بندی دقیق‌تری است از اندیشه‌ای که در ۱۹۱۵ ماکس شلر^۱ فیلسوف مشهور اهل اصالت ماهیت بدین عبارت بیان کرده بود: «جنگ یعنی دولت در حالت بیشترین رشد و برخاستگی بالفعل؛ جنگ یعنی سیاست.» همین آموزه هگلی را فرایر در ۱۹۳۵ بدین شرح مجدداً صورت‌بندی کرد: «دولت از نخستین لحظه هستی، در دایره جنگ موضع می‌گیرد... جنگ نه‌تنها کاملترین شکل فعالیت دولت است، بلکه عنصری است که دولت در آن جا می‌افتد؛ البته جنگی که به‌تعویق افتاده یا از آن جلوگیری یا پرهیز شده یا به‌هیأت دیگر درآمده باشد نیز در تحت همین مفهوم می‌گنجد.» اما جسورانه‌ترین نتیجه را لنتس در کتابش زیر عنوان *نژاد همچون مبدأ* (۱۹۵۱)^۲ گرفته‌است که این پرسش را مطرح می‌سازد: «اگر بشریت هدف و مقصود اخلاقیات باشد، آیا ما در انتخاب طرفی که از آن جانبداری می‌کنیم اشتباه نکرده‌ایم؟» او البته بیدرنگ چنین فکر پوچ و باطلی را رد می‌کند و پاسخ می‌دهد: «از ما دورباد که فکر کنیم بشریت باید جنگ را محکوم کند؛ نه، جنگ است که بشریت را محکوم می‌کند.» یونگ^۳ این اندیشه را با اصالت تاریخ پیوند می‌دهد و می‌نویسد: «آنچه به‌تاریخ نظم و قاعده می‌بخشد بشردوستی یا مفهوم بشریت نیست.» ولی افتخار استدلال اصلی در ضدیت با بشردوستی نصیب فیخته به‌قول شوپنهاور «پرگو» می‌شود که در بحث در باب واژه «بشریت»^۴ چنین می‌نویسد: «اگر کسی به‌جای لفظ رومی humaneness^۵ برگردان درست آن را به‌زبان آلمانی (manhood)^۶ به‌یک فردآلمانی ارائه می‌داد، آن شخص آلمانی به‌او می‌گفت: 'پس معلوم می‌شود چندان تفاوتی بین آدمیزاد بودن و دد بودن نیست!؛ یک آلمانی چنین می‌گفت - یعنی به طریقی که برای یک رومی ناممکن بود. در زبان آلمانی کلمه 'آدمیزادگی' همیشه صرفاً معلومی پدیداری^۷ بوده و هرگز چنانکه در میان رومیان واقع

1. Max Scheler 2. F. Lenz, *The Race as the Principle of Value*.

3. E. Jung 4. humanity

۵. «آدمیت». (مترجم) ۶. «آدمیزادگی». (مترجم)

7. phenomenal notion

شد، به تصویری فوق پدیداری^۱ مبدل نگشته است. واضح است که هرکس بخواهد این نماد بیگانه رومی را «یعنی واژه «آدمیت» را» قاچاقی و با مکر و نیرنگ وارد زبان آلمانی کند، ملاکهای اخلاقی آلمانیها را به ابتذال کشانده است...» اشپنگلر نظریه فیخته را تکرار می کند و می نویسد: «آدمیزادگی یا باید از اصطلاحات جانورشناسی باشد یا لفظی تهی از معنا.» همین طور است روزنبرگ^۲ که می گوید: «حیات باطنی آدمی از هنگامی به پستی گرایید که انگیزه های بیگانه به ذهن او القا شد: یعنی رستگاری و بشر دوستی و فرهنگ بشریت.»

کولنای که عمیقاً به او مدیونم زیرا به بسیاری مطالب جز در کتاب او دسترس نداشتم، در این زمینه به مؤثرترین وجه می نویسد [۸۰]: «بسیاری از ما... که به روشهای معقول و متمدن حکومت کردن و سازمان دادن به جامعه پایبندیم، در این نکته همداستانیم که جنگ شر بالذات است...» او می افزاید که به عقیده اغلب ما (به استثنای صلح پرستان) جنگ ممکن است در بعضی اوضاع و احوال به شری ضروری و اجتناب ناپذیر مبدل شود و سپس در ادامه می نویسد: «اما نگرش ملیت گرایانه متفاوت است، و هر چند لازم نیست مستلزم طلب جنگ دائم یا حتی مکرر باشد، اما جنگ را به جای شر، خیر تلقی می کند، ولو خیری خطرناک که مانند شرابی فوق العاده گیرنده، بهتر است برای مواقع نادر و اعیاد و جشنهای مهم کنار گذاشته شود.» جنگ شر و آفتی عادی نیست که بوفور پیدا شود؛ خیری گرانقدر و کمیاب است؛ و این چکیده عقاید هگل و مریدان اوست.

یکی از زبردستیهای هگل، احیای تصور تقدیر از میان اندیشه های هراکلیتوس بود. او به تأکید می گفت [۸۱] که این تصور شکوهمند یونانی در باره تقدیر - به معنای اینکه تقدیر ماهیت هر شخص یا ملت را نمایان می سازد - نقطه مقابل تصور یهود از قوانین کلی - اعم از قوانین طبیعی یا اخلاقی - است که از اعتقاد به اصالت تسمیه سرچشمه می گیرد. چنانکه در فصل گذشته نشان دادیم، نظریه اصالت ماهوی درباره تقدیر را می توان از

این عقیده استنتاج کرد که ماهیت يك ملت فقط ممکن است در تاریخ آن ملت متجلی و عیان شود. این نظریه به معنای «جبر» و مشوق کاهلی و بی‌کشی نیست؛ «سرنوشت»^۲ با «حکم ازلی»^۳ فرق دارد. قضیه بعکس است. در اینکه سرنوشت شخص چه باشد و از چه تشکیل شود، خود او و ماهیت راستین و کنه روح و خمیره و سرشتش (یعنی ارادات و انفعالات به تفکیک از عقل) مهمترین و قاطعترین سهم را دارد. از هنگامی که هگل این نظریه را شرح و بسط داد، فکر تقدیر یا سرنوشت به صورت وسواسی همیشگی درآمده که دست از سر طغیانگران در برابر آزادی برنمی‌دارد. کولنای رابطه بین نژادپرستی را (که می‌گوید تقدیر این بوده که کسی از افراد نژاد خاصی از آب درآید) با عناد نسبت به آزادی، بحق مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌نویسد [۸۲]: «غرض از اصل ناظر بر نژاد این است که متضمن و مبین نفی کامل آزادی انسان باشد و حقوق مساوی را منکر شود و در برابر نوع بشر قد علم کند.» پافشاری او بحق است که می‌گوید نژادپرستی به این گرایش دارد که «اختیار را در مقابل تقدیر قرار دهد و آگاهی فردی را در برابر انگیزه سرپیچی‌ناپذیر خون که مهارکردنی نیست و استدلال نمی‌پذیرد.» هگل حتی این گرایش را نیز نشان می‌دهد، هرچند مطابق معمول بطرزی پیچیده و مبهم بدین عبارت به بیان آن می‌پردازد: «آنچه ما مبدأ هدف، سرنوشت یا طبیعت یا تصور روح می‌نامیم، ماهیتی نهفته و ناپروورده و تکامل نیافته است که هر قدر هم بالذات حقیقت داشته باشد، به این صورت کاملاً واقعی و متحقق نیست... نیروی برانگیزاننده‌ای که به آدمیان هستی می‌دهد، نیاز و غریزه و تمایلات و انفعالات آنهاست.» کریک؛ فیلسوف امروزی مغزشوئی تربیتی، حتی از این هم به جبر نزدیکتر می‌شود و می‌نویسد: «کلیه ارادات و فعالیت‌های عقلانی فرد، به زندگی روزانه او محدود می‌شود؛ فراتر از این محدوده، او فقط می‌تواند تا جایی که قدرتهای فائق تقدیر بر او مستولی باشند، به سرنوشت و کمال عالیت‌تر دست پیدا کند.» او سپس چنانکه گویی از تجربه شخصی سخن می‌گوید، ادامه می‌دهد: «هر شخص نه از طریق تدبیرهای عقلانی خویش، بلکه فقط

به وسیله نیروهایی که مافوق و مادون او در کارند و بی آنکه از خود او سرچشمه بگیرند، به توسط وی دامن می گسترانند و عمل می کنند، می تواند به موجودی آفریننده و مؤثر بدل شود.» (ولی وقتی همین فیلسوف به این فکر می رود که «نه تنها عصر علوم 'عینی' یا 'آزاد'، بلکه روزگار عقل محض نیز پایان رسیده است»، تجارب بسیار خصوصی و شخصی خویش را بطرزی کلیت می بخشد که ابداً موجه نیست).

هگل نه فقط تصور تقدیر، بلکه همتای آن یعنی تصور آوازه و نام بلند را نیز دوباره زنده می کند و در این زمینه می نویسد [۸۲]: «افراد... انزادهایی بیش نیستند... آنچه شخصاً به برکت سهم فردی در کارهایی که به جوهر مربوط می شود (و مستقل از آنها مهیا و معین شده است) بدست می آورند، نام بلند است که پاداش آنهاست.» اشتاپل^۱ یکی از مبلغان مسیحیت کافرانه جدید این سخن هگل را بلافاصله تکرار می کند و می گوید: «هر کار بزرگ به خاطر شهرت و افتخار انجام می گیرد.» ولی این معلم «مسیحی» اخلاق حتی از هگل هم تندتر است زیرا می نویسد: «یگانه اخلاق راستین، افتخار فوق طبیعی است» و یگانه «امر مطلق»^۲ که در این نظام اخلاقی راستین باید از آن اطاعت کرد، این است: «دست به کارهایی بزن که افتخار به ارمغان بیاورد!»

(ه) ولی همه کس نمی تواند افتخار کسب کند. پیروی از مکتب افتخار مستلزم تساوی ستیزی است - مستلزم ارادت به مکتب «مردان بزرگ» است. نژادپرستی امروز، «نفوس و آدمیان را به هیچ وجه برابر نمی داند» (کلام روزنبرگ [۸۴]). از این رو، هیچ مانعی در کار نیست که اصل پیشوایی یا، به قول هگل، تصور شخصیت جهان تاریخی، از زرادخانه طغیان همیشگی در برابر آزادی بیرون کشیده شود. یکی از موضوعاتی که هگل به آن دلبستگی دارد همین تصور است و هنگام بحث درباره این سؤال کفرآمیز که «آیا فریب دادن مردم جایز است یا نیست» (رجوع شود به چند صفحه قبل)، می گوید: «همه چیز در افکار عمومی، هم راست است هم دروغ؛ کار مرد بزرگ این است، که حقیقت را از آن میان کشف کند.

1. W. Stapel

2. Categorical Imperative

کسی بزرگمرد زمان خویش است که بیانگر اداده آن دوزگاد باشد و به عصر خود بگوید چه باید اداده کند و آن اداده را به اجرا دآورد. او مطابق روح و ماهیت باطنی روزگار خود عمل می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد. کسی که نفهمد چگونه افکار عمومی را به گونه‌ای که در گوشه و کنار صدایش بلند می‌شود، باید تحقیر کرد و خواست داشت، هرگز به انجام هیچ کار بزرگی کامیاب نخواهد شد.» سپس این وصف بسیار گویای پیشوا - یا دیکتاتور کبیر - به عنوان مردی تبلیغگر، با اسطوره پر آب و تابی در باب بزرگی بزرگمردان درهم می‌آمیزد حاکی از اینکه عظمت رجل کبیر در این خلاصه می‌شود که او بالاترین ابزار روح در تاریخ است. در بحث درباره «مردان تاریخی و افراد جهان‌تاریخی»، هگل می‌گوید:

اینان مردانی بودند متوجه مسائل عملی، مردانی بودند سیاسی، اما در عین حال، مردان متفکری نیز بودند که نسبت به مقتضیات زمان و آنچه وقت تکامل بخشیدن و پروراندن رسیده بود، بصیرت عمیق داشتند... مردان جهان‌تاریخی، قهرمانان هر روزگارند و، از این رو، باید روشن‌بینان عصر دانسته شوند. بهترین کردار و گفتار زمان، کردار و گفتار آنهاست... آنان بودند که امور را بهتر از همه درک کردند. دیگران از ایشان آموختند و تدبیرشان را صحنه گذارند یا دست کم در برابر سیاستشان دم فرو بستند. روحی که این گام تازه را در تاریخ برداشته است، از اعماق روان همه مردم جوشیده است - اما روانی که در حالت ناآگاهی بوده و بزرگمردان را برانگیخته است... بنابراین، هموعان چنین پیشوایان روحانی، از پی ایشان می‌روند زیرا احساس می‌کنند که قدرت ایستادگی ناپذیر ژرفنای روحشان در او تجسم یافته است.

اما مرد بزرگ نه تنها در فهم و فرزانی سرآمد همگان است، بلکه شور و احساس بیکران نیز دارد و، از همه بیشتر، صاحب سودا و بلند پروازی سیاسی است و از این راه می‌تواند در دیگران نیز شور و شوق برانگیزد.

مردان بزرگ برای ترضیه خودشان مقاصد را شکل می‌بخشند

نه برای خرسند کردن دیگران... بزرگی چنین مردان در این است که اراده ایشان به کاری بزرگ تعلق گرفته است و در انجام آن کامیاب شده اند... در جهان هیچ کار بزرگی بدون شور و شوق صورت نپذیرفته است... این نکته را می توان مکر عقل^۱ نامید که عقل، شور و شوق را در راه هدفهای خویش بکار می گیرد... شایسته شور و شوق کاملاً برای آنچه می خواهم بیان کنم واژه مناسبی نباشد. منظورم فقط این است که فعالیت بشر از منافع خصوصی - یا اگر کسی این عبارت را ترجیح دهد، نقشه ها و اغراض خاص و خود پسندانه او - مایه می گیرد، با قید به اینکه تمام نیروی اراده و شخصیت وقف حصول آن اغراض می شود... شور و هیجان و هدفهای خصوصی و ترضیه امیال خودخواهانه، مؤثرترین سرچشمه عمل است و قدرتش در این است که به هیچ یک از محدودیتهایی که عدالت و اخلاق می خواهند بر آن تحمیل کنند، احترام نمی گذارد. نفوذ و تأثیر مستقیم این انگیزه های طبیعی در آدمیان بمراتب بیش از انضباط مصنوعی و خسته کننده ای است که به نظم و خویشن داری و قانون و اخلاق تمایل دارد.

از روسو به بعد، اصحاب مکتب فکری رمانتیک پی بردند که آدمی موجودی عمدتاً عاقل و خردپیشه نیست. ولی در همان حال که بشردستان ثابت قدم خردپیشگی را هدف قرار می دهند، کسانی که بر عقل شوریده اند از این بینش روانی که نسبت به ناخردپیشگی انسان حاصل کرده اند، در راه مقاصد سیاسی بهره برداری می کنند. هنگامی که فاشیسم به «طبیعت بشری» متوسل می شود، در واقع می خواهد نزد شور و هیجانها و نیازهای جمعی باطنی و مرموز ما مقبول بیفتد و به «انسان موجود ناشناخته» روی می آورد. این توسل و اقبال را می توان، به اقتباس از کلمات هگل که اندکی پیش نقل شد، مکر طغیان دد برآوردادی نام داد. ولی اوج این مکر و حيله گری هنگامی فرا می رسد که هگل دست به بیباکانه ترین چرخش دیالکتیکی خود می زند و در همان حال که به مجامله درباره مذهب عقل و خردپیشگی مشغول است و به آوایی بلندتر از هر کس دیگر قبل یا بعد از خود در باب عقل سخن می گوید، به ناخردپیشگی و مسلک غیر عقلانی

روی می‌آورد و نه تنها شور و هیجان، بلکه زور و وحشیگری را به درجه‌ی خدایی می‌رساند. به نوشته‌ی او: «صلاح مطلق عقل در این است که این کل اخلاقی [یعنی دولت] وجود داشته باشد و در همین جاست که حقانیت و شایستگی قهرمانان و بنیادگذاران دولتها، هر قدر هم سنگدل باشند، پدیدار می‌شود... چنین مردان ممکن است با دیگر مصالح بزرگ و حتی مقدس، رفتار بی‌ملاحظه داشته باشند... اما چنین پیکر زورمند و غول‌آسایی باید بسیاری گلهای معصوم را لکدکوب کند و بسیاری چیزها را سر راه خرد و متلاشی سازد.»

(و) این برداشت که آدمی بیش از آنکه حیوانی عاقل^۱ باشد، جانوری قهرمان است، از مخترعات طغیانگران در برابر آزادی نیست؛ نمونه‌ای است از آرمانهای قبیله‌پرستان. البته باید بین آرمان‌سازی از «انسان قهرمان» و احترام معقول به کارها و صفات قهرمانی فرق بگذاریم که همیشه مستحسن و ستوده بوده است و خواهد بود. اما به نظر من، ستایشی که نثار می‌کنیم باید بیش از هر چیز بر پایه‌ی قدردانی از اصل و هدفی استوار باشد که قهرمان خویش را وقف آن می‌کند. گمان نمی‌کنم عنصر قهرمانی در عملیات دزدان و اشرار چندان سزاوار قدردانی باشد. ولی ناخدا اسکات^۲ و همراهانش را باید بستاییم و اگر بتوان کسی را حتی بیش از آن ستود، باید این تحسین و آفرین را تقدیم قهرمانانی کنیم که درباره‌ی اشعه‌ی ایکس و تب‌زرد پژوهش کردند و مسلماً کسانی که هنوز از آزادی دفاع می‌کنند.

آرمان قبیله‌ای «انسان قهرمان»، بویژه به صورت فاشیستی آن، بر عقایدی دیگر استوار است. حمله‌ای است مستقیم به آنچه ستایش اغلب ما

۱. rational animal یا به تعبیر پیشینیان، «حیوان ناطق» و به اصطلاح ابن‌سینا، جاننداری که «ورا جان سخنگویا بود». (مترجم)

۲. Captain R. F. Scott (۱۸۶۷-۱۹۱۲). از پویندگان نامدار قطب جنوب که با چهار تن دیگر عازم آن منطقه شد و در ژانویه ۱۹۱۲ به قطب رسید. هنگام بازگشت همگی به سبب وضع بد جوی و بی‌غذایی جان باختند ولی شرح کارهای دلیرانه و از خودگذشتگی‌هایشان بعداً بدست آمد و زبانزد شد. (مترجم)

را نسبت به کارهای قهرمانی برمی انگیزد، یعنی فی المثل کمک به پیشبرد تمدن. حمله‌ای است به تصور زندگی متمدن و تقبیح آن بدین عنوان که سطحی و مادی است و به دلیل اینکه در زندگی به تأمین دل بسته است و ارج می‌نهد. آرمانی است که فرمان می‌دهد شو خطر کن!؛ ولی هدفی که در راه آن متعهد به پیروی از این فرمان می‌شوید، در مرتبه دوم اهمیت است. به گفته بست^۱ [۸۵]: «چیزی که کفه ترازو را به سود ما پایین می‌آورد، خوب جنگیدن است نه 'هدف خوب'... آنچه اهمیت دارد فقط این است که چگونه می‌جنگیم، نه اینکه هدفمان از جنگیدن چیست.» در اینجا هم می‌بینیم باز این استدلال، صورت بسط یافته یکی از اندیشه‌های هگل است که می‌نویسد: «در صلح، زندگی مدنی بیشتر گسترش پیدا می‌کند و کلیه شئون را در بر می‌گیرد... و عاقبت انسانها همگی به‌رکود و خمود گرفتار می‌شوند... از بالای منابر، بسیار درباره نامآمون بودن و بیهودگی و بی‌ثباتی چیزهای دنیوی موعظه می‌شود و با اینهمه، هر کس در این تصور است که خواهد توانست آنچه را دارد به نحوی حفظ کند... تشخیص این نکته ضروری است که... مال و جان از امور عارضی است... باید عدم تأمین به شکل سواران جنگجو با شمشیرهای درخشان آخته سرانجام تاخت بیاورد تا نشان دهد که چه فعالیت‌هایی می‌تواند داشته باشد!» جای دیگر، هگل از آنچه «زندگی متعارف محض^۲» می‌نامد چهره‌ای تاریک ترسیم می‌کند. ظاهرآ مرادش از اینگونه زندگی، حیات عادی جامعه متمدن است، زیرا می‌نویسد: «عرف^۳ یعنی فعالیت بدون مواجهه با مخالفت و ضدیت... که در آن، شکفتگی و مزه و رمق، امکان‌پذیر نیست. یک هستی ظاهری محض منحصر به لذت‌های حسی [یعنی آنچه بعضی مردم عصر ما «مادیات» می‌خوانند] که دیگر خود را در هدفی که دارد مستغرق نمی‌کند... هستی بدون تعقل و نشاط و زنده دلی.» هگل همیشه به اصالت تاریخ وفادار است و از این رو (برخلاف ارسطو که نظر به فواید عملی هر چیز، درباره «خطرات و فور نعمت» هشدار می‌دهد)، با فایده عملی مخالف است و این نگرش ضد اصالت سودمندی را بر تعبیری که از تاریخ دارد

پی ریزی می کند و می نویسد: «تاریخ جهان، صحنه خوشی و خوشبختی نیست. دوره های خوشی، صفحه های خالی این کتاب یعنی دوره های هماهنگی و وفاق است.» به این جهت است که آزادیخواهی و حریت و عقل، همیشه هدف تاخت و تاز هگل است. نعره های جنون آمیزی که در کاخ هگلیانسم طنین می افکند و در دژ جامعه بسته و طغیان بر ضد آزادی منعکس می شود، از کسانی است که فریاد برداشته اند: ما تاریخمان را می خواهیم! ما سرنوشتمان را می خواهیم! ما جنگ می خواهیم! ما زنجیر می خواهیم! خوش بینی باصطلاح رسمی هگل از این نظریه سرچشمه می گیرد که هر چه معقول است، واقعی است. با اینهمه، سیماهایی در او وجود دارد که ریشه بدبینی خاص فلاسفه هوشمندتر امروزی طرفدار نژادپرستی است. غرض بیش از آنکه فیلسوفان قدیمتر (از قبیل لاگارد^۱ و تراپچکه و مولر فان دن بروک^۲) باشد، کسانی است که بعد از اشیپنگلر، طرفدار معروف مکتب اصالت تاریخ، آمدند. این فال بین نه قادر بود با ریمان اعتقاد به اصالت کل در زیست شناسی^۳ و فهم شهودی و روح گروهی و روح زمانه از نظرگاه بسیار بدبینانه ای که داشت بگریزد و نه حتی به یاری طرز فکر رمانتیکی که بروز می داد. برای کسانی که آینده را پیشگویی می کنند و دارای این احساسند که در فرارسیدن آن مؤثرند، فعل گرایشی^۴ «عبوسی» باقی مانده است که وجود عنصر یأس در آن تردیدپذیر نیست. جالب توجه اینکه می بینیم هر دو جناح نژادپرستان - یعنی هم «ملحدان» و هم «مسیحیان» - متساویاً در این نظرگاه تیره و تار نسبت به امور شریکند. اشتاپل هم مانند کسانی از قبیل گوگارتن^۵، به جناح «مسیحیان» متعلق است و می نویسد [۸۶]: «آدمی یکسره مقهور گناه اصلی^۶ است... یک نفر مسیحی می داند که جز آنکه گناهکار زندگی کند، مطلقاً چاره ای

1. P. de (Boetticher) Lagarde

2. A. Moeller van den Bruck

3. biological holism

4. activism

5. F. Gogarten

۶. original sin. به اعتقاد متکلمان مسیحی، گناهی که انسان با آن به دنیا می آید و ریشه اش سرپیچی آدم ابوالبشر از فرمان خداوند است و در آدمیزاد از هر نسل به نسل بعد منتقل می شود و در حقیقت همان رذایل فطری او است مانند حرص و شهوت و تن پروری. (مترجم)

ندارد... بنابراین، از موشکافیهای اخلاقی جزیی دوری می‌جوید... مسیحیتی که وجهه اخلاقی پیدا کند، از بیخ و بن ضد مسیحی است... خداوند این جهان را فانی آفریده است و این جهان محکوم به نابودی است. پس ای کاش به حکم تقدیر، خراب شود! کسانی که خود را قادر به اصلاح آن تصور می‌کنند و می‌خواهند اخلاقیات 'عالیتری' بوجود آورند، طغیان حقیر مضحکی در مقابل خدا برآه انداخته‌اند... امید به بهشت به معنای توقع سعادت برای مشمولان رحمت [الاهی] نیست؛ به معنای اطاعت و احساس همسنجی است، «بازگشت به قبیله». «اگر خدا به بنده اش فرمان دهد: برو به دوزخ، آن عبد سوگند خورده... با اطاعت از فرمان به دوزخ خواهد رفت... و اگر قسمت او را عذاب جاودان قرار دهد، باید تحمل کند... ایمان جز نام دیگری برای پیروزی نیست، اما آنگونه پیروزی که خداوند طالب آن است...»

روحي بسیار مشابه، در آثار دو تن دیگر از فلاسفه سرشناس کنونی آلمان نیز دیده می‌شود: دو فیلسوف «وجودی»، هایدگر و یاسپرس، که هر دو در اصل پیرو فیلسوفان اهل اصالت ماهیت، هوسرل و شلر، بودند. هایدگر به سبب احیای فلسفه نیستی یا هیچی که فلسفه‌ای هکلی است، کسب نام کرده است. هگل به زعم خود این نظریه را «مسجل» کرده بود [۸۷] که «هستی ناب» عین «نستی ناب» است و می‌گفت اگر بخواهید از جمیع جهات به مفهوم هستی ناب بیندیشید، باید «تمام تعینات جزئی یک عین^۱ را از آن منتزع کنید و، بنابراین، به گفته او، «هیچ باقی نمی‌ماند^۲». (این روش هراکلیتی را می‌توان برای اثبات همه گونه روابط اینهمانی یا عینیت^۳ بیهوده بکار برد، مثلاً در مورد توانگری ناب و تنگدستی ناب، خواجگی ناب و بندگی ناب، آریاییگری ناب و یهودیگری ناب). این نظریه هکلی را هایدگر با زیرکی و هوشمندی به قسمی فلسفه عملی زندگی یا «وجود»^۴

1. particular determinations 2. object

۳. nothing remains. یا اگر بخواهیم به زبان این قبیل فیلسوفان تعبیر

کنیم، «هیچ باقی می‌ماند» یا «نستی باقی می‌ماند». (مترجم)

۴. identity. «عینیت» در مقابل «غیریت». (مترجم)

5. Existence

اطلاق می‌کند. زندگی یا «وجود» را فقط می‌توان با درک نیستی یا هیچی فهمید. در کتاب مابعدالطبیعه چیست؟^{۱۹} هایدگر می‌گوید: «یا باید در موجود^{۲۰} تحقیق شود، یا در - هیچ^{۲۱}... فقط در موجود و فراسوی آن در - نیستی^{۲۲}». اما «نستی را باید کجا بجوییم؟ نیستی را باید کجا بیابیم؟» تحقیق در هیچی یا نیستی با این امر واقع امکان‌پذیر می‌شود که «ما نیستی را می‌شناسیم»؛ نیستی را به واسطه ترس^{۲۳} می‌شناسیم: «نستی را ترس آشکار می‌کند».

ترس؛ ترس نیستی؛ دلهره^{۲۴} مرگ - اینهاست مقولات اساسی فلسفه وجود در هایدگر؛ فلسفه زندگی که معنای راستین آن [۸۸] «فرو پرتاب شدن به دامان وجود و رانده شدن به سوی مرگ است.» هستی بشر باید به «رعد و برقی که از پولاد می‌جهد» تعبیر شود؛ فرد آدمی هنگامی «وجود متعین» دارد که «خود خویشتن باشد و آزادی شورانگیز داشته باشد تا با خود آگاهی و دلهره کامل، بمیرد.» ولی این اعترافات تلخ بکلی هم خالصی از جنبه‌های تسلی بخش نیست. خواننده نباید یکسره تحت تأثیر شور و شوق هایدگر به مردن واقع شود. اراده معطوف به قدرت و معطوف به زنده ماندن، بنظر نمی‌رسد در هایدگر کمتر از استادش هگل رشد کرده باشد. در ۱۹۳۳ هایدگر نوشت: «اراده معطوف به ماهیت در دانشگاه‌های آلمان، اراده‌ای است معطوف به علم، اراده‌ای است معطوف به رسالت تاریخی و روحانی ملت آلمان، ملتی که در دولتش به خود وجدان پیدا می‌کند. علم و سرنوشت آلمان باید بخصوص در اراده ذاتی، به قدرت برسند.» این عبارات هایدگر ممکن است شاهکار اصالت و سلاست نباشد، ولی مسلماً وفاداری او را به اربابانش نشان می‌دهد. کسانی که با اینهمه باز هایدگر را می‌ستایند و به عمق «فلسفه وجود» او ایمان دارند، بد نیست سخن شوپنهاور را بیاد بیاورند که: «آیا می‌توان براستی باور کرد که حقیقت

1. M. Heidegger, *What is Metaphysics?*

2. the Existing

۳. nothing. یا «ناموجود» یا «معدوم». (مترجم)

۴. Nothingness یا «هیچی» یا «لاوجود» یا «عدم». (مترجم)

5. fear

۶. anguish. «ترس آگاهی» نیز تعبیر شده است. (مترجم)

نیز همچون محصولی فرعی از این جریان آشکار شود؟» و با توجه به آخرین قطعه‌ای که از هایدگر نقل کردیم، باید از خود پرسند که آیا بسیاری از معلمان و متخصصان تعلیم و تربیت پندی را که شوپنهاور به قیمی متقلب داده بود، در مورد خیلی از جوانان مستعد در داخل و خارج آلمان بکار نبسته‌اند؟ اندرز شوپنهاور چنین است: «اگر روزی خواستید جوانی را کودن بار بیاورید و توان هرگونه تفکر را بکلی از او بگیرید، بهترین راه این است که بدهید کتابهای هگل را بخواند. انبوه هولناک کلمات چنان با هم در تناقضند و یکدیگر را نسخ و فسخ می‌کنند که ذهن در تلاش بیهوده برای اینکه هرطور شده فکری در این باره بکند، آنقدر خودش را عذاب می‌دهد تا سرانجام از فرط خستگی از کار می‌افتد. بدین ترتیب، هرگونه قدرت تفکر چنان از بیخ و بن نابود می‌شود که عاقبت جوان لفاظیهای میان‌تهی و خالی از محتوا را با اندیشه‌های واقعی اشتباه خواهد گرفت. قیمی که بترسد مبدا جوان تحت قیومتش زیاد هوش پیدا کند و مزاحم مکر و فریبهایش شود، برای جلوگیری از این پیشامد ناگوار می‌تواند با قیافه ساده و معصومانه خواندن هگل را پیشنهاد کند.» یاسپرس [۸۹] حتی از هایدگر هم در اعلام گرایشهای هیچ انگارانه‌اش بیشتر صراحت بخرج می‌دهد (البته اگر چنین چیزی امکان‌پذیر باشد). بنا به تعالیم یاسپرس، فقط هنگامی که با نیستی و نابودی روبرو شوید خواهید توانست وجود را به تجربه دریابید و قدر آن را بدانید. کسی که بخواهد به معنای ذاتی^۲ زندگی کند، باید در بحران زندگی کند. کسی که بخواهد طعم زندگی را بچشد، باید نه تنها خطر کند و دل به دریا بزند، بلکه ببازد و شکست بخورد! یاسپرس تصور اصالت تاریخی دگرگونی و سرنوشت را با بیاباکی به‌تأخیرترین نتیجه نهایی آن می‌رساند. همه چیز باید فنا شود؛ همه چیز به شکست می‌انجامد: قانون اصالت تاریخی تکامل، به این صورت به ذهن سرخورده و نومید او نمایان می‌شود. اما با نابودی روبرو شوید تا روحتان به اهتزاز و قلبتان به ارتعاش درآید! زندگی واقعی فقط در «اوضاع نهایی^۳»، در مرز میان هستی و نیستی است. نشئه زندگی همیشه

1. annihilation

2. in the essential sense

۳. marginal situations. پوپر اصل آلمانی اصطلاح را نمی‌دهد. اما شك ←

مقارن با هنگامی آغاز می‌شود که از آن پس حیات در دایره عقل نمی‌گنجد و این همزمان با پدید آمدن اوضاع نهایی جسمی، بسویژه خطرهای جسمانی، دست می‌دهد. بدون چشیدن مزه شکست، نمی‌توانید طعم زندگی را بچشید. پس فنا شوید تا خوش باشید!

این فلسفه، فلسفه قماربازان و گنگسترهاست. به گفتن نیاز ندارد که این «مذهب اهریمنی برانگیختگی و ترس، مذهب درنده فاتح و شکار به دام افتاده» (عبارت کولنای [۹۰])، این هیچ انگاری مطلق به کاملترین معنای کلمه، مرام مردم‌پسندی نیست. نمونه اعترافات حلقه‌ای از روشنفکران دانای راز است که از عقل و انسانیت دست‌شسته‌اند.

ولی آلمان دیگری هم هست - آلمان مردم عادی که مغزشان با این نظام تحصیلات عالی ویرانگر، مسموم نشده‌است. این آلمان «دیگر»، مسلماً از ان متفکرانش نیست. راست است که آلمان، متفکران «دیگری» نیز داشته (که سرآمد همه آنها کانت بوده‌است)؛ با این حال، بررسی ما که هم‌اکنون پایان رسید، امیدبخش نبود و من کاملاً با کولنای هم‌دردم که می‌گوید [۹۱]: «شاید این قضیه آنقدرها هم باطل نباشد و بتوانیم یأس خود از فرهنگ آلمان را با این ملاحظه تسکین ببخشیم که بهر حال آلمان دیگری نیز به‌غیر از آلمان متفکران پروس هست، و لئو این آلمان دیگر، آلمان ژنرالهای پروس باشد.»

۶

کوشش من بر این بود که نشان دهم مذهب اصالت تاریخ هگل عین

→ نیست که این دو کلمه برگردان انگلیسی مفهومی است (Grenzsituationen) که یاسپرس خود وضع کرده و بحث مبسوطی به آن اختصاص داده‌است. شارحان و مترجمان انگلیسی‌زبان یاسپرس، تا جایی که می‌دانیم، همه آن را ultimate situations ترجمه کرده‌اند. تعبیر ما به فارسی به ترجمه آنها نزدیکتر است. بهر حال، مقصود یاسپرس اوضاعی است هراس‌انگیز و دگرگونی‌ناپذیر و موجد شك و شگفتی که آدمی را به‌هستی خویش بیشتر آگاه می‌سازد و به راه تفکر فلسفی درباره خودش و جهان می‌کشانند. پیکار و گناه و مرگ و رنج مهمترین موارد اینگونه «اوضاع نهایی» است. (مترجم)

فلسفه توتالیتاریسم امروزی است. این رابطه عینیت ندرتاً به وضوح درک شده است. اصالت تاریخ هگل در بسیاری محافل - حتی در گروههای علناً «ضد فاشیست» و «چپگرا» - به صورت زبان روشن فکران درآمده است و چنان جزیی از جو فکری شده است که بسیاری از ایشان مانند هوایی که استنشاق می کنند، دیگر متوجه این فلسفه و تقلبات وحشت انگیزش نیستند. با اینهمه، برخی فیلسوفان نژادپرست کاملاً به دینی که به هگل دارند آگاهند. یک نمونه، تسیکلر است که در کتابی موسوم به ملت امروز^۱، «تصور روح به عنوان شخصیت» را که اندیشه ای از هگل (و مولر^۲) است، «انقلاب کپرنیکی در فلسفه ملت» توصیف می کند و حق هم با اوست [۹۲]. مثال دیگر این آگاهی به اهمیت هگلیانیسم که شاید بخصوص برای خوانندگان اهل بریتانیا جالب نظر باشد، قضاوتهایی است که در یکی از کتب اخیر آلمانی (چاپ ۱۹۳۵)، تألیف متس^۳ درباره فلسفه انگلستان شده است. از مردی به برجستگی گرین^۴ انتقاد می شود، البته نه به دلیل اینکه از هگل متأثر بوده، بلکه بدان سبب که «دوباره در ورطه اعتقاد به اصالت فرد که خاص انگلیسیهاست، فرو غلتیده... و زیر بار استنتاجهای ریشه دار هگل نرفته است.» کسی مانند هابهاوس^۵ که دلیرانه با هگلیانیسم جنگید، با نگاهی تحقیرآمیز به عنوان نماینده «یکی از صور نوعی لیبرالیسم بورژوا» توصیف می شود - «لیبرالیسمی که در برابر قدرت مطلق دولت از خود به دفاع برخاسته زیرا احساس می کند آزادیش از آن ناحیه به خطر افتاده است» - احساسی که مسلماً در نظر بعضی از مردم، بسیار موجه جلوه می کند. بعکس، بوزنکت^۶ به خاطر اعتقادش به هگلیانیسم راستین مورد تمجید قرار می گیرد. ولی به هر حال نکته در خور توجه این است که

1. H. O. Ziegler, *The Modern Nation*.

2. A. Mueller

3. R. Metz

4. T. H. Green

۵. L.T. Hobhouse (۱۸۶۴-۱۹۲۹). فیلسوف و جامعه شناس انگلیسی، نخستین استاد جامعه شناسی در دانشگاه لندن و از بنیادگذاران مدرسه معروف اقتصاد و علوم سیاسی آن دانشگاه. (مترجم)

۶. B. Bosanquet (۱۸۴۸-۱۹۲۳). فیلسوف هگلی مشرب انگلیسی، از پیروان گرین. (مترجم)

بیشتر منتقدان انگلیسی تمام این مطالب را کاملاً جدی تلقی می‌کنند. این نکته را از این جهت ذکر کردم تا نشان دهم که پیگیری پیکار شوپنهاور با این مغلق‌گوییها و اصطلاح‌بافیهای سطحی (که هگل وقتی «عمق سر به فلک کشیده»^۱ فلسفه خود را توصیف می‌کرد، دقیقاً به‌ژرفای آن رسید) چقدر دشوار و، در عین حال، چقدر لازم و فوری است. دست‌کم باید به‌نسل جدید یاری داد تا از شر این کلاه‌برداری روشنفکرانه که شاید بزرگ‌ترین تقلب در تاریخ تمدن ما و در جنگ با دشمنان آن است، آسوده شود. شاید افراد این نسل از عهده برآوردن انتظارات شوپنهاور برآیند که در ۱۸۴۰ پیشگویی کرد [۹۲]: «این تحمیق و سوء استفاده عظیم از خوش‌باوری مردم، سرچشمه پایان‌ناپذیر بدله‌گویی و طعن و تعریض آیندگان خواهد شد.» (فعلاً^۲ که تا اینجا معلوم شده بدبین بزرگ، [یعنی شوپنهاور] خوش‌بینی فوق‌العاده‌ای نسبت به آیندگان داشته‌است). مضحکه هگل به‌اندازه کافی آسیب رسانده‌است. باید به آن خاتمه دهیم. باید بانگ برآوریم و سخن بگوییم، ولو به‌بهای اینکه با دست‌زدن به‌چیزی چنین ننگین که یکصد سال پیش بدبختانه بدون نتیجه سرپوش از آن برداشته شد، خودمان هم آلوده و چرکین شویم. متأسفانه فلاسفه‌ای که هشدارهای پیوسته و مکرر شوپنهاور را به‌غفلت‌گذرانده‌اند، تعدادشان بیش از حد است. غفلت چنین فیلسوفان بیش از آنکه به‌ضرر خودشان تمام شود (چون خودشان بد ندیده‌اند)، به‌زیان متعلمانشان و به‌زیان بشر تمام شده‌است. به‌نظر من، برای این فصل حسن ختامی است اگر آخرین کلام را به‌شوپنهاور واگذار کنم - مردی مخالف ملیت‌گرایی که یکصد سال پیش درباره هگل چنین گفت: «او نه تنها در فلسفه، بلکه در تمام شاخه‌های ادبیات آلمان، تأثیری ویرانگر یا، به عبارت دقیق‌تر، ابله‌کننده و، همچنین می‌باید گفت، آفت‌زا از خود باقی گذاشت. مبارزه پر قدرت با این نفوذ و تأثیر بهر مناسبت و در هر مقام، وظیفه هر کسی است که از توان دآوری مستقل برخوردار است. زیرا اگر ما خاموش بمانیم، چه کسی سخن خواهد گفت؟»

یادداشتها

فصل یازدهم

۱. بسیاری از پژوهندگان تاریخ فلسفه اذعان داشته‌اند که انتقاد ارسطو از افلاطون غالباً و در جاهای مهم، ناسزاوار بوده‌است. این یکی از معدود مواردی است که حتی ستاینندگان و دوستان ارسطو نمی‌توانند از او دفاع کنند، زیرا معمولاً ستایشگر و دوستان افلاطون نیز هستند. برای ذکر تنها یک مثال، نظر تسلر را از کتاب *اسطو و مشائیان قدیم‌تر*^۱، دربارهٔ مسأله تقسیم اراضی در بهترین دولت ارسطو نقل می‌کنیم: «در قوانین افلاطون نیز، برنامه‌ای مشابه وجود دارد (از ۷۴۵c به بعد)؛ ولی در کتاب میاست (۱۲۶۵b ۲۴)، ارسطو ترتیبی را که افلاطون قائل شده است، با وجود اختلاف فوق‌العاده جزئی، بسیار ناپسند می‌شمارد.» گروت نیز در کتاب خویش، *اسطو*^۲، سخنی مشابه می‌گوید. بسیاری از انتقادهای ارسطو دربارهٔ افلاطون قویاً حکایت از آن دارد که حسادت نسبت به اصالت [اندیشه‌های] افلاطون، بخشی از انگیزه او در این خرده‌گیری‌ها بوده‌است. ارسطو در جایی^۳ اطمینان می‌دهد که تکلیف مقدس برتر داشتن حقیقت او را مجبور می‌سازد که حتی عشق به افلاطون را نیز فدا کند که نزدش از همه چیز عزیزتر است. این گفته همیشه بسیار مورد تحسین بوده است، ولی با توجه به آنچه قبلاً یادآوری شد، به نظر من تا حدی ریاکارانه می‌نماید.

۲. رجوع کنید به کتاب گومپرِتس، متفکران یونان (آلمانی، ج ۳،

1. E. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, English trans. by Costelloe and Muirhead, 1897, II, 261.

2. G. Grote, *Aristotle*, Ch. XIV.

۳. اخلاق نیکوماخوس، کتاب اول، فصل ۶.

ص ۲۹۸ یا کتاب هفتم، فصل ۳۱، بخش ۶). همچنین رجوع کنید بویژه به سیاست، ۱۳۱۳a.

فیلد^۱ از افلاطون و ارسطو در مقابل این سرزنش دفاع می‌کند که «امکان و، در مورد ارسطو، واقعیت این امر [یعنی فتوحات مقدونیه] جلو چشمشان بود... و با این وصف، چیزی درباره این تحولات جدید نگفتند.» اما به‌رغم اظهارنظرهای شدیدالحن علیه کسانی که این سرزنش را کرده‌اند، دفاع فیلد (که شاید در برابر گومپرتس باشد) مقرون به‌موقعیت نیست. (او می‌نویسد: «این انتقاد حاکی از عدم درکی استثنایی است.») البته اگر کسی مدعی شود - چنانکه فیلد مدعی است - «که قیادتی مانند قیادت مقدونیه... چیز تازه‌ای نبود»، ادعای درستی کرده‌است. اما در نظر افلاطون، مقدونیه حالت نیمه بربر داشت و، بنابراین، دشمنی طبیعی بود. همچنین فیلد درست می‌گوید که «نابودی استقلال به‌دست مقدونیه» کامل نبود. ولی آیا افلاطون و ارسطو پیش‌بینی می‌کردند که این نابودی، نابودی کاملی نخواهد بود؟ به‌عقیده من، دفاعی از قبیل مدافعات فیلد به این دلیل ساده ممکن نیست موفق از کار درآید که باید چیزهایی را که نمی‌توان اثبات کرد ثابت کند - یعنی باید ثابت کند که اهمیت خطر مقدونیه در آن زمان بر هیچ ناظری ممکن نبود آشکار باشد، در صورتی که وجود نمونه‌ای مانند دموستنس^۲ بطلان این امر را ثابت می‌کند. مسأله این است که افلاطون نیز مانند ایسوکراتس به‌ناسیونالیسم پان‌هلنی تا اندازه‌ای علاقه داشت^۳ و از خطر «فنیقیها و اوسکانها» برای سیراکوز هراسناک بود. بنابراین، چرا او به‌خطری که از سوی مقدونیه

1. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 114 f.

۲. Demosthenes (۱۸۴ تا ۱۲۲ پیش از میلاد). خطیب نامور آتنی که معاصر فیلیپ مقدونی بود و خطر کشورگشایی مقدونیه را احساس می‌کرد و خطابه‌هایی بزرگ از او علیه فیلیپ نقل شده‌است. (مترجم)

۳. رجوع کنید به یادداشت‌های ۴۸ تا ۵۰، فصل هشتم، و جمهوری، ۴۷۰، و نامه هشتم افلاطون که فیلد ادعا دارد «در صحت انتساب آن تردید نیست».

۴. Oscans. از اقوام باستانی ایتالیا که در ناحیه کامپانیا سکنی داشتند. (مترجم)

آتن را تهدید می‌کرد بی‌اعتنایی نشان می‌داد؟ پاسخ محتملاً درست به‌نظیر این پرسش در مورد ارسطو این است که او به‌فرقه‌ی هوادار مقدونیه تعلق داشت. در مورد افلاطون، به‌پاسخی برمی‌خوریم که در ضمن دفاع تس‌لر از حق ارسطو برای پشتیبانی از مقدونیه آمده‌است. تس‌لر می‌نویسد: «افلاطون اعتقاد راسخ پیدا کرده بود که وضع سیاسی موجود تحمل‌ناپذیر است و، از این رو، از تغییرات بنیادی و دامنه‌دار طرفداری می‌کرد.» (او سپس با اشاره به ارسطو می‌گوید: «مرید افلاطون [یعنی ارسطو] می‌بایست حتی بیشتر به این امر معتقد شود، زیرا نسبت به آدمیان و امور بصیرتی عمیق‌تر داشت...») به عبارت دیگر، پاسخ احتمالاً این است که بیزاری افلاطون از دموکراسی آتن بحدی بر ناسیونالیسم پان‌هلنی وی می‌چربید که حتی او نیز مانند ایسوکرآتس مشتاقانه در انتظار کشورگشایی مقدونیه بود.

۳. قولی که در اینجا نقل کرده‌ایم و گفته‌های دیگری که متعاقباً آورده‌ایم از کتاب سیاست ارسطو است^۲ و نیز از *هابعدالطبیعه*، ۱۰۷۵a، که در آن بین آزاد مردان و بردگان تقابلی «برحسب طبیعت» نیز برقرار می‌شود. اما ضمناً به این قطعه نیز برمی‌خوریم: «برخی از بردگان دارای روح آزاد مردان هستند و بعضی دارای جسم آنان» (سیاست، ۱۲۵۴b). بسنجید با قول افلاطون در *تیمائوس*، ۵۱e، که در یادداشت (۲) ۵۱ در فصل هشتم نقل شده‌است. برای آگاهی از تحفیف کوچکی که داده می‌شود و «حکم متین و متوازنی» که درباره‌ی قوانین افلاطون صادر شده‌است، رجوع کنید به سیاست، ۱۲۶۰b: «خطا می‌کنند کسانی که ما را حتی از گفتگو با بردگان ممنوع می‌دارند و می‌گویند که تنها باید از زبان تحکم استفاده کنیم، زیرا بردگان را حتی بیش از کودکان باید نصیحت کرد.» (معمول ارسطو این است که تقریباً هرگاه می‌خواهد از افلاطون گفتگو کند، می‌گوید «کسانی که». این نکته نیز قابل ذکر است که افلاطون در قوانین (۷۷۷e) گفته بود بردگان را نباید نصیحت کرد.)

1. Zeller, op. cit., II, 41.

۲. سیاست، ۱۲۵۵a-۱۲۵۴b، ۱۲۵۴a، ۱۲۵۵a، ۱۲۶۰a. رجوع کنید

همچنین به: ۱۲۵۲a به بعد، ۱۲۵۳b به بعد، ۱۳۱۳b.

تسلر در فهرست درازی که از فضایل شخصی ارسطو درست کرده است،^۱ «اصول والایی را که بدان پایبند بود» و «خیرخواهی او نسبت به بردگان» را نیز آورده است. ولی من آن اصل دیگر را فراموش نکرده‌ام که شاید بدان والایی نبود اما یقیناً خیرخواهانه‌تر بود و مدتها پیش به وسیله آلکیداماس و لوکوفرون پیشنهاد شده بود دایر بر اینکه اساساً نباید برده وجود داشته باشد. راس از برخورد ارسطو با مسأله برده‌داری دفاع می‌کند و می‌گوید:^۲ «او در چشم ما مرتجع می‌نماید ولی ممکن است به نظر آنان [یعنی معاصرانش] انقلابی رسیده باشد.» در تأیید این عقیده، راس به این آموزه ارسطو اشاره می‌کند که یونانی نباید یونانی را به بردگی بکشد. اما این آموزه نمی‌توانست چندان انقلابی باشد زیرا قبلاً^۳ و شاید نیمقرن پیش از ارسطو، جزء تعلیمات افلاطون آمده بود. اینکه عقاید ارسطو براسی مرتجعانه بود، از همه بهتر در اینجا دیده می‌شود که او کراراً لازم می‌بیند از عقاید خویش در مقابل نظریه‌ای که می‌گوید هیچ انسانی طبیعتاً برده نیست، دفاع کند. شاهد دیگر این مدعا، گواهی خود وی درباره گرایش‌های ضد برده‌داری دموکراسی آتن است.

در ابتدای فصل چهاردهم کتاب گروت موسوم به «اسطو، اظهار نظری عالی درباره سیاست ارسطو شده است که در اینجا چند جمله از آن را نقل می‌کنم: «طرحی که ارسطو در دو کتاب آخر سیاست برای نمایاندن افکارش درباره چیزی نزدیک به کمال پیشنهاد می‌کند، مسلماً بر شالوده جمهوری افلاطون استوار است، منتها با این تفاوت مهم که ارسطو اشتراك اموال یا همسر و فرزند را نمی‌پذیرد. هر يك از این دو فیلسوف قائل به طبقه‌ای از اهالی است، فارغ از هر گونه کار و زحمت شخصی و آزاد از اشتغال به کسب پول، که طبقه شهروند کشور منحصرراً از آنان تشکیل می‌شود. در واقع، شهر یا کشور عبارت از همین طبقه کوچک است. بقیه ساکنان، جزء کشور نیستند، زایده‌هایی هستند متصل به آن که البته وجودشان لازم است اما به هر حال، مانند بردگان یا اغنام و احشام، زایده‌هایی بیش محسوب نمی‌شوند.» گروت آگاه است که بهترین دولت

1. Zeller, op. cit., I, 44.

2. W. D. Ross, *Aristotle*, 2nd ed., 1930, pp. 241f.

[یا مدینه فاضله] ارسطو هر جا از جمهوری منحرف می‌شود، بیشتر قوانین افلاطون را سرمشق قرار می‌دهد. وابستگی ارسطو به افلاطون حتی در جاهایی که او به پیروزی دموکراسی تن درمی‌دهد نیز واضح است. بسنجید بویژه با سیاست، کتاب سوم، فصل ۱۵ و فصلهای ۱۱ تا ۱۳ و ۱۲۸۶b (در کتاب چهارم، فصل ۱۳ و فصل ۱۰، ۱۲۹۷b)، نیز قطعه‌ای مشابه آمده است). قطعه بالا با ذکر این نکته درباره دموکراسی به انجام می‌رسد که: «از این پس، حکومت به هیچ شکل دیگری بنظر نمی‌آید امکان‌پذیر باشد.» اما این نتیجه با استدلالی بدست می‌آید که به پیروی نزدیک از داستان افلاطون در کتابهای هشتم و نهم جمهوری راجع به انحطاط و سقوط دولتها اقامه شده است و نیز به رغم آنکه ارسطو این داستان را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد (مثلاً در کتاب پنجم، فصل ۱۲، ۱۳۱۶a به بعد).

۴. اینکه ارسطو واژه banausic^۱ را به معنای «حرفه‌ای» یا «صاحب حرفه» یا «مزدبگیر» بکار می‌برد، بوضوح در سیاست، کتاب هشتم، فصل ۶ (۱۳۴۰b) و بویژه ۱۳۴۱b، نمایان است. هر شخص حرفه‌ای - فی‌المثل، یک نی‌زن - و البته هر پیشه‌ور یا کارگر، banausic است، به مفهوم آنکه آزاد نیست، شهروند نیست ولو واقعاً برده نباشد. مقام شخص banausic، مقام «بردگی جزئی یا محدود» است (سیاست، کتاب اول، فصل ۱۴، ۱۳۰۶a/b). چنین برمی‌آید که واژه banausic از لفظی ماقبل هلنی ریشه می‌گیرد به معنای «آتشکار»، و وقتی به عنوان صفت بکار رود، بدان معناست که اصل و نسب و «کاست» کسی «برای ابراز رشادت در میدان نبرد از او سلب صلاحیت می‌کند». (بسنجید با نوشته گرینیچ^۲ که در حاشیه‌ی ادام بر جمهوری، ۴۹۵e۳۰، نقل شده است.) لفظ مورد نظر را «وابسته به کاست پایین»، «چاپلوس و کاسه‌لیس»، «پست و خوار و فرومایه» و در برخی موارد بنا به سیاق عبارت، «نو دولت» نیز می‌توان ترجمه کرد. افلاطون آن را به همان معنا که ارسطو استعمال کرده بکار می‌برد. در قوانین (۷۴۱e)

۱. این واژه را در گفتگو از افلاطون، «کاسبکار» ترجمه کرده بودیم که با معنای مراد او بنسبت سازگار بود. در این یادداشت پوپر معنای آن را بیشتر می‌شکافد و باز می‌کند. (مترجم)

و ۷۴۳d)، اصطلاح banausia برای توصیف وضع تباه کسی بکار می‌رود که به‌وسایلی جز از طریق مالکیت موروثی زمین، پول درمی‌آورد. رجوع کنید همچنین به‌جمه‌ودی، ۴۹۵e، ۵۹۰c و لی اگر سنگتراش بودن سقراط و داستان کسنوفون^۱ و ستایش آنتیس‌تس از کار و کوشش و طرز فکر کلیبان را بیاد بیاوریم، بنظر نامحتمل می‌رسد که سقراط می‌توانست با این پیشداوری اشرافی - یعنی خفت‌آور بودن کسب پول - همعقیده بوده باشد. (فرهنگ انگلیسی آکسفورد پیشنهاد می‌کند که banausic را «افزارمندانه محض»^۲، در خور افزارمندان^۳ ترجمه کنیم و از گروت شاهد می‌آورد^۴. ولی این ترجمه محدودتر از آن است که باید و قطعاً نقل شده از گروت چنین تعبیری را توجیه نمی‌کند که احتمالاً مبتنی بر سوء فهم نوشته پلوتارخوس است. جالب نظر آنکه در نمایشنامه دژیای شب نیمه تابستان^۵ شکسپیر، اصطلاح «افزارمندان محض»^۶ دقیقاً به‌معنای اشخاص banausic بکار رفته است و استعمال آن بدین معنا به احتمال قوی با قطعه‌ای درباره ارشمیدس مرتبط است که در ترجمه نورث^۷ از زندگی مادلوس^۸ آمده است.) در مجله هاینده^۹ بحث جالب توجهی بین تیلر^{۱۰} و کورنفرد^{۱۱} چاپ شده بود. به‌عقیده تیلر (ص ۱۹۷ به بعد) وقتی افلاطون در قطعه‌ای در تیمائوس از یکی از «ایزدان» سخن می‌گوید، ممکن است منظور «روستائی کشاورزی» باشد که با کار بدنی «خدمت می‌کند». به نظر من، انتقاد کورنفرد از این عقیده بسیار متقن و مقنع است (ص ۳۲۹ به بعد). طرز فکر افلاطون درباره هرگونه کار banausic و بخصوص کار پدی، مرتبط با این مسأله است.

1. Xenophon, *Mem.*, II, 7

۲. merely mechanical (یا به‌طور تحت‌اللفظ: «مکانیکی محض»). الفاظ «مکانیکی» و «مکانیک» مشتق از واژه یونانی مخانه (mechane) به‌معنای «ماشین» است (کلمه «منجیق» نیز از همین ریشه و تازی شده واژه‌ای یونانی است) و «ماشین» خود از لفظ یونانی دیگری می‌آید (machos) به‌معنای «وسيله» و «ابزار». (مترجم)

3. mechanics

4. G. Grote, *Eth. Fragm.*, VI, 227 = Aristotle, 2nd ed., 1880, p. 545.

5. *Midsummernight's Dream*. 6. «mere mechanicals»

7. North 8. *Life of Marcellus*. 9. *Mind*, Vol. 47.

10. A. E. Taylor 11. F. M. Cornford

تیلر به این استدلال متشبه می‌شود (ص ۱۹۸) که افلاطون خدایانش را با «شبانان یا سگهای گله» مقایسه می‌کند (قوانین، ۹۰۱c و ۹۰۷a)؛ ولسی در این باره می‌توان متذکر شد که افلاطون همه جا فعالیت‌های کوچگران و نخجیرگران را والا و حتی خداوار می‌شمارد؛ کسی که به نظر او banausic و فاسد است، «روستایی کشاورزی» است که اسکان یافته‌است. بسنجید همچنین با یادداشت ۳۲، فصل چهارم، و مطالب مربوط به آن در متن.

۵. دو نقل قول بعد، از سیاست است (۱۳۳۷b).

۶. فرهنگ جیبی آکسفورد^۱ حتی در چاپ ۱۹۳۹ هنوز هم می‌گوید: liberal... (در مورد تحصیلات) فراخور آفازانگان [= جنتلمن]؛ ادبی به معنای اعم، در مقابل فنی. «این خود در نهایت وضوح تأثیر نازدودنی ارسطو را نشان می‌دهد.

تصدیق می‌کنم که مشکلی بزرگ در تحصیلات حرفه‌ای وجود دارد و آن کوتاه‌بینی است. اما باور نمی‌کنم که داروی درد، تحصیلات «ادبی» باشد، زیرا این نیز موجد نوع خاصی کوتاه‌بینی و فضل‌فروشی است. در عصر ما هر کس که به علوم دلبستگی ندارد نباید تحصیلکرده شناخته شود. معمولاً در دفاع می‌گویند کسی که به برق یا چینه‌شناسی^۲ علاقه دارد لزوماً از کسی که به امور انسانی دل بسته است، متورتر و روشن‌بین‌تر نیست. اما این دفاع نمودار عدم درک کامل امور انسانی است. علم فقط مجموعه‌ای از واقعیات درباره برق و غیره نیست؛ یکی از مهمترین نهضت‌های روحی روزگار ماست. هر که در صدد فهم این نهضت بر نیاید، رابطه خود را با برجسته‌ترین تحول در تاریخ امور انسانی قطع کرده‌است. بنابراین، دانشکده‌های ادبیات ما به‌صورت فعلی کهنه و منسوخند زیرا بر اساس این نظریه پی‌ریزی شده‌اند که به‌وسیله تحصیل ادبیات و تاریخ می‌توان دانشجو را وارد حیات روحی و معنوی بشر کرد. تاریخ بشر بدون تاریخ تلاش‌ها و کامیابی‌های عقلی آدمی ممکن نیست و تاریخ سیر اندیشه‌ها بدون تاریخ اندیشه‌های علمی در دایره امکان نمی‌گنجد. اما جنبه نگرانی برانگیز تحصیلات ادبی از این هم فراتر می‌رود، زیرا نه تنها به

1. The Pocket Oxford Dictionary.

2. stratigraphy

شاگرد که غالباً خود نیز باید معلم شود، آموزشی دربارهٔ بزرگترین نهضت روحی عصر خویش نمی‌دهد، بلکه عاجز از تربیت وی به‌نجوی است که صداقت فکری را در او بیروړاند. دانشجو تنها به‌شرطی می‌تواند شمی دربارهٔ ملاکهای صداقت فکری کسب کند و به‌حقیقت احترام بگذارد و به‌مرجعیت و مغلق‌گویی بی‌اعتنا شود که یاد بگیرد چه آسان می‌توان بخطا رفت و چه دشوار می‌توان حتی به‌پیشرفتی کوچک در زمینهٔ دانش دست یافت. امروز هیچ چیز ضرورتر از اشاعهٔ این فضایل فکری ساده نیست. سالها پیش ت. ه. هاکسلی نوشت: «آن قدرت ذهنی که بیش از هر چیز در زندگی شما اهمیت خواهد داشت این قدرت است که چیزها را بدون درنظر گرفتن گفتهٔ مراجع و ثقات همان طور که هستند ببینید... ولسی در مدرسه و دانشگاه، منبعی برای حقیقت نخواهید یافت مگر همان مراجع و ثقات^۱». تصدیق می‌کنم که بدبختانه این حکم در بارهٔ بسیاری از درسها در علوم نیز صادق است و هنوز برخی از معلمان چنان با اینگونه دروس روبرو می‌شوند که گویی، به‌قول قدما، با «مجموعه‌ای بسته از معارف» مواجهند. اما امیدوارم این طرز فکر سرانجام روزی رخت بر بندد، زیرا تدریس علوم را می‌توان به‌تدریس یکی از دل‌انگیزترین بخشهای تاریخ بشر مبدل ساخت و نشان داد که فرضیه‌هایی جسورانه چگونه بسط پیدا می‌کند و با آزمایش و نقد و سنجش مهار می‌شود. اگر علم بدین شیوه تدریس شود - یعنی همچون بخشی از تاریخ «حکمت طبیعی» و تاریخچهٔ مشکلات و سرگذشت اندیشه‌ها - ممکن است به‌شالودهٔ تحصیلات غیر حرفه‌ای جدیدی در دانشگاه مبدل گردد - تحصیلاتی با این هدف که اگر نمی‌تواند متخصص تربیت کند، دست کم به تربیت کسانی همت گمارد که بتوانند میان شاید و متخصصی فرق بگذارند. این هدف محدود غیر حرفه‌ای، از هر دستاورد دیگر دانشکده‌های فعلی ادبیات بمراتب بالاتر خواهد بود.

۷. «بارها گفته‌ام و باز هم می‌گویم که نخستین مبدأ هرگونه عمل، فراغت است.» (سیاست، ۱۳۳۷ب). قبلاً نیز در همان کتاب (۱۳۳۴ا) می‌خوانیم: «از آنجا که هدف افراد با هدف دولت یکی است... هر دو

باید فضیلت فراغت را شامل باشند... چه خوش می‌گوید آن ضرب‌المثل که 'بندگان را فراغتی نیست'. رجوع کنید همچنین به ارجاعی که در یادداشت ۹ داده شده است و نیز به مابعدالطبیعه، ۱۰۷۲b۲۳.

در خصوص «ستایش و احترام ارسطو نسبت به طبقات فارغ‌البال»، رجوع کنید، فی‌المثل، به این قطعه از سیاست (۱۲۹۳b/۱۲۹۴a): «گوهر و تربیت قاعدتاً با ثروت همراه است... امتیازهایی که فقدانشان آدمی را به ارتکاب جرم و سوسه می‌کند، از پیش در نزد توانگران وجود دارد و از این روست که چنین کسان را والاگوهر و آقا زاده می‌نامند. بنظر محال می‌رسد که کشوری زیر فرمان شریفترین شهروندان باشد و دستخوش حکومت بد بشود...» ارسطو نه تنها توانگران را می‌ستاید و دوست دارد، بلکه مانند افلاطون، نژادپرست نیز هست (سیاست، ۱۲۸۳a): «والا زادگان به مفهومی حقیقت‌تر شهروند محسوب می‌گردند تا فرو دست‌زادگان... انسان که نیاکان بهتر دارند، محتمل است انسانهای بهتری نیز باشند، چه شرافت نسب و والا زادگی به معنای برتری نژاد است.»

۸. گومپرتس، متفکران یونان (آلمانی، ج ۳، ص ۲۶۳ یا کتاب ششم، فصل ۲۷، بخش ۷).

۹. اخلاق نیکوماخوسی (کتاب دهم، فصل ۷). اصطلاح ارسطویی «نیک زیستن» یا «عمر به‌نیک‌گی گذراندن»^۱ بنظر می‌رسد در مخیله بسیاری از ستاینندگان امروزی ارسطو رخنه یافته باشد که آن را با همین اصطلاح به معنای مسیحی آن ارتباط می‌دهند - یعنی عمری که وقف یاری و خدمت و جستجوی «ارزشهای بالاتر» بشود. اما این تعبیر، معلول آرمانسازیهایی نادرست از مقاصد ارسطو است. ارسطو منحصرراً به «نیک‌زیستن» آقا زادگان فتودال نظر دارد و عمری که به‌نیک‌گی بگذرد، در چشم او عمری نیست که مصروف اعمال خیر بشود، عمری است که در همنشینی مطبوع یاران و دوستانی که ایشان نیز از موقعیت ممتاز برخوردارند، به فراغت و سرگرمیهای آداسته گذرانیده شود.

۱۰. گمان نمی‌کنم اگر [به‌جای «تصرف»] حتی «عوام پسند کردن»

گفته بودیم، باز هم سخنی بگزارف می‌بود، زیرا در نظر ارسطو، صفت «حرفه‌ای» به معنای «عوامانه» است و بقیقین او فلسفه افلاطونی را به «حرفه» مبدل ساخت. باضافه، او آن فلسفه را به چیزی ملال‌انگیز تبدیل کرد، چنانکه حتی تسلسل در عین ستایش از وی می‌گوید: «او به هیچ رو قادر نیست مانند افلاطون به ما الهام ببخشد. آثارش خشکتر و تخصصی‌تر از کارهای افلاطون است.»

۱۱. افلاطون در تیمائوس^۱ نظریه‌ای عمومی در باب منشأ انواع از داده انحطاط ارائه داده بود - یعنی انحطاط از سطح ایزدان و نخستین انسان. مرد، اول به زن انحطاط پیدا می‌کند و سپس به ترتیب به جانوران عالیت و پائینتر و گیاهان. نظریه مذکور، چنانکه گومپرتس می‌گوید: «نظریه‌ای است به معنای 'نزول'؛ نظریه 'تناقص' است در مقابل نظریه امروزی تکامل که فرض را بر توالی صعودی قرار می‌دهد و می‌توان آن را نظریه تعالی نامید.» (متفکران یونان، آلمانی، ج ۲، ص ۴۸۲ یا کتاب پنجم، فصل ۱۹، بخش ۳). افلاطون در ارائه این نظریه راجع به انحطاط انواع، بطریقی اسطوره‌ای و احتمالاً نیمه طنزآلود از نظریه اورفئوسی و فیثاغوری تناسخ^۲ استفاده می‌کند. این واقعیت نیز اهمیت دارد که لااقل از زمان امپدوکلس، نظریه‌هایی درباره تکامل باب شده بود دایر بر اینکه انواع پائینتر زودتر از انواع بالاتر آمده‌اند. بنابراین، همه این مطالب باید به‌خاطر باشد، هنگامی که از ارسطو می‌شنویم که اسپئوسپیوس و بعضی از فیثاغوریان به نظریه‌ای در باره تکامل اعتقاد داشتند که به موجب آن، بهترین و ایزدیت‌ترین [موجودات] که رتبه نخست را دارند، از لحاظ ترتیب زمانی تحول، آخر از همه آمده‌اند. ارسطو همچنین در ما بعد الطبیعه (۱۰۷۲b ۳۰) از کسانی سخن می‌گوید که «همداستان با فیثاغوریان و اسپئوسپیوس، بر این گمانند که برترین زیبایی و نیکی در آغاز وجود ندارد.» شاید از این گفته بتوان نتیجه گرفت که برخی از فیثاغوریان

1. Zeller, op. cit., I, 46.

۲. ۴۲۸ به بعد و بویژه ۹۱d به بعد؛ همچنین رجوع کنید به یادداشت (۷) ۶، فصل سوم.

3. devolution

4. transmigration of the soul

(احتمالاً^۱ تحت تأثیر کسنوفانس) اسطوره تناسخ را وسیله‌ای برای ارائه «نظریه تعالی» قرار داده بودند. در تأیید این حدس، سخنی از ارسطو داریم^۲ دایر بر آنکه: «ظاهراً اسطوره‌شناسان با بعضی از متفکران امروزی [که گمان می‌کنم اشاره به اسپئوسیپوس باشد] هم‌عقیده‌اند... این متفکران می‌گویند چیزهای نیک و زیبا پس از آنکه طبیعت تا اندازه‌ای پیشرفت می‌کند، در طبیعت پدیدار می‌شوند.» اسپئوسیپوس ظاهراً همچنین بر این عقیده بود که جهان در سیر تحولی خویش سرانجام به یک واحد پارمنیدی متبدل خواهد شد - یعنی یک کل سازمان یافته و کاملاً هماهنگ. (بسنجید با مابعدالطبیعه، ۱۰۹۲ a ۱۴، که در آن از متفکری که معتقد است کاملتر همیشه از ناقص بوجود می‌آید، چنین نقل قول می‌شود: «واحد خود هنوز هست نشده است.» رجوع کنید همچنین به مابعدالطبیعه، ۱۰۹۱ a ۱۱). در گفته‌هایی که نقل کردیم، ارسطو همیشه با نظریه‌های دایر بر صعود و تعالی، مخالفت می‌کند. استدلال او این است که تنها یک انسان کامل می‌تواند موجد انسان دیگری باشد و تخمه ناقص، تقدیمی بر انسان ندارد. نظر به این شیوه برخورد، مشکل بتوان حق را به تسلسل داد که نظریه‌ای عملاً متعلق به اسپئوسیپوس را به ارسطو نسبت می‌دهد^۳. (آزبورن نیز در کتاب از یونانیان تا دادوین^۴ تعبیری مشابه آورده است.) از این رو، شاید مجبور شویم تعبیر گومپرتس را بپذیریم که می‌گوید ارسطو به‌ادیت و دگرگونی ناپذیری نوع بشر دست‌کم جانودان عالیتر معتقد بود. رده‌بندیهای ارسطو برحسب ریخت‌شناسی^۵، بر تقدم و تأخر زمانی یا بر شجره و تبار مبتنی نیست. (بسنجید با متفکران یونان، کتاب ششم، فصل ۱۱، بخش ۱۰ و بخصوص فصل ۱۳، بخش ۶ و حواشی این قطعه‌ها.) ولی البته این امکان همچنان باقی است که ارسطو در این نکته نیز مانند بسیاری نکات دیگر، رعایت همسازی را در گفته‌هایش نکرده باشد و استدلال‌هایش علیه اسپئوسیپوس معلول آن باشد که می‌خواسته از خویش استقلال رأی ابراز

۱. مابعدالطبیعه، ۱۰۹۱ a ۳۴.

2. Zeller, Aristotle, etc., Vol. II, 28f.

3. H. F. Osborn, *From the Greeks to Darwin*, 1908, pp. 48-56.

4. morphology

کند. رجوع کنید همچنین به یادداشت (۷) ۶، فصل سوم، و یادداشتهای ۲ و ۴، فصل چهارم.

۱۲. محرک اول^۱ ارسطو - یعنی خدا - جاودانی است، از تقدم زمانی برخوردار است و دارای صفت نیکی است. برای آگاهی از شواهد یکی بودن علت صوری و علت غایی که در این بند [در متن] بدان اشاره شده است، رجوع کنید به یادداشت ۱۵ در همین فصل.

۱۳. در خصوص غایت‌شناسی افلاطون در زیست‌شناسی، رجوع کنید به تیمائوس، ۷۶e - ۷۳a. نظر گومپرتس بحق است که می‌گوید غایت‌شناسی افلاطون تنها بشرطی قابل فهم است که بیاد بیاوریم «جانوران، آدمیانی هستند انحطاط یافته، و بنابراین، ممکن است مقاصدی در ساختمان‌شان نمایان باشد که در اصل فقط غایات آدمی محسوب می‌شده است.»

۱۴. برای اطلاع از صورتی که افلاطون به نظریه حیز طبیعی می‌دهد، رجوع کنید به تیمائوس، ۶۳a - ۶۰b و بویژه ۶۳b به بعد. ارسطو نظریه مذکور را فقط با تغییراتی جزئی اختیار می‌کند و «سبکی» و «سنگینی» اجسام را بر حسب حرکت طبیعی هر جسم «رو به بالا» یا «رو به پایین» به سوی حیز طبیعی خود تبیین می‌نماید. بسنجید از جمله با طبیعت، b۱۳ ۱۹۲، و مابعدالطبیعه، b۱۰ ۱۰۶۵.

۱۵. گفته‌های ارسطو در بیان این مسأله همیشه قاطع و همساز نیست. مثلاً در مابعدالطبیعه (۱۰۴۴a ۳۵) می‌نویسد: «علت صوری [انسان] چیست؟ ماهیت او. علت غایی او چیست؟ غایت او. ولی شاید اینها هر دو، یکی باشند.» اما در بخشهای دیگر همان کتاب، ظاهراً از یکی بودن صوت و غایت تغییر یا حرکت، اطمینان بیشتری پیدا می‌کند. در قطعه ۱۰۷۰a - ۱۰۶۹b می‌خوانیم: «هرچه تغییر می‌کند... به وسیله چیزی به چیزی تغییر می‌یابد. آنچه آن چیز بدان وسیله تغییر می‌کند، محرک مستقیم یا بلاواسطه^۲ است؛... و آنچه آن چیز بدان تغییر می‌کند [یا بدان استحاله می‌یابد] صوت است.» اندکی بعد (۱۰۷۰a ۹/۱۰) می‌

نویسد: «جوهر بر سه قسم است: اول، هیولا^۱...؛ دوم، ماهیتی که [هیولا] به‌سوی آن حرکت می‌کند؛ و سوم، جوهر خاصی که مرکب از این-دو است.» آنچه را ارسطو در اینجا «ماهیت» خوانده است قاعدتاً «صورت» می‌نامد و چون در اینجا آن را غایت حرکت وصف می‌کند، آنچه بدست می‌آید این است: صورت = غایت.

۱۶. در باب این آموزه که حرکت عبارت از تحقق یافتن یا فعلیت پیدا کردن قواست، رجوع کنید از جمله به‌مابعدالطبیعه، کتاب دهم، یا به همان کتاب، ۱۰۶۵b۱۷، که در آن اصطلاح «ساخت‌پذیر» در توصیف قوه معینی متعلق به‌خانه‌ای در آینده بکار می‌رود: «چیز 'ساخت‌پذیر'... وقتی بالفعل وجود دارد که در دست ساختمان باشد و این همان جریان ساختن است.» بسنجید همچنین با طبیعت، ۲۰۱b۴ به بعد و نیز گومپرتس، متفکران یونان، کتاب ششم، فصل ۱۱، بخش ۵.

۱۷. مابعدالطبیعه، ۱۰۴۹b۵. رجوع کنید همچنین به کتاب پنجم، فصل ۴، بویژه ۱۰۱۵a۱۲ به بعد، و نیز کتاب هفتم، فصل ۴، خاصه ۱۰۲۹b۱۵.

۱۸. در مورد تعریف نفس به کمال اول [= نخستین انته‌له‌خیا]، نگاه کنید به ارجاعاتی که تسلر داده است.^۲ در خصوص اینکه انته‌له‌خیا به معنای علت صوری است، رجوع کنید به همان کتاب، ج ۱، ص ۳۷۹، حاشیه ۲. کاربرد این اصطلاح در ارسطو، به هیچ وجه دقیق نیست. (رجوع کنید به مابعدالطبیعه، ۱۰۳۵b۱۵). بسنجید همچنین با یادداشت ۱۹، فصل ۵، و مطالب مربوط به آن در متن.

۱۹. تسلر، همان کتاب، ج ۱، ص ۴۶.

۱. در اصل: matter (= ماده). حکمای اسلامی جسم طبیعی را (به تفکیک از جسم تعلیمی) مرکب از هیولا و صورت می‌دانند. گاهی جمع این دو را ماده می‌گویند و گاهی لفظ ماده را صرفاً به هیولا (بدون صورت) اطلاق می‌کنند. در اینجا چنانکه از سیاق عبارت می‌توان دید، مراد هیولا است و، بدین جهت، برای جلوگیری از اشتباه، از استعمال واژه «ماده» خودداری کردیم. (مترجم)

۲۵. بسنجید با سیاست، ۱۲۶۹a، که در آن به اسطوره‌های گوناگون افلاطون دربارهٔ خاکزادان ارجاع داده شده است (جمهوری، ۴۱۴c، مرد سیاسی، ۲۷۱a، تیمائوس، ۲۲c، و قوانین، ۶۷۷a).

۲۱. هگل، دسهایی در فلسفه تاریخ، «مقدمه»، ص ۲۳. رجوع کنید همچنین به منتخباتی از هگل، ویراستهٔ لون برگ^۲. سراسر «مقدمه» - بویژه این صفحه و صفحه‌های متعاقب آن - وابستگی هگل را به ارسطو آشکارا نشان می‌دهد. اینکه هگل از این امر آگاه بوده از نحوهٔ اشارهٔ او به ارسطو در صفحهٔ ۵۹ نمایان است (منتخبات لون برگ، ص ۴۱۲).

۲۲. هگل، همان کتاب، ص ۲۳ (منتخبات، ص ۳۶۵).

۲۳. کرد، هگل^۳.

۲۴. گفته‌هایی که در اینجا نقل شده از همان صفحه‌هایی است که در یادداشتهای ۲۱ و ۲۲ بدانها ارجاع داده‌ایم.

۲۵. در خصوص سخنانی که ذیلاً آمده‌است، رجوع کنید به مقدمات فلسفهٔ هگل، سال دوم، پدیدارشناسی (روح، ترجمهٔ هریس (لون برگ، ص ۶۸ به بعد)^۴، هرچند در این ترجمه اندکی تغییر داده‌ام. سخنان من به بخشهای جالب خاطر زیر اشاره دارد: بند ۲۳: «محرک خودآگاهی این است که طبیعت راستین، خویش را تحقق بخشد... از این رو... برای ابراز وجود در خارج... فعالیت می‌کند.» (در آلمانی، خودآگاهی^۵، ابراز وجود هم معنا می‌دهد؛ بسنجید با پایان فصل شانزدهم). بند ۲۴: «خودآگاهی در پرورش یافتن یا جنبش دارای سه مرحله است... (۲) از این نظر که با 'خود' دیگری مربوط است... رابطهٔ خواجه و بنده (خواجگی و بندگی)». هگل هیچگونه «رابطه با 'خود' دیگری» را بجز این ذکر نمی‌کند. سپس می‌خوانیم: «(۳) رابطهٔ خواجه و بنده... بند

1. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, trans. by J. Sibree, London, 1914, Introduction, 23.

2. Loewenberg's *Hegel - Selections* (The Modern Student's Library), 366.

3. Caird, *Hegel* (Blackwood, 1911), 26f.

4. *Hegel's Philosophical Propaedeutics*, 2nd Year, *Phenomenology of the Spirit*, Trans. by W. T. Harris (Loewenberg's edition, 68ff.).

5. self-consciousness

6. self-assertion

7. self

۳۲: خودآگاهی برای اینکه به عنوان موجودی آزاد ابراز وجود کند و از این حیث شناسانده شود، باید خود را به خود دیگری بنمایاند... بند ۳۳: با خواست شناسایی دو جانبه... رابطه خواهی و بنده میان آنان آغاز می گردد... بند ۳۴: چون... هر کدام باید به تلاش بپردازد تا ابراز وجود کند و خود را نشان دهد... آن طرف که زیستن را به آزادی مرجع می شمارد وارد وضع بندگی می شود و بدین سان نشان می دهد که دارای قابلیت [اگر افلاطون و ارسطو بودند می گفتند 'طبیعت']... برای استقلال نیست... بند ۳۵: آن طرف که بندگی می کند فاقد 'خود' [یا 'منی'] است و 'خود' دیگری را جایگزین 'خود' خویش می کند... بعکس، خواهی، خادم را به چشم ذلت می نگرد و اراده فردی خویش را محفوظ و عزیز می بیند... بند ۳۶: اراده فردی خادم... بنا ترسی که از مخدوم دارد، خنثی می شود... الخ. مشکل می توان از عنصر هیستری در این نظریه مناسبات انسانی چشم پوشید و از اینکه این مناسبات به رابطه خواهی و بنده تحویل می گردد به غفلت گذشت. من شك ندارم که روش هگل در مدفون ساختن اندیشه هایش زیر تلی از الفاظ، یکی از عوارض هیستری اوست - تلی از الفاظ (که چنانکه مقایسه گفته های نقل شده با متن اصلی می تواند نشان دهد) باید از سر راه برداشته شود تا بتوان به معنای مراد او دست یافت. این روش، نوعی گریز است؛ راهی است برای پرهیز از روشنایی روز. برای من جای شبهه نیست که این روش هگل نیز مانند رؤیا های پریشان در باره چیرگی و تسلیم، موضوع بسیار خوبی برای روانکاوی است. (باید یادآوری کنیم که در انتهای بند ۳۶ که در اینجا قسمتی از آن نقل شد، دیالکتیک هگل (رجوع کنید به فصل بعد) او را فراسوی رابطه خواهی و بنده، «به اراده عام و گذر به آزادی مثبت» سوق می دهد. چنانکه در فصل دوازدهم (به خصوص در قسمتهای ۲ و ۴) دیده خواهد شد، چنین الفاظ خوش آهنگ جز برای پرده پوشی بر توتالیتاریسم دولتی نیست و بسیار بجاست که خواجگی و بندگی، به «اجزای مرکبه» توتالیتاریسم تحویل گردد.)

بالتر سخنی از هگل نقل شد (بند ۳۵) دایر بر آنکه برده کسی است که زیستن را به آزادی ترجیح می‌دهد. مقایسه‌ای کنید بین این گفته و سخنان افلاطون در جمهوری (۳۸۷a) که می‌گوید کسانی آزادند که از بندگی بیش از مرگ می‌هراسند. به یک معنا، این سخن راست است. کسانی که حاضر به پیکار برای دفاع از آزادی خود نباشند، آزادی از دستشان خواهد رفت. ولی نظریه‌ای که به طور ضمنی در سخنان افلاطون و هگل نهفته و بسیار مقبول طبع نویسندگان متأخر شده این است که کسانی که در برابر نیروئی برتر تسلیم می‌شوند یا مرگ را به تسلیم در مقابل اوباش مسلح ترجیح نمی‌دهند، طبیعتاً «برده مادرزادند» و مستحق وضع بهتری نیستند. به ادعای من، فقط خونخوارترین دشمنان تمدن می‌توانند به چنین نظریه‌ای قائل شوند.

۲۶. به نظر ویتگنشتاین، علم در امور واقع تحقیق می‌کند حال آنکه کار فلسفه، روشن ساختن معنای الفاظ است. برای آگاهی از انتقادی که به این نظر وارد کرده‌ایم، رجوع کنید به یادداشتهای ۴۶ و بویژه ۵۱ و ۵۲ در همین فصل. (همچنین رجوع کنید به مقاله ه. گومپرتس زیر عنوان «معانی معنا» در نشریه فلسفه علم، بخصوص صفحه ۱۸۳).^۱

در خصوص کل این مسأله - که گریز فعلی از موضوع (تا یادداشت ۵۴ این فصل) به آن اختصاص دارد - یعنی مسأله اصالت ماهیت در دوش شناسی در مقابل اصالت تسمیه، رجوع کنید به یادداشتهای ۲۷ تا ۳۰، فصل سوم، و مطالب مربوط در متن، و نیز یادداشت ۳۸ در همین فصل. ۲۷. برای آگاهی از فرقی که افلاطون - یا به عبارت بهتر، پارمنیدس - بین شناخت و گمان می‌گذارد، رجوع کنید به فصل سوم، یادداشتهای ۲۲ و ۲۶ و مطالب مربوط در متن، و نیز فصل پنجم، یادداشت ۱۹، و فصل هشتم، یادداشت ۲۵ تا ۲۷ (این تمایز در نزد فیلسوفان جدیدتر مانند لاک و هابز نیز همچنان از مقبولیت برخوردار بوده است). برای اطلاع از نظیر این فرق نزد ارسطو، رجوع کنید از جمله به مابعدالطبیعه، ۱۰۳۹b۳۱ و آنالوطیقای دوم، ۸۸b۳۰ به بعد و ۱۰۰b۵.

1. H. Gromperz, *The Meanings of Meaning, in Philosophy of Science*, Vol. 8, 1941, esp. p. 183.

در مورد تمایزی که ارسطو بین معرفت برهانی و معرفت شهودی قائل می‌شود، رجوع کنید به آخرین فصل آنالوطیکای دوم (کتاب دوم، فصل ۱۹، بویژه ۱۷-۱۰۵b؛ همچنین ۲۴-۷۲b۱۸ و ۷۵b۳۱ و ۸۴a۳۱ و ۹۱a۱۱ - ۹۰a۶). در باب پیوند میان معرفت برهانی و «علتهای» هر چیز که «از طبیعت ذاتی شیء متمایزند» و، بنابراین، به حد اوسط^۱ نیازمندند، رجوع کنید به همان نوشته، کتاب دوم، فصل ۸ (خاصه ۹۳a۵ و ۹۳b۲۶). در زمینه پیوندی مشابه بین شهود عقلی و «صورت بخش‌ناپذیر»ی که به‌توسط شهود عقلی دریافت می‌شود - یعنی ماهیت بخش‌ناپذیر و طبیعت فردی که با علت خود یکی است - رجوع کنید به همان اثر، ۷۲b۲۴ و ۷۷a۴ و ۸۵a۱ و ۸۸b۳۵. همچنین رجوع کنید به همان کتاب، ۹۰a۳۱: «شناخت طبیعت شیء عبارت است از شناخت دلیل اینکه چرا آن چیز هست» (یعنی علت آن)، و نیز ۹۳b۲۱: «طبیعتهای ذاتی وجود دارند که بیواسطه هستند، یعنی مبادی یا مقدمات یقینی».

در خصوص اینکه ارسطو تشخیص می‌داد که باید سرانجام جایی در سلسله برهانها توقف کرد و برخی مبادی را بدون برهان پذیرفت، رجوع کنید فی‌المثل به ما بعد الطبیعه، ۱۰۰۶a۷: «محال است همه چیز را ببرهان ثابت کرد، چه در آن صورت تسلسل پیش می‌آید...» رجوع کنید همچنین به آنالوطیکای دوم، کتاب دوم، فصل ۳ (۲۷-۹۰b۱۸).

قابل ذکر است که تحلیل من از نظریه ارسطو درباره تعاریف، عمدتاً با تحلیل گروت وفق می‌دهد ولی از برخی جهات با تحلیل راس مباینیت دارد. تفاوت بسیار بزرگ میان تعبیر این دو نویسنده را می‌توان با نقل دو قطعه از کتابهای ایشان نشان داد. هر دو قطعه را از فصلهائی گرفته‌ایم که به تحلیل کتاب دوم آنالوطیکای دوم اختصاص دارد. راس می‌نویسد: «در کتاب دوم، ارسطو برهان را به‌عنوان ابزاری که بدان وسیله تعریف بدست می‌آید مورد توجه قرار می‌دهد.^۲ حال، این گفته را در مقابل سخنان گروت بگذارید که می‌گوید: «تعریف هرگز به برهان قابل اثبات نیست زیرا فقط ماهیت موضوع را اعلام می‌کند...؛ حال آنکه برهان مسلم

1. middle term

2. W. D. Ross, *Aristotle*, 2nd ed., p. 49.

فرض می‌کند که ماهیت شناخته‌است...^۱» بسنجید همچنین با اواخر یادداشت ۲۹ در همین فصل.

۲۸. مابعدالطبیعه، ۱۰۳۱b۷ و ۱۰۳۱b۲۰؛ همچنین ۹۹۶b۲۰:

«ما به شرطی به چیزی معرفت داریم که ماهیت آن را بشناسیم.»

۲۹. «تعریف خبری است که ماهیت شیء را توصیف می‌کند»

(ارسطو، طوبیقا^۲، کتاب اول، فصل ۵، ۱۰۱b۳۶؛ کتاب هفتم، فصل ۳،

۱۵۳a، ۱۵۳a۱۵، الخ. همچنین مابعدالطبیعه، ۱۰۴۲a۱۷). «تعریف...

طبیعت ذاتی را آشکار می‌نماید» (آنالوطیقای دوم، کتاب دوم، فصل ۳،

۹۱a۱). «تعریف... از ماهیت شیء خبر می‌دهد» (همان کتاب، ۹۳b۲۸).

«فقط چیزهایی از ماهیت برخوردارند که شرح آنها عبارت از تعریفشان باشد»

(مابعدالطبیعه، ۱۰۳۰a۵. به بعد). «ماهیت، که شرح آن همان تعریف است،

همچنین جوهر^۳ شیء خوانده می‌شود» (مابعدالطبیعه، ۱۰۱۷b۲۱). «پس

روشن است که تعریف، شرح ماهیت است...» (مابعدالطبیعه، ۱۰۳۱a۱۳).

باید بین دو گونه مبادی^۴ - یعنی آغازگاهها یا مقدمات یقینی^۵

برهان - فرق بگذاریم: (۱) مبادی منطقی^۶ و (۲) مقدماتی که برهان باید

از آنها شروع شود و اگر بنا باشد از تسلسل به بینهایت بپرهیزیم،

نمی‌توان آن مقدمات را به نوبه خویش به برهان ثابت کرد (سنجید با

یادداشت ۲۷ در همین فصل). گروه اخیر همان تعاریف است: «مقدمات

یقینی برهان، عبارت از تعاریف است» (آنالوطیقای دوم، کتاب دوم، فصل

۳، ۹۰b۲۳؛ همچنین ۸۹a۱۷ و ۹۰a۳۵ و ۹۰b۲۳). رجوع کنید همچنین

به راس^۷ که درباره قطعه‌ای در آنالوطیقای دوم^۸ چنین می‌نویسد: «پس بنا

به آنچه [از ارسطو] می‌شنویم، مقدمات علوم باید بالذات به معنای

(الف) باشد یا به معنای (ب).» در صفحه پیش، راس می‌نویسد که مقدمه به

معنای (الف) و (ب) به شرطی بالذات ضروری (یا ذاتاً ضروری^۹) است که

1. G. Grote, *Aristotle*, 2nd ed., 241; also 240/241. 2. *Topics*.

3. substance 4. principles 5. basic premises

۶. بسنجید با مابعدالطبیعه، ۹۹۶b۲۵. به بعد.

7. Ross, op. cit., p. 45/46.

۸. کتاب اول، فصل ۴، ۷۴a۴-۲۰.

9. essentially necessary

هبتنی بر تعریف باشد.

۳۰. ارسطو در مابعدالطبیعه^۱ می نویسد: «اگر [چیزی] نامی داشته باشد، شرحی از معنای آن نیز وجود خواهد داشت»؛ او سپس توضیح می دهد که هر شرح معنای نام، تعریف نیست؛ ولی اگر نام، نام نوع یا جنس باشد، آنگاه شرح آن، تعریف خواهد بود.

توجه به این نکته مهم است که «تعریف» را من (مطابق استعمال جدید این واژه) همیشه به معنای مجموع معرف و معرف بکار می برم، در صورتی که ارسطو (و کسانی مانند هابز که در این زمینه از او پیروی کرده اند) گاهی این لفظ را مترادف با معرف^۲ نیز استعمال می کنند^۳.

تعریف به جزئیات^۴ تعلق نمی گیرد و فقط از کلیات^۵ است^۶ و فقط از ماهیات، یعنی از چیزی که نوع یک جنس باشد (به عبارت دیگر، آخرین فصل^۷) و صورتی بخش ناپذیر^۸. رجوع کنید به آنالوطیکای دوم، کتاب دوم، فصل ۱۳، ۹۷b۶ به بعد.

۳۱. در قسمت پایانی یادداشت ۲۷ در این فصل و نیز از مقایسه این دو تعبیر دیده می شود که بحث ارسطو چندان روشن نیست. بیشترین غموض هنگامی پیش می آید که ارسطو به بحث در این باره می پردازد که ما چگونه به وسیله استقراء مسیری صعودی می پیماییم و به تعریفهایی دست پیدا می کنیم که همان مبادی هستند. بسنجید بخصوص با آنالوطیکای دوم،

۱. ۱۰۳۰a۱۴ و نیز ۱۰۳۰b۲۴.

2. definiens

۳. بسیاری از منطقیان خودمان نیز وقتی از معرف سخن می گویند منظورشان تعریف است (که از ابن سینا به بعد شامل حد و رسم و سایر اقسام تعریف نیز می شود). (مترجم)

4. particulars

5. universals

۶. مابعدالطبیعه، ۱۰۳۶a۲۸.

۷. last differentia. در مثالی که ارسطو در همین مبحث در مابعدالطبیعه می زند (۱۰۳۸a) می نویسد درست نیست که بگوییم «انسان حیوانی است دارای پا که دو پا دارد»؛ همانقدر که آخرین فصل را بکار ببریم و بگوییم «انسان حیوانی دوپاست» کافی است. (مترجم)

۸. مابعدالطبیعه، ۱۰۳۸a۱۹.

کتاب دوم، فصل ۱۹، ۱۰۵a به بعد.

۳۲. برای آگاهی از نظریه افلاطون، رجوع کنید به یادداشتهای

۲۵ تا ۲۷، فصل هشتم، و مطالب متن.

گروت می نویسد: «ارسطو آموزهٔ دهم^۲ یا عقل خطاناپذیری را که یکلی مصون از لغزش است، از افلاطون به ارث برده بود.» او سپس در ادامه سخن بر این امر تأکید می کند که ارسطو، برخلاف افلاطون، مشاهده و تجربه را خوار نمی شمارد، بلکه دهم (یعنی شهود عقلی) را «نه تنها نقطهٔ اوج استقراء بلکه همبستهٔ آن می داند.» (همان کتاب، همان صفحه و نیز صفحه ۵۷۷). این درست است؛ ولی مشاهده و تجربه ظاهراً تنها به این کار می آید که قوهٔ شهود عقلی ما را برای انجام تکلیفش که ادراک شهودی ماهیت است پرورش دهد و آماده و مجهز سازد، و هیچگاه کسی توضیح نداده است که تعریف، که لغزش در آن راه ندارد، چگونه به وسیلهٔ استقراء حاصل می شود.

۳۳. ارسطو نیز به همان جا می رسد که افلاطون رسید، زیرا نهایتاً برای هیچ کدام، توسل به حجت یا استدلال امکان پذیر نیست. تنها کاری که صورت امکان می پذیرد این است که در مورد هر تعریف معین جزماً ادعا کنیم که وصفی صادق از ماهیت شیء است؛ و اگر بپرسند که چرا این وصف صادق است و هیچ وصف دیگری صادق نیست، یگانه راه، استناد به «ادراک شهودی ماهیت» است.

1. Grote, op. cit., 260

۲. Nous (نوس). این واژه در یونانی به معنای ذهن و خرد است و در اصطلاح به معنای مبدأ یا خردی برین که جهان ماده (یا گیتی) را به قصدی خاص انتظام می بخشد. در فلسفه افلاطون، مراد توان بینش شهودی و مستقیم است. در فلسفه ارسطو، گاهی غرض حالت انفعالی عقل است (nous) (pathetikos) و گاهی حالت فعال و خلاق عقل (nous poietikos) که مطابق باشد با مدارج عقل در نظر ابن سینا و دیگران، از عقل هیولانی تا عقل بالفعل و حتی فعال. دوست دانشمندم آقای دکتر مهرداد بهار دو لفظ از متون مانوی برای برگرداندن «نوس» به من پیشنهاد کردند: یکی واژهٔ پارسی میانه «وهمن» (لفظاً به معنای اندیشهٔ نیک و والا) و دیگری «منوهمد» از پارتی، که در اینجا نخستین آنها را برگزیدم. (مترجم)

ارسطو از استقراء لاقابل به دو معنا سخن می گوید: یکی به معنای روشی که به مصادره^۱ پذیرفته می شود تا ما را به «شهود مبادی کلی» راهنمون شود^۲، و دوم به معنایی تجربی تر^۳.

در [آنالوطیقای دوم] ۷۷a۴ می خوانیم که تعریف نه کلی است و نه جزئی. این تناقض ظاهری به نظر من ممکن است بدین راه از میان برداشته شود که، برخلاف میور^۴ که در ترجمه چاپ آکسفورد می گوید تعریف «به هیچ وجه به معنای حقیقی کلمه، حکم یا قضیه نیست»، بگویم تعریف کلی و ضروری است، نه صرفاً کلی. (بسنجید با ۷۳b۲۶، ۹۶b۴، ۹۷b۲۵).

در خصوص «استدلال» آنالوطیقای دوم که در متن بدان اشاره شده است، رجوع کنید به ۱۰۰b۶ به بعد. در مورد وحدت عرفانی عالم و معلوم که در کتاب نفس ذکر آن آمده است، رجوع کنید بویژه به ۴۲۵b۳۰ به بعد، ۴۳۰a۲۰ و ۴۳۱a۱. قطعه مهم از نظر ما، ۴۳۰b۲۷ است که می گوید: «دریافت شهودی تعریف ماهیت هرگز بخطا نمی رود... همانگونه که... دیدن مبصرات هیچگاه ممکن نیست خطا کند.» درباره قسمت های مربوط به الاهیات در مابعدالطبیعه، رجوع کنید بویژه به ۱۰۷۲b۲۰ (که از «تماس» سخن می گوید) و نیز ۱۰۷۵a۲. رجوع کنید به یادداشت (۲) ۵۹، فصل دهم، یادداشت ۳۶، فصل دوازدهم و یادداشتهای ۳ و ۴ و ۶ و ۲۹ تا ۳۲ و ۵۸، فصل بیست و چهارم.

در باب «منظومه کامل امور واقع» که [در متن] در بند بعد به آن

۱. heuristic. غرض روشی است که آنچه را باید بعداً اثبات شود عجالتاً برای کشف مجهول معینی مفروض می شمارد. در منطق قدیم نیز «مصادرات قضایایی است که متعلم در آغاز تعلیم می پذیرد تا بعد از آن در علمی دیگر یا در همان علم اثبات شود.» (منطق صوری، تألیف دکتر محمد خوانساری، ص ۲۱۰، تهران). (مترجم)

۲. آنالوطیقای اول، ۶۷a۲۲ به بعد، ۳۳-۲۷b۲۵؛ آنالوطیقای دوم، ۷۱a۷، ۸۱a۳۸، ۱۰۰b۴ به بعد.

۳. آنالوطیقای اول، ۳۷-۶۸b۱۵، ۶۹a۱۶؛ آنالوطیقای دوم، ۷۸a۳۵، ۸۱b۵ به بعد؛ طویقا، ۱۰۵a۱۳، ۱۰۵a۴، ۱۵۷a۳۴.

۴. G.R.G. Mure. نام مترجم انگلیسی آنالوطیقای دوم در چاپ آکسفورد. (مترجم)

اشاره شده است، رجوع کنید به آخر آنالوژیهای دوم (۱۵b۱۰۰ به بعد).
جالب نظر است که چقدر نظریات هابز (که از اصحاب اصالت تسمیه بود ولی از اصالت تسمیه در روش شناسی پیروی نمی کرد) شبیه اصالت ماهیت ارسطو در روش شناسی است. هابز نیز معتقد بود که مقدمات یقینی هرگونه معرفت (در مقابل گمان) همان تعاریف است.

۳۴. این نظر درباره روش علمی، در کتاب من منطق اکتشاف علمی پرورانده شده است؛ رجوع کنید از جمله به ص ۲۷۸ به بعد و ص ۳۱۵ به بعد که در آنجا مطالبی که در [مجله] اداکت نیس بچاپ رسیده بود،^۱ به نحو کاملتر بدین شرح ترجمه شده است: «باید عادت کنیم که علوم را به جای مجموعه بسته ای از معارف، همچون منظومه ای از فرضیه ها تلقی کنیم - یعنی پیش پنیهائی غیر قابل تسجیل که تا هنگامی که تقویت شوند، می توانیم آنها را بکار ببریم و حق نداریم بگوییم 'صادق' یا 'کما بیش متیقن' یا حتی 'محتمل' اند.»

۳۵. جمله نقل شده، از یادداشتی است که در اداکت نیس نوشته بودم^۲ و ترجمه آن [به انگلیسی] در منطق اکتشاف علمی (ص ۳۱۲ به بعد) بچاپ رسیده است و گفته آیشتاین را در کتابش هندسه و تجربه^۳ به صورتی متفاوت تعمیم می دهد.

۳۶. البته امکان پذیر نیست که تخمین بزنیم آیا نظریه و استدلال و حجت برای علوم بیشتر اهمیت دارد یا مشاهده و آزمایش، زیرا علم همواره همان نظریه است که به محك مشاهده و آزمایش زده می شود. ولی مسلم این است که «اصالت تحقیقانی» [= پوزیتیویستیهای] که می کوشند نشان دهند علم «حاصل جمع مشاهدات ما» است یا به جای آنکه نظری؛ باشد مشاهدتی^۴ است، همگی اشتباه می کنند. هرچه درباره سهم نظریه و استدلال در علوم بگوییم، کم گفته ایم. در خصوص رابطه بین برهان و استدلال منطقی به طور کلی، رجوع کنید به یادداشت ۴۷ در همین فصل.

۳۷. بسنجید فی المثل با ما بعد الطبیعه، ۱۴ و ۱۵۳۰۵۶ (رجوع

1. *Erkenntnis*, Vol. 5 (1934)

2. *Erkenntnis*, Vol. 3 (1933).

3. *Geometry and Experience*.

4. theoretical

5. observational

کنید همچنین به یادداشت ۳۰ در همین فصل).

۳۸. باید تأکید کنم که سخن من در اینجا دربارهٔ اصالت تسمیه در مقابل اصالت ماهیت، صرفاً دارای جنبهٔ روش‌شناسی است. من قائل به هیچ موضعی در قبال مسألهٔ مابعدالطبیعی کلیات نیستم - یعنی مسألهٔ مابعدالطبیعی اصالت تسمیه در مقابل اصالت ماهیت (هرچند، به نظر من، در این زمینه اصطلاح «اصالت ماهیت» به «اصالت واقع» مرجع است^۱). همچنین مسلماً مدافع اصالت تسمیه در مابعدالطبیعه نیستم گو اینکه از اصالت تسمیه در روش‌شناسی هواداری می‌کنم.

تقابل میان تعاریف مبتنی بر اصالت تسمیه [یا تعریف به‌اسم] و تعاریف مبتنی بر اصالت ماهیت [یا تعریف به‌ذاتیات] که در متن مطرح شده، کوششی است برای تجدید فرق قدیمی بین حد «اسمی»^۲ و حد «حقیقی»^۳. اما تأکید اصلی من بر این مسأله است که آیا تعریف از چپ به‌دست خوانده می‌شود یا از دست به‌چپ؟ یا، به‌عبادت دیگر، آیا سخنی کوتاه‌دا به‌جای سخنی دداز می‌نشانند یا سخنی دداز دا به‌جای سخنی کوتاه.

۳۹. دعوی من دایر بر اینکه در علوم فقط تعاریف مبتنی بر اصالت تسمیه [یا تعریف به‌اسم] یافت می‌شود، نیازمند مدافعه است. (مقصود من در اینجا صرفاً تعاریف صریح است، نه تعاریف ضمنی یا تعاریف تراجعی یا بازگشتی^۴). دعوی من بیقین استلزاماً بدان معنا نیست که الفاظ به شیوه‌ای کمابیش «شهودی» در علوم بکار نمی‌روند. این معنا هنگامی روشن می‌شود که در نظر بگیریم هر زنجیره‌ای از تعاریف باید از الفاظ تعریف نشده‌ای آغاز شود که معانی آنها را نمی‌توان تعریف کرد اما می‌توان با شاهد و مثال نشان داد. وانگهی، روشن است که در علوم، بویژه در ریاضیات، غالباً لفظی را (مثل «بعد» یا «صدق») اول به‌طریق شهودی بکار می‌بریم و سپس به‌تعریف آن مبادرت می‌کنیم. اما این وصف دقیقی از

۱. برای توضیح کوتاهی دربارهٔ مسألهٔ کلیات (اصالت تسمیه و اصالت واقع)، رجوع کنید به حاشیهٔ مترجم ذیل صفحهٔ ۱۷۸ این کتاب. (مترجم)

2. «verbal» definition 3. «real» definition

4. recursive definitions

آنچه روی می‌دهد نیست. وصف دقیقتر بدین شرح است. گاهی برخی الفاظ تعریف شده را می‌توان به جای الفاظ تعریف نشده‌ای نشانید که به‌شیوه شهودی استعمال می‌شوند. ممکن است نشان داد که این الفاظ تعریف شده همان نیاتی را که از الفاظ تعریف نشده منظور بوده‌است برآورده می‌سازند. به عبارت دیگر، متناظر با هر جمله‌ای که الفاظ تعریف نشده در آن بکار رفته (مثلاً [جمله‌ای] که تحلیلی^۱ تلقی شده‌است) جمله دیگری هست که لفظی که تازه تعریف شده (و از تعریف لازم می‌آید) در آن بکار می‌رود.

مسلماً می‌توان گفت که منکر^۲ «بُعد» را به‌شیوه بازگشتی تعریف کرده‌است یا تارسکی تعریف «صدق» را بدست داده‌است. اما این نحوه بیان مطلب ممکن است به‌سوء فهم بینجامد. واقع امر این است که منکر تعریفی صرفاً اسمی^۳ از رده‌های مجموعه‌های نقطه‌هایی بدست داده که آنها را «نُبعدی» نامیده‌است، زیرا امکان داشته مفهوم جدید را در کلیه موارد مهم جانشین مفهوم شهودی ریاضی «نُبعدی» کند. درباره مفهوم «صدق» تارسکی نیز می‌توان همین طور گفت. تارسکی تعریفی اسمی داد (یا به عبارت بهتر، روشی برای تهیه تعاریف اسمی) که آن را «صدق» می‌نامید، زیرا امکان داشت دستگاهی از جمله‌ها را از تعریف متناظر با آن جمله‌ها استخراج کرد (مانند قاعده منع وسط^۴) که سابقاً به وسیله بسیاری منطقیان و فیلسوفان در مورد آنچه ایشان «صدق» می‌نامیدند بکار می‌رفت.

۴۰. حتی می‌توان گفت که اگر قرار بود از تعاریف اجتناب کنیم و این زحمت عظیم را بر خویش هموار سازیم که همیشه الفاظ معبر تعریف را به جای معرفها بکار ببریم، زبانمان دقیقتر می‌شد. روشهای متداول در تعریف، خود سرچشمه عدم دقت است. روش ایجاد شده به وسیله کارناپ (در ۱۹۳۴) بظاهر نخستین روش پرهیز از ناهمسازی در زبانی است که از تعاریف استفاده می‌کند. او نشان داده‌است که زبانی که پذیرای تعاریف

1. analytic

2. K. Menger

3. nominal

۴. law of the excluded middle «همان قاعده «منع خلو» است. یعنی بین

يك قضیه و نقیض آن واسطه‌ای نیست.» (زبان، حقیقت و منطق، نوشته الف.

ج. آیر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۸۹). (مترجم)

۵. رجوع کنید به:

باشد در بیشتر موارد گرفتار ناهمسازی است حتی اگر خود آن تعاریف با قواعد کلی تعریف انطباق داشته باشند. اینکه می‌بینیم این ناهمسازی در عمل بالنسبه بی‌اهمیت است، ناشی از این امر واقع است که همواره می‌توانیم معرفتها را حذف کنیم و الفاظ معبر تعریف را جانشین آنها سازیم.

۴۱. چند نمونه از این روش که اصطلاح جدید را تنها پس از پدید آمدن نیاز به آن وارد بحث می‌کند، در همین کتاب یافت می‌شود. این کتاب با عقاید فلسفی سر و کار دارد و، بنابراین، از جهت اختصار هم که شده، نمی‌توان در آن از آوردن زائدهایی برای این عقاید خودداری کرد. به این دلیل من از اینهمه «ایسم» استفاده کرده‌ام. اما در بسیاری موارد، اینگونه نامها تنها پس از شرح و بیان مواضع یا عقاید مورد نظر، وارد بحث شده است.

۴۲. در انتقاد منظمتر از روش مبتنی بر اصالت ماهیت، ممکن است سه مشکل تمیز داد که اصالت ماهیت نه‌قادر به‌گریز از آنهاست و نه از عهده حلشان برمی‌آید. (۱) مشکل تمیز گذاشتن واضح بین عرف لغوی محض و تعریف مبتنی بر اصالت ماهیت [یا تعریف به‌ذاتیات] که ماهیت [شیء] را «براستی» بیان می‌کند. (۲) مشکل تمیز گذاشتن بین تعاریف ذاتی [یا حدود] «صادق» و «کاذب». (۳) مشکل اجتناب از تسلسل تعاریف. در اینجا سر و کار من باختصار تنها با مشکل (۲) و (۳) است. مشکل سوم در متن مطرح می‌شود؛ در مورد مشکل دوم، رجوع کنید به یادداشت‌های (۱) ۴۴ و ۵۴ در همین فصل.

۴۳. صادق بودن يك خبر گاهی ممکن است تبیین کند که چرا آن خبر به‌نظر ما بدیهی می‌نماید و چنین است در مورد « $۲ + ۲ = ۴$ » یا در مورد این جمله که می‌گوید: «خورشید هم نور تشعشع می‌کند و هم حرارت». ولی عکس قضیه صادق نیست. این واقعیت که جمله‌ای در نظر بعضی از ما یا حتی همه ما «بدیهی» می‌نماید - به عبارت دیگر، اینکه

← R. Carnap, *Logical Syntax of Language*, 1937, p. 67.

و نیز:

Hilbert-Bernays, *Grundlagen d. Math.*, 1939, II. p. 295, note 1.

بعضی از ما یا حتی همه ما به‌صدق آن اعتقاد راسخ داریم و کذب آن را نمی‌توانیم تصور کنیم - دلیل نمی‌شود که آن جمله صادق باشد. (واقعیت عدم توانایی ما برای تصور کذب یک خبر، در بسیاری موارد فقط دلیل بر آن است که قوه تخیل ما نارساست یا به‌رشد کافی نرسیده‌است.) یکی از بزرگترین اشتباه‌ها این است که فلسفه‌ای به‌جای استدلال به‌هواداری از صدق یک جمله، به‌بدهات متوسل شود. با این وصف، تقریباً تمام فیلسوفان پیرو اصالت تصور [= ایده‌آلیست] دست به‌این کار می‌زنند. این نشان می‌دهد که فلسفه‌های مبتنی بر اصالت تصور غالباً چیزی نیستند جز منظومه‌ای از مدافعات در حمایت از بعضی عقاید جزمی.

این بهانه معتبر نیست که بگوییم اغلب در وضعی هستیم که باید پاره‌ای جمله‌ها را فقط به‌دلیل بدیهی بودنشان بپذیریم. معمولاً مبادی منطق و روش علمی (بویژه «اصل استقراء» یا «قاعده یکسانی طبیعت») به عنوان نمونه خبرهایی ذکر می‌شود که از پذیرفتنشان چاره نداریم و بر پایه هیچ چیز مگر بدهات، قادر به توجیهشان نیستیم. ولی حتی اگر چنین بود، باز بهتر بود بی‌پرده می‌گفتم قادر به توجیه نیستیم و به‌همین اکتفا می‌کردیم. حقیقت امر این است که اساساً نیازی به «اصل استقراء» نیست. (رجوع کنید به کتاب من، منطق اکتشاف علمی). در مورد «مبادی منطق» نیز در سالهای اخیر بسیاری کارها شده‌است که نشان می‌دهد نظریه بدهات منسوخ است. (بسنجید بخصوص با دو کتاب کارنپ، نحو منطقی زبان و مداخل معناشناسی). رجوع کنید همچنین پائینتر به یادداشت (۲) ۴۴.

۴۴. (۱) اگر این ملاحظات را در مورد شهود عقلی ماهیات بکار بندیم خواهیم دید که اصالت ماهیت عاجز از حل این مشکل است که چگونه می‌توانیم پی ببریم که آیا تعریفی که کسی پیشنهاد کرده و از لحاظ صوری نیز درست است، صادق هم هست یا نیست، و بخصوص چگونه می‌توانیم از میان دو تعریف رقیب، یکی را برگزینیم؟ پیداست که در نظر کسی که در روش‌شناسی از اصالت تسمیه پیروی می‌کند، پاسخ به‌این قسم سؤال، ناچیز و پیش پا افتاده‌است. فرض کنیم کسی (همداستان با فرهنگ آکسفورد) قائل به‌این باشد که «توله یعنی جوانی خودستا و تهی مغز و گستاخ» و در برابر کسی دیگر که از تعریف پیشین ما دست بر نمی‌دارد، در

گفته خود پافشاری کند. در چنین حالتی، پیرو اصالت تسمیه اگر حوصله اینگونه بحثها را داشته باشد، یادآور خواهد شد که به نزاع دربارهٔ برچسبها علاقه‌ای ندارد، زیرا انتخاب برچسب کاری است دلخواه. او همچنین ممکن است متذکر شود که اگر خطر ایهام وجود داشته باشد، می‌توان با آسانی دو برچسب ایجاد کرد: یکی «توله - ۱» و دیگری «توله - ۲». و اگر طرف سومی مدعی شود که «توله یعنی سگ قهوه‌ای» پیرو اصالت تسمیه با شکیبایی پیشنهاد ایجاد برچسب «توله - ۳» را خواهد داد. ولی اگر اصحاب دعوا باز هم به منازعه ادامه دهند و یکی اصرار کند که توله او تنها تولهٔ مشروع است و دیگری مصر باشد که لااقل باید به تولهٔ او برچسب «توله - ۱» زده شود، شخص پیرو اصالت تسمیه با وجود کمال شکیبایی، از آن پس با بی‌اعتنایی شانه بالا خواهد انداخت. (برای اجتناب از سوء تفاهم، باید تذکر دهم که در اصالت تسمیهٔ دوش‌شناختی، مسألهٔ وجود کلیات مطرح نمی‌شود. بنا براین، هابز اهل اصالت تسمیهٔ وجودی^۱ است، نه پیرو اصالت تسمیه در روش‌شناسی.)

اما همین مسألهٔ پیش پا افتاده، مشکلات حل نشدنی در روش مبتنی بر اصالت ماهیت پدید می‌آورد. قبلاً فرض را بر این قرار داده بودیم که پیرو اصالت ماهیت اصرار خواهد داشت که مثلاً جملهٔ «توله، سگی قهوه‌ای است»، حاوی تعریف صحیح ماهیت «تولگی» نیست. چگونه او می‌تواند از این عقیده دفاع کند؟ فقط با استناد به شهود عقلی خود از ماهیات. پیامد عملی این واقعیت آن است که اگر تعریفی که پیرو اصالت ماهیت داده‌است مورد تردید قرار گیرد و پذیرفته نشود، او بکلی درمانده خواهد شد، زیرا تنها به دو راه خواهد توانست واکنش نشان دهد. یکی اینکه سرسختانه تأکید بورزد که شهود عقلی او یگانه شهود عقلی راستین است، که البته در این صورت حریف نیز ممکن است همان قسم پاسخ دهد و، در نتیجه، به جای حصول معرفت مطلقاً نهایی و غیر قابل شبهه‌ای که ارسطو وعده داده بود، به بن‌بست خواهیم رسید. راه دیگر این است که تصدیق کند درک شهودی حریف نیز به همان راستی درک شهودی خود اوست ولی

درکی است از ماهیتی دیگر که بدبختانه به وسیله حریف به همان نام خوانده می شود. چنین ادعا به این پیشنهاد خواهد انجامید که دو برچسب مختلف - مثلاً «توله - ۱» و «توله - ۲» - برای دو ماهیت مختلف بکار رود. ولی چنین گامی به معنای ترك كامل موضع اصالت ماهیت نخواهد بود، زیرا برداشتی که باید از آن بشود این است که ما از معرف شروع می کنیم و بعد برچسبی به آن می زنیم یا، به عبارت دیگر، «از چپ به راست» می رویم، و این خود بدان معناست که باید در زدن برچسب به دلخواه عمل کنیم. برای فهم مطلب کافی است در نظر بگیریم که اصرار بر اینکه «توله - ۱» ذاتاً بچه سگ است در حالی که سگ قهوه ای فقط ممکن است «توله - ۲» باشد، باز منجر به همان مشکلی خواهد شد که در اصل پیرو اصالت ماهیت را با این قیاس ذوالوجهین روبرو ساخت. بنابراین، همه تعریفها باید به تساوی قابل قبول تلقی شوند (مشروط بر آنکه از لحاظ صوری درست باشند)، و این بدان معنا خواهد بود که، به اصطلاح ارسطو، هر مقدمه یقینی همانقدر راست است که مقدمه یقینی متضاد با آن و «محال است کسی خبری اظهار کند که دوغ باشد». (کسی که بنظر می رسد یادآور این نکته شده باشد، آنتیستنس است؛ رجوع کنید به یادداشت ۵۴ در همین فصل). پس این ادعای ارسطویی نکته به نکته بی پایه است که می گوید منشأ معرف صادق خطاناپذیر و غیرقابل شبهه (به تفکیک از گمان) همانا شهود عقلی است و تعریف که مقدمه یقینی استوار و ضروری هر گونه استنتاج علمی است، به وسیله شهود عقلی حاصل می گردد. باضافه، معلوم می شود که تعریف چیزی نیست جز جمله ای که به ما می گوید معنای معرف با معنای معرف یکی است و هر يك را می توان جانشین دیگری کرد. کاربرد تعریف بر طبق موازین اصالت تسمیه به ما اجازه می دهد که به جای درازگویی، سخن کوتاه کنیم، و، بنابراین، دارای فایده عملی است. کاربرد آن مطابق نظر اصحاب اصالت ماهیت فقط کمک می کند که سخنی کوتاه را با سخنی دراز مبادله کنیم که همان معنا را می دهد منتها بسیار طولانی تر است و تنها فایده آن تشویق به لفاظی است.

(۲) برای آگاهی از انتقادی که از نظریه هوسرل در باب شهود ماهیات شده است، رجوع کنید به کتاب ی. کرافت، اذ هوسرل تا هایدگر

(آلمانی، ۱۹۳۲)^۱. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۸، فصل بیست و چهارم. از میان همه نویسندگانی که قائل به نظریاتی در این زمینه بوده‌اند، ماکس وبر احتمالاً بزرگترین تأثیر و نفوذ را در برخورد با مسائل جامعه‌شناسی داشته‌است. او در قلمرو علوم اجتماعی هودادار «روش فهم شهودی»^۲ بود و «نمونه‌های ناب»^۳ او از بسیاری جهات با ماهیات ارسطو و هوسرل مطابق است. شایان تذکر است که، با وجود این گرایشها، وبر توجه داشت که استناد به بداهت، پذیرفتنی نیست. به نوشته او: «اینکه تعبیری بشدت بدیهی است، فی‌نفسه هیچ چیز را درباره اعتبار تجربی آن ثابت نمی‌کند»^۴. وبر بحق یادآور می‌شود که فهم شهودی «همیشه باید به وسیله روشهای عادی مهیا شود» (همان کتاب، همان صفحه؛ تأکید بر کلمات از من است). ولی اگر چنین است، این امر برخلاف آنچه او فکر می‌کند، ویژگی علم «رفتار انسانی»^۵ نیست، بلکه به ریاضیات و فیزیک و غیره نیز تعلق می‌گیرد. معلوم می‌شود کسانی که فهم شهودی را روش خاص علوم مربوط به «رفتار انسانی» می‌دانند، عمدتاً از آن رو به چنین نظریاتی قائلند که نمی‌توانند تصور کنند یک ریاضیدان یا فیزیکدان نیز ممکن است چنان با موضوع [تحقیق] خود آشنایی نزدیک داشته‌باشد که بتواند «آن را احساس کند» درست به همان نحو که یک جامعه‌شناس، رفتار انسانی را «احساس می‌کند».

۴۵. «علم، تعریف تمام مصطلحات خود را مسلّم می‌شمارد...» (راس، همان کتاب، ص ۴۴؛ بسنجید با آنالوئیقای دوم، کتاب اول، فصل ۲). رجوع کنید همچنین به یادداشت ۳۵ در همین فصل.
۴۶. قطعه نقل شده، از صفحه ۷۱ کتاب افلاطون، امروز نوشته کراسمن است.

1. J. Kraft, *From Husserl to Heidegger* (1932).

2. method of intuitive understanding

۳. ideal types. از مفاهیم اصلی در جامعه‌شناسی ماکس وبر که «نوع عالی» و «سنخ آرمانی» و جز آن نیز به فارسی ترجمه شده‌است. (مترجم)

4. M. Weber, *Ges. Aufsätze*, 1922, p. 404.

5. human behaviour

کوهن و نی گل نیز در کتاب خود مدخلی بر منطق و «دش علمی» نظریه‌ای بسیار مشابه بیان می‌کنند و می‌گویند: «بسیاری از مناقشات در باره حقیقت مالکیت یا دیانت یا قانون... یقیناً از میان می‌رفت اگر معادلهایی که بدقت و وضوح تعریف شده بود جای این الفاظ را می‌گرفت.» (رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۴۸ و ۴۹ در همین فصل).

نظریاتی که درباره این مسأله به وسیله ویتگنشتاین و چند تن از پیروانش بیان شده است به قطعیت و صراحت نظریات کراسمن و کوهن و نی گل نیست. ویتگنشتاین فیلسوفی ضد مابعدالطبیعی بود. او در دیباچه «سأله منطقی - فلسفی»^۲ می‌نویسد: «این کتاب با مسائل فلسفه سر و کار دارد و، به اعتقاد من، نشان می‌دهد که روش صورت‌بندی این مسائل، بر سوء فهم منطقی زبان ما استوار است.» او می‌کوشد نشان دهد که مابعدالطبیعه «صرفاً بی‌معنا»ست و سعی دارد در زبان ما مرزی بین با معنا و بی‌معنا تعیین کند و می‌نویسد: «این مرز را می‌توان در زبانها تعیین کرد و آنچه آن سوی مرز قرار بگیرد، صرفاً بی‌معناست.» مطابق نظر ویتگنشتاین در آن کتاب، قضایا معنا دارند یا صادقند یا کاذب. قضایای فلسفی اساساً وجود ندارند؛ فقط شبیه قضیه بنظر می‌آیند ولی، در واقع، بی‌معنا و مهماند. مرز میان با معنا و بی‌معنا، منطبق با مرز بین علوم طبیعی و فلسفه است: «تمامت^۳ قضایای صادق، [مساوی با] تمام^۴ علم طبیعی (یا تمامت علوم طبیعی) است. فلسفه یکی از علوم طبیعی نیست.» بنابر این، تکلیف «استین فلسفه، صورت‌بندی قضایا نیست؛ «دش کردن قضایاست:» حاصل فلسفه، چند «قضیه فلسفی» نیست؛ این است که قضایا را روشن کند.» کسانی که متوجه این امر نیستند و قضایای فلسفی مطرح می‌کنند، مهملات مابعدالطبیعی می‌یافتند.

(نباید فراموش کرد که برتراند راسل در کوشش برای حل معضلات ناشی از پارادکسهای^۵ که کشف کرده بود، نخستین کسی بود که بین

1. M. R. Cohen, E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method* (1936), p. 232.

2. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus* (1921/22).

3. totality 4. total

5. paradox. واژه پارادکس اصلاً در یونانی به معنای امر خلاف انتظار و—

قضایای مفید معنا که مفهومی از آنها حاصل می‌شود و عبارات لغوی بیمعنایی که ممکن است به قضایا شباهت داشته باشند ولی فاقد مفهومند، تمیز بارز گذاشت. راسل عباراتی را که شبیه قضایا بنظر می‌رسند به سه بخش تقسیم می‌کند، زیرا قضایایی می‌توان تمیز داد که ممکن است صادق یا کاذب باشند و شبه قضایایی که بیمعنا یا مهماند. توجه به این نکته مهم است که کاربرد اصطلاح «بیمعنا» یا «فاقد مفهوم» در اینجا از بعضی جهات با استعمال عادی این الفاظ وفق می‌دهد ولی به مراتب دقیقتر است، زیرا در تداول، غالباً اگر خبر یا قضیه‌ای حقیقی مثلاً «باطل^۱» باشد - یعنی حاوی تناقض یا آشکارا کاذب یا دروغ باشد - به آن «بیمعنا» می‌گویند. بدین ترتیب، قضیه‌ای که می‌گوید جسم طبیعی معینی در آن واحد در دو جای مختلف قرار دارد، کاذب است نه بیمعنا، یا قضیه‌ای است که با عرف لغت در استعمال اصطلاح «جسم» در فیزیک کلاسیک تناقض دارد. به همین وجه، قضیه‌ای که به الکترون معینی نسبت می‌دهد که هم دارای جای دقیق است و هم واجد اندازه حرکت، برخلاف آنچه برخی از فیزیکدانان مدعی شده‌اند و بعضی از فلاسفه به تأسی از آنان تکرار کرده‌اند، بیمعنا نیست، بلکه صرفاً با فیزیک جدید در تناقض است.)

مطالبی را که تا کنون گفتیم می‌توان بدین شرح جمع‌بندی کرد.

→ باور نکردنی و غیر قابل تصور است. معنای عادی آن در زبانهای امروزی اروپایی، عقیده یا قضیه‌ای است که بظاهر باطل می‌نماید. قبلاً نیز در این کتاب در کاربردهای معمولی، به همین معنا آن را «باطل‌نما» ترجمه کرده بودیم (باطل‌نمای آزادی و دموکراسی و غیره). اما در منطق ریاضی جدید مفهومی بسیار فنی از این لفظ اراده می‌شود و ریاضیدانان و منطقیان ما نیز آن را به همین شکل استعمال می‌کنند. پارادکسها از قدیم در منطق بوده‌اند («پارادکس آشیل و لاک‌پشت»، «پارادکس دروغگو» و جز اینها). در این موارد، غرض نتایج بظاهر متناقضی است که بر اساس مقدمات صحیح و به کمک قیاسی معتبر، از استدلال بدست می‌آید. پارادکسهای راسل در نتیجه بسط نظریه مجموعه‌ها در ریاضی پدید آمد. برای اطلاع از چگونگی آنها، رجوع کنید به مدخل منطق صورت، نگارش شادروان دکتر غلامحسین مصاحب، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴، صص ۷-۴۰۵. (مترجم)

ویتگنشتاین در جستجوی مرزی بین بیمعنا و با معناست و به این نتیجه می‌رسد که این مرزبندی با مرز میان علم و مابعدالطبیعه انطباق دارد، یعنی بین جمله‌های علمی و شبه قضایای فلسفی. (عجالتاً کار نداریم که او بغلط قلمرو علوم طبیعی را با حیطه جمله‌های صادق یکی می‌شمرد. با این حال، رجوع کنید به یادداشت ۵۱ در همین فصل). این برداشت از هدف ویتگنشتاین با این گفته او تقویت می‌شود که: «فلسفه قلمرو علوم طبیعی را محدود می‌کند.» (همه جمله‌هایی که تا اینجا نقل کرده‌ایم، از صفحه‌های ۷۵ و ۷۷ [رساله منطقی - فلسفی] است.)

این خط مرزی نهایتاً چگونه کشیده می‌شود؟ چگونه می‌توان «علم» را از «مابعدالطبیعه» و بدان وسیله «بامعنا» را از «بیمعنا» تمیز داد؟ چیزی که شباهت بین نظریه ویتگنشتاین و نظریه کراسمن و بقیه را مسجل می‌کند، پاسخ به همین پرسش است. ویتگنشتاین به‌طور ضمنی می‌گوید که الفاظ یا «علاماتی» که دانشمندان [علوم طبیعی] بکار می‌برند، بامعناست، حال آنکه حکیم مابعدالطبیعی «هیچ معنایی برای برخی علامتهای معین در قضایای خویش تعیین نکرده است.» آنچه او خود (در صفحه‌های ۱۸۷ و ۱۸۹) در این زمینه می‌نویسد چنین است: «روش درست در فلسفه این است که چیزی نگوییم مگر آنچه گفتنی است، یعنی قضایای علوم طبیعی، یعنی چیزی که هیچ ربطی به فلسفه نداشته باشد؛ و در آن صورت نیز همیشه هنگامی که کسی بخواهد چیزی مابعدالطبیعی بگوید، باید به او ثابت کرد که هیچ معنایی برای برخی علامتهای معین در قضایای خویش تعیین نکرده است.» در عمل، این گفته مستلزم آن است که از حکیم مابعدالطبیعی بپرسیم: «مراد از این واژه چیست؟ چه معنایی از آن واژه اراده می‌کنی؟» به‌سخن دیگر، از او تعریف مطالبه کنیم؛ و اگر تعریفی داده نشود، فرض را بر این بگذاریم که واژه مورد بحث بیمعناست.

اما چنانکه در متن نشان داده خواهد شد، این نظریه غافل است که (الف) يك حکیم مابعدالطبیعی ظریف و بی‌اعتنا به اصول، هر بار که از او

۱. یا به عبارت روشنتر: «فلسفه مرز علوم طبیعی را تشکیل می‌دهد.»

(مترجم)

سؤال شود «مراد از این واژه چیست؟»، فوراً تعریفی ارائه خواهد داد بنحوی که این بازی، به آزمایش حوصله مبدل خواهد شد؛ (ب) دانشمند علوم طبیعی هم از لحاظ منطقی در موضعی بهتر از حکیم مابعدالطبیعی نیست، و حتی اگر با حکیمی بی اعتنا به اصول مقایسه شود، شاید در وضع بدتری نیز باشد.

گفتنی است که شلیک^۱ هنگام بحث درباره آموزه ویتگنشتاین^۲، مشکل تسلسل به بینهایت را نیز یادآور می شود. اما راهحلی که پیشنهاد می کند (راهحلی که بنظر می رسد در جهت استقراء یا «تقویم»^۳ یا شاید عمل نگری قرار داشته باشد)^۴ نه روشن است و نه قادر به حل مسأله مرز بندی. تصور می کنم نظریه منطقی که تارسکی نام آن را «معناشناسی» گذاشته است، برخی از مقاصد ویتگنشتاین و شلیک را که طالب فلسفه ای ناظر بر معنا هستند، برآورده سازد. اما گمان نمی کنم مطابقت این مقاصد با «معناشناسی» دامنه ای چندان دور و دراز داشته باشد، زیرا «معناشناسی» نه تنها به «روشن کردن» بلکه به طرح قضایا نیز مبادرت می کند. سخنان ما درباره ویتگنشتاین، در یادداشتهای ۵۱ و ۵۲ این فصل ادامه خواهد یافت (رجوع کنید همچنین به یادداشتهای (۲) ۸ و ۳۲ در فصل بیست و چهارم و یادداشتهای ۱۰ و ۲۵ در فصل بیست و پنجم).

۴۷. مهم است که بین برهان بالاخص و استنتاج^۵ منطقی به طور

1. M. Schlick

2. *Erkenntnis*, I, p. 8 .

۳. constitution. برای توضیح درباره این اصطلاح، رجوع کنید به یادداشت

(مترجم) ۴۸

۴. operationalism. عقیده به اینکه (۱) مفاهیم، الفاظ یا علامات باید به وسیله عملیات مشخص و قابل تکرار تعریف شوند؛ (۲) جمله های مرکب از مفاهیم، الفاظ یا علاماتی که بدین شیوه تعریف شده اند فقط در صورتی افاده معنا می کنند که بتوان آنها را با اعمالی قابل تکرار و از طریق تجربه، به آزمون گذارد. (مترجم)

۵. بسنجید با یادداشت ۵۰ در این فصل.

۶. deduction. چنانکه از سیاق عبارت پیداست، غرض از استنتاج در اینجا همان قیاس (syllogism) است، به تفکیک از استقراء و تمثیل. ولی چون پوپر اصطلاح قیاس را بکار نبرده بود، ما نیز همانگونه که او نوشته —

عموم، فرق بگذاریم. برهان، استنتاجی است که صدق نتیجه را به طور قطعی مسجل می‌کند. ارسطو این اصطلاح را همین گونه بکار می‌برد و (مثلاً در آنالوطیکای دوم، کتاب اول، فصل ۴، ۷۳a به بعد) خواستار تسجیل صدق «ضروری» نتیجه می‌گردد. کارناپ نیز اصطلاح مذکور را به همین وجه استعمال می‌کند (رجوع کنید بویژه به نحو منطقی زبان، بخش ۱۰، ص ۲۹، و بخش ۴۷، ص ۱۷۱) و نشان می‌دهد که نتایجی که بدین معنا قابل اثبات یا «برهان‌پذیر» باشند، به نحو «تحلیلی» صادقند. (در اینجا وارد مسأله «تحلیلی»^۱ و «ترکیبی» یا «تألیفی»^۲ نمی‌شوم).

از ارسطو به بعد، همیشه روشن بوده که هر استنتاجی، برهان نیست. استنتاجهایی در منطق وجود دارد که برهان بشمار نمی‌رود - فی‌المثل، بر پایه مقدمات کاذب نیز می‌توان نتایجی بدست آورد. اینگونه استنتاجها، برهان نیست. کارناپ استنتاج غیر برهانی را، «استخراج»^۳ می‌نامد (همان کتاب، همان جا). جالب نظر است که پیش از او، کسی نامی به این استنتاجهای غیربرهانی نگذاشته بود. این امر نمایانگر دل مشغولی به برهان است - اشتغال خاطری ناشی از پیشداوری ارسطو دایر بر آنکه «علم» یا «معرفت علمی» باید تمام قضایایی را که با آن سروکار دارد مسجل کند، یعنی یا اینگونه قضایا را به عنوان مقدمات بدیهی بپذیرد و یا به اثبات آنها اهتمام بورزد. اما وضع بدینگونه است که خارج از دایره منطق محض و ریاضیات محض، هیچ چیز را نمی‌توان به برهان ثابت کرد. استدلالها در علوم دیگر (و حتی، چنانکه لاکاتوش^۴ نشان داده است، بعضی استدلالها در ریاضیات) استخراج محض است، نه برهان.

قابل ذکر است که بین مسائل مربوط به استخراج و مسائل مربوط به تعریف و نیز بین مسائل مربوط به صدق جمله‌ها و مسائل مربوط به معنای الفاظ، مشابهتی دامن‌دار وجود دارد.

استخراج از مقدمات آغاز می‌شود و به نتیجه می‌انجامد؛ تعریف (اگر از چپ به راست خوانده شود) از معرف شروع می‌شود و به معرف می‌رسد. استخراج ما را از صدق نتیجه آگاه می‌کند مشروط بر آنکه از صدق

→ بود ترجمه کردیم تا امانت رعایت شده باشد. (مترجم)

1. analytic 2. synthetic 3. derivation 4. I. Lakatos

مقدمات آگاه باشیم؛ تعریف ما را از معنای معرف آگاه می کند مشروط بر آنکه از معنای الفاظ معبر تعریف آگاه باشیم. بدین ترتیب، استخراج، مسأله صدق را به مقدمات حواله می کند بی آنکه هرگز قادر به حل آن باشد؛ تعریف، مسأله معنا را به الفاظ معبر تعریف حواله می کند بی آنکه هرگز قادر به حل آن باشد.

۴۸. دلیل اینکه احتمال دارد الفاظ معبر تعریف از وضوح و دقت معرف برخوردار نباشند این است که معمولاً انتزاعیتر و کلیترند. البته اگر از بعضی روشهای جدید تعریف (مانند «تعریف به وسیله انتزاع»^۱ که از روشهای منطقی نمادی^۲ است) استفاده شود، این حکم ضرورتاً صادق نخواهد بود، ولی در مورد کلیه تعاریفی که کراسمن ممکن است در نظر داشته باشد و بویژه در مورد تمام تعاریف ارسطویی (به جنس و به فصل) یقیناً صدق می کند.

برخی از تحقیقان [= پوزیتیویستها]، بخصوص کسانی که از لاک و هیوم تأثیر پذیرفته اند، معتقدند که امکان دارد الفاظ انتزاعی از قبیل الفاظی را که در علوم یا سیاست بکار می روند، به یاری مشاهدات یا حتی حسیات جزئی و متعین تعریف کرد. کارنپ این قسم روش «استقرایی» تعریف را «تقویم»^۳ می خواند. اما می توان گفت محال است که جزئیات، «مقوم» کلیات شوند. (در این زمینه رجوع کنید به کتاب من، منطق اکتشاف علمی، بویژه بخش ۱۴، ص ۶۴، و بخش ۲۵، ص ۹۳؛ و نیز نوشته کارنپ زیر عنوان، آزمون پذیری و معنا، در [مجله] فلسفه علم.^۴)

۴۹. نمونه هایی که ذکر کردیم همانهاست که کوهن و نی گل در همان کتاب سابق الذکر (ص ۲۳۲) برای تعریف پیشنهاد کرده اند (بسنجید با یادداشت ۴۶ در همین فصل).

در اینجا می توان درباره بیفایده بودن تعاریف مبتنی بر اصالت ماهیت بعضی ملاحظات کلی افزود. (بسنجید با انتهای یادداشت ۴۴(۱))

1. «definition by abstraction» 2. symbolic logic

۳. رجوع کنید به مطالب مربوط به یادداشت بعد در متن.

4. constitution

5. R. Carnap, *Testability and Meaning*, in *Philosophy of Science*, Vol. 3, 1936, pp. 419 ff., Vol. 4, pp. 1 ff.

در همین فصل).

(۱) سعی در حل مسائل مربوط به امور واقع با رجوع به تعاریف، معمولاً به معنای نشان دادن مسأله‌ای صرفاً لفظی به جای مسأله مربوط به امور واقع است. (نمونه بسیار خوب این روش، در کتاب طبیعت ارسطو، کتاب دوم، اواخر فصل ۶، دیده می‌شود.) این امر در مثالهای زیر نشان داده شده است. (الف) مسأله‌ای مربوط به امور واقع داریم بدین شرح: آیا می‌توانیم به قفس قبیله‌پرستی بازگردیم؟ و اگر می‌توانیم، به چه وسیله؟ (ب) مسأله دیگری داریم مربوط به اخلاق بدین عبارت: آیا شایسته است که به قفس بازگردیم؟

فیلسوف مشغول به معانی [الفاظ]، وقتی با (الف) یا (ب) رویرو شود، می‌گوید: بستگی به این دارد که چه معنایی از این الفاظ مبهم اراده کنید؛ اول بگویید بینم «بازگشت» و «قفس» و «قبیله‌پرستی» را چگونه تعریف می‌کنید تا شاید بتوانم به یادی این تعاریف، درباره مسأله شما تصمیم بگیرم. در مقابل این موضع، من معتقدم که اگر بنا باشد به یاری تعاریف تصمیم بگیریم - یعنی اگر تصمیم از تعاریف نتیجه شود - مسأله‌ای که بدین‌سان درباره آن تصمیم گرفته شده مسأله‌ای صرفاً لفظی بوده است، زیرا حل آن مستقل از امور واقع یا تصمیمهای اخلاقی بوده است.

(۲) وضع فیلسوف مشغول به معانی [الفاظ] که از اصالت ماهیت نیز پیروی می‌کند، ممکن است حتی از این هم بدتر باشد، بویژه در زمینه مسأله (ب). فی‌المثل، او ممکن است بگوید اینکه آیا شایسته است بازگردیم، بستگی دارد به «ماهیت» یا «خصلت ذاتی» یا شاید «سرشت» تمدن ما. (رجوع کنید همچنین به یادداشت (۲) ۶۱ در همین فصل).

(۳) اصالت ماهیت و نظریه تعاریف، به تحولی شگفت‌آور در علم اخلاق انجامیده است - تحولی در جهت انتزاعات دائم‌التزاید و قطع تماس و دور ماندن از اساس هرگونه اخلاق که عبارت باشد از مسائل عملی اخلاقی که باید هم‌اکنون و در همین جا بدون فوت وقت حل شود. تحول، نخست به این سؤال عمومی منجر می‌شود که «خوب چیست؟» یا «خوب

مطلق چیست؟» و سپس کار به این پرسش می‌کشد که «'خوب مطلق' یعنی چه؟» و سرانجام به اینجا منتهی می‌گردد که «آیا می‌توان به مسأله 'خوب مطلق' یعنی چه؟» پاسخ داد؟ یا «آیا می‌توان 'خوب' را تعریف کرد؟» مسأله آخر را جی. ئی. مور در کتابش موسوم به مبادی علم اخلاق^۱ طرح می‌کند و یقیناً حق با اوست که اصرار دارد «خوب» به معنای اخلاقی، برحسب مفاهیم «طبیعی» قابل تعریف نیست، زیرا اگر بود، به معنای چیزی مانند «تلخ» یا «شیرین» یا «سبز» یا «سرخ» از کار درمی‌آمد و به هیچ وجه ربطی به اخلاقیات نمی‌داشت. همانگونه که ما نیازی به حصول چیز تلخ یا شیرین و غیره نداریم، در آن صورت نیز هیچ دلیلی وجود نمی‌داشت که به یک چنین «خوب» طبیعی از نظر اخلاقی علاقه‌ای داشته باشیم. اما گرچه در مورد آنچه شاید بدست حرف عمده مور محسوب شده است حق با او بود، از سوی دیگر می‌توان چنین گفت که تحلیل مفهوم «خوب» یا هر مفهوم یا ماهیت دیگر، به هیچ رو خدمتی به پیشبرد هیچ نظریه‌ای در علم اخلاق نمی‌کند که بخواهد با تنها اساس هر گونه علم اخلاق مناسبت داشته باشد و آن عبارت از مسایل اخلاقی عاجلی است که باید هم اکنون و در همین جا بدون فوت وقت حل شود. چنین تحلیلی فقط می‌تواند به این بینجامد که مسأله‌ای لفظی جانشین مسأله‌ای اخلاقی شود. (بسنجید با یادداشت (۱) ۱۸، فصل پنجم، بویژه با آنچه دربارهٔ بیربط بودن داوریه‌ای اخلاقی گفته شده است.)

۵۰. منظورم روش «تقویم» است (رجوع کنید به یادداشت ۴۸ در همین فصل) و روشهای «تعریف ضمنی» و «تعریف به وسیله تضایف»^۲ و «تعریف بر مبنای عمل نگری»^۳. استدلالهای «عمل نگرها» عمدتاً بنظر می‌رسد صحیح باشد؛ ولی ایشان نمی‌توانند از این واقعیت چشم‌پوشند که در تعاریفی که بر پایه عمل نگری بدست می‌دهند، به الفاظی کلی نیازمندند که باید بدون تعریف پذیرفته شود، و بنابراین مسأله دوباره تکرار می‌شود. در اینجا می‌توان دربارهٔ چگونگی «استعمال الفاظ» چند اشاره و کنایه اضافه کرد. این اشارات، بدون توضیح و باختصار به برخی مسائل

1. G. E. Moore, *Principia Ethica*.

2. «definition by correlation»

3. «operational definition»

فنی معین راجع می‌شوند و، بنابراین، ممکن است به صورت فعلی برای همه قابل فهم نباشند.

کارناپ نشان داده است^۱ که تعریف ضمنی، بویژه در ریاضیات، «تعریف» به معنای عادی نیست. دستگاهی از تعاریف ضمنی، نمی‌توان گفت «مدلی» را تعریف می‌کند؛ تعریفی که می‌دهد از کل یک رده از «مدلها»ست. بنابراین، دستگاهی از نمادها را که به وسیله دستگاهی از تعاریف ضمنی تعریف شود نمی‌توان دستگاهی از ثابتها^۲ محسوب داشت، بلکه باید آنها را متغیرهایی^۳ بشمار آورد (با دامنه مشخص که به وسیله آن دستگاه به شیوه‌ای معین به یکدیگر پیوسته‌اند). به اعتقاد من، بین این وضع و چگونگی «استعمال الفاظ» در علوم، مشابهتی محدود وجود دارد. این مشابهت را می‌توان بدین نحو توصیف کرد که در هر شعبه‌ای از ریاضیات که در آن با علامات تعریف شده به وسیله تعریف ضمنی عمل می‌کنیم، اینکه چنین علامتها هیچ «معنای مشخص» ندارند، تأثیری در عملیات ما با علامتهای مذکور یا در دقت نظریه‌های ما نخواهد گذاشت. چرا چنین است؟ برای اینکه بر علامتها بیش از حد بار نمی‌کنیم. «معنا»یی به آنها الحاق نمی‌کنیم که از حد سایه معنایی که تعریف ضمنی ما اجازه می‌دهد، فراتر برود. (و اگر معنایی شهودی به آنها ببندیم، مراقبیم که با این معنا همچون وسیله یا ابزاری کمکی برای استفاده خصوصی معامله کنیم که نباید دخالتی در نظریه داشته باشد.) بدین شیوه می‌کوشیم، باصلاح، در درون «نیمسایه ابهام» یا ابهام بمانیم و از رسیدن به مشکل حدود دقیق این نیمسایه یا دامنه بپرهیزیم؛ و بعد معلوم می‌شود که می‌توانیم بدون بحث درباره این علامتها، کامیابیهای بسیار داشته باشیم، زیرا هیچ چیز وابسته به معنای آن علامات نیست. به همین نحو، به اعتقاد من، می‌توانیم با الفاظی کار کنیم که معنای آنها را «بر پایه عمل‌نگری» یا «بر مبنای عمل» آموخته‌ایم. باید آنها را به گونه‌ای استعمال کنیم که هیچ چیز - یا تقریباً هیچ چیز - وابسته به معنایشان نباشد. مزیت «تعریف بر مبنای عمل» این است که کمک می‌کند مسأله را به زمینه‌ای که در آن

1. R. Carnap in *Symposion I*, 1927, 355 ff.; also *Abriss*.

2. constants

3. variables

هیچ چیز - یا تقریباً هیچ چیز - وابسته به الفاظ نیست، حواله کنیم. (وشن سخن گفتن، یعنی سخن گفتن بطرزی که لفظ اهمیت نداشته باشد.

۵۱. ویتگنشتاین در (سأله منطقی-فلسفی چنین تعلیم می‌دهد) که فلسفه نمی‌تواند به طرح قضایا بپردازد و کلیه قضایای فلسفی، بواقع، شبه قضایایی فاقد مفهوم است. این نظریه با آموزه دیگر او پیوند نزدیک دارد که می‌گوید تکلیف راستین فلسفه، مطرح ساختن جمله‌ها نیست، روشن کردن آنهاست: «هدف فلسفه روشن کردن اندیشه‌ها از نظر منطقی است. فلسفه، نظریه نیست، فعالیت است. یک اثر فلسفی ذاتاً و عمدتاً عبارت از ایضاحات است.» (همان کتاب، ص ۷۷).

این پرسش پیش می‌آید که آیا این نظر با هدف بنیادی ویتگنشتاین هماهنگی دارد که می‌خواهد آشکار کند مابعدالطبیعه بیمعنا و مهمل است و بدان وسیله کمر به نابودی آن ببندد؟ در کتاب منطق اکتشاف علمی (رجوع کنید بویژه به صفحه ۳۱۱ و صفحه‌های بعد)، کوشیده‌ام نشان دهم که روش ویتگنشتاین به‌راه حلی صرفاً لفظی منجر می‌شود و بناچار و به رغم تندروی ظاهری، به کشانیدن پای مابعدالطبیعه به قلمرو علم و خلط آن با علوم می‌انجامد نه نابودی یا حذف یا حتی مرزبندی روشن مابعدالطبیعه. دلایل این امر بسیار ساده است.

(۱) یکی از جمله‌های ویتگنشتاین را از باب مثال در نظر می‌گیریم که می‌گوید: «فلسفه، نظریه نیست، فعالیت است.» یقیناً این جمله متعلق به «تمام علم طبیعی (یا تمامت علوم طبیعی)» نیست. پس بنا به رأی خود ویتگنشتاین (رجوع کنید به یادداشت ۴۶ در همین فصل)، نمی‌تواند به «تمامت قضایای صادق» تعلق داشته باشد. از سوی دیگر، قضیه کاذبی هم نیست (زیرا اگر بود، نفی آن می‌بایست صادق باشد و قضیه به‌علوم طبیعی تعلق می‌داشت). بنابراین، به این نتیجه می‌رسیم که باید «بیمعنا» یا «فاقد مفهوم» یا «مهمل» باشد، و همین حکم در مورد بیشتر قضایای دیگر ویتگنشتاین نیز صدق می‌کند. ویتگنشتاین خود به این نتیجه آموزه

۱. رجوع کنید به یادداشت ۴۶ در همین فصل که در آن ارجاعات بیشتری داده شده است.

خویش واقف بود، زیرا (در صفحه ۱۸۹) می نویسد: «قضایای من ایضاحی^۱ است بدین نحو که آنکس که [نظر] مرا می فهمد سرانجام این قضایا را فاقد مفهوم تشخیص می دهد.» نتیجه ای که بدست می آید حائز اهمیت است. فلسفه ویتگنشتاین فاقد مفهوم است و اذعان می شود که چنین است. ولی او در دیباچه کتاب می نویسد: «از سوی دیگر، صدق افکاری که در اینجا منتقل شده، به نظر من مصون از تعرض و قطعی است. بنابراین، بر این باورم که مشکلات سرانجام حل شده است.» این نشان می دهد که می توانیم افکار صادق را به شیوه ای مصون از تعرض و قطعی از طریق قضایایی که اذعان می شود مهملند انتقال دهیم و مشکلات را «سرانجام» با مطرح ساختن مهملات حل کنیم. (بسنجید همچنین با یادداشت (ب) (۲) ۸، فصل بیست و چهارم).

حال ملاحظه کنید این به چه معناست. به معنای آن است که آنهمه مهملات مابعدالطبیعی که بیکن و هیوم و کانت و راسل قرنهای با آن جنگیده اند، اکنون می تواند آسوده جا بیفتد و حتی بصراحت اذعان شود که مهمل است. (این کاری است که هایدگر می کند - بسنجید با یادداشت ۸۷، فصل دوازدهم). چیزی که اینک با آن سر و کار داریم نوع تازه ای مهمل است - مهملی است که به انتقال افکار می پردازد - افکاری که صدقشان مصون از تعرض و قطعی است - به عبارت دیگر، مهملاتی عمیقاً پرمعنا.

من انکار نمی کنم که افکار ویتگنشتاین مصون از تعرض و قطعی است، چرا که اساساً چگونه می توان به آنها تعرض کرد؟ پیداست که هرچه بخواهیم در مخالفت با افکار او بگوییم لاجرم فلسفی و، بنابراین، مهمل است و می توان آن را به همین عنوان کنار گذاشت. بدین سان، با آنگونه موضع مواجه می شویم که جای دیگر در گفتگو از هگل، من آن را تفکر جزئی مستحکم^۲ نامیده ام (بسنجید با یادداشت ۳۳، فصل دوازدهم). در

1. elucidatory

۲. reinforced dogmatism. واژه «مستحکم» در این معنا، از کلام سعدی در گلستان برگزیده شده است: «عالم را نشاید که سفاقت از عوامی به حلم درگذراند که هر دو طرف را زیان دارد، هیبت این کم شود و جهل آن مستحکم.» (مترجم)

صفحه ۲۱ کتاب منطق پژوهش من (که اکنون به نام منطق اکتشاف علمی [به انگلیسی] ترجمه شده است) آمده است: «تنها چیزی که لازم دارید این است که برداشت از کلمه 'مفهوم' یا 'معنا' را به نحو شایسته تنگ و محدود بگیرید تا بتوانید درباره هر سؤال مزاحم و ناراحت کننده بگویید که قادر نیستید 'مفهوم' یا 'معنا'یی در آن بیابید. وقتی تنها مسائل علوم طبیعی 'واجد معنا' شناخته شود، هر مناظره‌ای در باب 'معنا' بناچار در ردیف مهملات درمی آید. به مجرد اینکه اصل جزمی معنا بر تخت جلوس کرد، تا ابد بر چنان مقام منیعی قرار می گیرد که احتمال حمله به آن وجود ندارد و 'مصون از تعرض و قطعی' است.»

(۲) نظریه ویتگنشتاین نه تنها دعوتی است به اینکه هر گونه مهمل مابعدالطبیعی قیافه عمیقاً بر معنا به خود بگیرد، بلکه آنچه را من مسأله مرزبندی نامیده‌ام^۱ نیز درهم می ریزد. انگیزه او در این کار این تصور خام و ساده دلانه است که چیزی «ذاتاً» یا «طبیعتاً» علمی وجود دارد و چیزی «ذاتاً» یا «طبیعتاً» مابعدالطبیعی، و ما مکلفیم مرز «طبیعی» بین این دو را پیدا کنیم. من در همان کتاب که ذکر آن گذشت، در صفحه ۸ نوشته‌ام: «مذهب اصالت تحقق [= پوزیتیویسم] مسأله مرزبندی را به روش طبیعیان تعبیر می کند و به جای آنکه برداشتش این باشد که باید مسأله را برحسب فایده عملی حل کرد، به جستجوی تفاوتی می رود که می پندارد 'طبیعتاً' بین علوم طبیعی و مابعدالطبیعه موجود است.» ولی روشن است که تکلیفی که در فلسفه یا روش شناسی بر عهده ماست چیزی جز ابداع و پیشنهاد مرزبندی قابل استفاده‌ای میان این دو نمی تواند باشد و این کار با اتصاف صفت «فاقد مفهوم» و «بیمعنا» به مابعدالطبیعه، شدنی نیست، چرا که، اولاً، این الفاظ بیشتر به کار باز کردن عقده دل درباره مابعدالطبیعیان و مابعدالطبیعه می خورد تا بیان اوصاف فنی یک مرزبندی، و، ثانیاً، استعمال الفاظ مذکور باز مسأله را به جای دیگر حواله می کند و باید بپرسیم «با معنا» و «بیمعنا» یعنی چه؟. اگر «با معنا» مترادف «علمی» و «بیمعنا» معادل «غیر علمی» باشد، پیداست که پیشرفتی نکرده ایم. پس به جهاتی از

این قبیل بود که پیشنهاد کردم الفاظ تأثیری یا مبین احساسات^۱ مانند «معنا» و «با معنا» و «بیمعنا» و غیره بکلی از مباحث روش‌شناسی حذف شود (همان کتاب، ص ۸ به بعد، ص ۲۱ به بعد و ص ۲۲۷). (همچنین ضمن توصیه به اینکه با استفاده از قابلیت تکذیب یا آزمون‌پذیری یا شدت و ضعف آزمون‌پذیری به عنوان ملاک خصلت تجربی یک دستگاه علمی، مسأله مرزبندی را حل کنیم، خاطر نشان ساختیم که آوردن صفت «با معنا» به عنوان معادل «آزمون‌پذیر»، دارای هیچ مرزیتی نیست.)^{*} با وجود خودداری صریح من از تلقی قابلیت تکذیب یا آزمون‌پذیری (یا هر چیز دیگر) به عنوان «ملاک معنا»، باز می‌بینم فیلسوفان غالباً به من نسبت می‌دهند که خواسته‌ام ملاک مذکور به عنوان شاخص معنا اختیار شود (رجوع کنید، فی‌المثل، به کتاب اندیشه فلسفی در فرانسه و ایالات متحد، ویراسته فاربر^۲).^{*}

ولی حتی اگر هرگونه اشاره به «معنا» و «مفهوم» نیز از نظریه‌های ویتگنشتاین حذف شود، باز می‌بینیم راه حل او برای مسأله تعیین مرز بین علم و مابعدالطبیعه، همچنان راه‌حلی بغایت اسفانگیز است. ویتگنشتاین «تمامت قضایای صادق» را همان تمامت علم طبیعی می‌شمارد و، بنابراین، همه فرضیه‌های غیر صادق را از «حیطه علوم طبیعی» کنار می‌گذارد. اما از آنجا که هرگز نمی‌دانیم آیا فرضیه‌ای صادق است یا کاذب، هیچ‌گاه نمی‌توانیم بدانیم که آیا فلان فرضیه متعلق به حیطه علوم طبیعی است یا نیست. چنانکه قبلاً هم خاطر نشان ساخته‌ام^۳، از اصل معروف «قابلیت تحقیق» ویتگنشتاین نیز نتیجه‌ای همین‌گونه اسفانگیز بدست می‌آید، یعنی مرزبندی بنحوی که تمام فرضیه‌ها از حیطه علوم طبیعی خارج و وارد قلمرو مابعدالطبیعه شود. (این بدان سبب است که فرضیه، به معنای دقیق کلمه، قابل تحقیق^۴ نیست، ولی به معنای غیر دقیق، می‌توان گفت که حتی منظومه‌ای مابعدالطبیعی مانند مذهب اتمیستهای قدیم نیز مورد تحقیق قرار گرفته است.) همین نتیجه‌گیری در سالهای بعد به وسیله خود ویتگنشتاین

1. emotive terms 2. *Philosophic Thought in France and in the United States*, ed. M. Farber, 1950, p. 570.

3. *Erkenntnis*, 3 (1933), p. 427. 4. verifiable

صورت گرفت که، به گفته شلیک^۱، در ۱۹۳۱ اظهار داشت که نظریه‌های علمی «براستی قضیه» - یعنی واجد معنا - «نیستند». پس نظریه‌ها و فرضیه‌ها - به عبارت دیگر، مهمترین اقوال علمی - از معبد علوم طبیعی بیرون رانده می‌شوند و همسطح مابعدالطبیعه قرار می‌گیرند.

نظریه اصلی ویتگنشتاین در دهه ۱۹۳۰، تنها بر مبنای این فرض قابل تبیین است که او نمی‌دانست ارزیابی فرضیه از لحاظ علمی، متضمن چه نوع دشواری‌هاست. فرضیه علمی به مراتب از حد بیان ساده واقعیات فراتر می‌رود. چیزی که ویتگنشتاین از آن غفلت می‌ورزید مسأله عمومیت یا کلیت بود. او در این زمینه از تحقیقان قدیمتر، بویژه اگوست کنت، پیروی می‌کرد. کنت نوشته بود^۲: «مشاهده امور واقع، تنها پایه استوار معرفت بشری است... قضیه‌ای که قابل تحویل به بیان ساده واقعیات - اعم از خاص و عام - نباشد، ممکن نیست هیچ معنای محصل و معقول داشته باشد.» کنت گرچه هرگز به اهمیت مشکل نهفته در پس عبارت ساده «واقعیات عام» پی نبرد، ولی دست کم با افزودن کلمات «اعم از خاص و عام»، ذکری از این مشکل کرد. با حذف کلمات فوق، گفته کنت تبدیل به صورت‌بندی بسیار مختصر و مفید ملاک اساسی ویتگنشتاین برای تشخیص مفهوم یا معنا می‌شود، به گونه‌ای که این ملاک در دهه ۱۹۳۰ بیان شده است و شلیک آن را در ۱۹۳۱ تشریح کرده است. (صورت‌بندی ویتگنشتاین از ملاک مذکور چنین بود: همه گزاره‌ها یا قضایا، «توابع ارزشمند» و، بنابراین، قابل تحویل به قضایای تجزیه‌ناپذیر^۳، یعنی تصویر امور واقع تجزیه‌ناپذیر^۴). ملاکی را که کنت برای تشخیص معنا بدست داده بود، بعداً جان استوارت میل اختیار کرد.

۱. رجوع کنید به منطق اکتشاف علمی، حاشیه ۷ به بخش ۴.

۲. رجوع کنید به کتاب زیر از او:

Early Essays on Social Philosophy, ed. H. D. Hutton, 1911, p. 223.

رجوع کنید همچنین به:

F. A. von Hayek, *Economica*, VIII, 1941, p. 300.

۳. truth functions. ترجمه این اصطلاح از مرحوم دکتر غلامحسین مصاحب است. (مترجم)

4. atomic propositions

5. atomic facts

خلاصه بحث اینکه نظریه ضد مابعدالطبیعی ویتگنشتاین درباره معنا که در (ساله بیان شده است، نه تنها هیچ کمکی به پیکار با تفکر جزمی مابعدالطبیعی و فلسفه غیگویانه نمی کند، بلکه مبین تفکر جزمی مستحکمی است که در را چهارطاق به روی دشمن - یعنی مهملات مابعدالطبیعی عمیقاً پر معنا - می گشاید و از همان در، صمیمی ترین دوست - یعنی فرضیه علمی - را بیرون می راند.

۵۲. چنین بنظر می رسد که مسلک غیرعقلی - به معنای آموزه یا مرامی که به جای طرح استدلالهای منسجم و قابل بحث، کلمات قصار و گفته های جزمی مطرح می کند که یا باید آنها را «درك کرد» و یا طرفشان زرفت - عموماً گرایش به این دارد که به ملك خصوصی حلقه ای از دانایان اسرار مبدل شود. این پیش بینی با دیدن بعضی از انتشاراتی که از مکتب ویتگنشتاین بیرون آمده است تقویت می شود. (نمی خواهم قضیه را عمومیت بدهم؛ مثلاً هرچه از نوشته های وایسمان^۱ دیده ام، به صورت سلسله ای از استدلالهای معقول و بسیار روشن عرضه شده است که طرز فکر «می خواهی بخواه، نمی خواهی نخواه» ایداً در آن راه نداشته است.)

برخی از این انتشارات مخصوص دانایان اسرار، به نظر من حاوی هیچگونه مسأله جدی نیست و ظاهراً به خاطر نفس باریک بینی، باریک بینی بیخروج می دهد. جالب توجه اینکه چنین نوشته ها از مکتبی صادر می شود که بنای کار را در آغاز بر محکوم کردن فلسفه به سبب موشکافیها و باریک بینیهای یهوده برای پرداختن به مسائل کاذب گذاشته بود.

در پایان این انتقاد، می خواهم باختصار خاطرنشان سازم که فکر نمی کنم جنگیدن با مابعدالطبیعه چندان موجه باشد و از این پیکار چیز ارزشمندی عاید شود. حل مسأله مرزبندی بین علوم و مابعدالطبیعه، ضروری است. ولی در ضمن باید بدانیم که بسیاری از نظامهای مابعدالطبیعی نتایج علمی پر اهمیت بسیار آورده است. کافی است تنها از نظام مابعدالطبیعی دموکریتوس و متافیزیک شوپنهاور یاد کنیم که بسیار مشابه افکار فروید است. برخی از این نظامها - مانند فلسفه افلاطون یا

مالبرانش‌ایا شوپنهاور - در جهان اندیشه بناهایی بسیار زیباست. لیکن در عین حال معتقدم که باید با آنگونه نظام‌های مابعدالطبیعی که می‌خواهند ما را مسحور و افکارمان را مغشوش سازند، به‌پیکار برخیزیم. البته در مورد نظام‌های غیر مابعدالطبیعی و ضد مابعدالطبیعی نیز اگر چنین تمایل خطرناکی بروز دهند، باید به‌همان‌سان عمل کنیم. اما به‌نظر من، یکباره نمی‌توان به‌این کار دست زد. باید زحمت تحلیل نظام‌ها را نکته به‌نکته بر خود هموار کنیم. باید نشان دهیم که می‌فهمیم غرض نویسنده چیست ولی ضمناً آشکار سازیم که غرض او به‌زحمت فهمیدنش نمی‌ارزد. (همه این نظام‌های جزمی و بویژه فلسفه‌های در خور دانایان راز، به‌این ویژگی ممتاز می‌شوند که ستایشگران و هوادارانشان منتقدان را به «نفهمیدن» متصف می‌کنند؛ چنین کسان فراموش می‌کنند که تنها در مورد جمله‌های حاوی مضامین پیش پا افتاده و فاقد اهمیت، فهمیدن لزوماً باید به‌موافقت بینجامد، و در کلیه موارد دیگر، شخص می‌تواند بفهمد و در عین حال مخالف باشد).

۵۳. عبارات نقل شده، از یکی از کتابهای شوپنهاور موسوم به مسائل اساسی است.^۱ او ضمن اظهار نظر درباره «عقلی که به نیروی شهود عقلی و به یاری سه پایه غیبگویان فتوا می‌دهد»، چنین می‌نویسد: «این است منشأ آن روش فلسفی که بلافاصله پس از کانت وارد صحنه شد - سرچشمه روش گنج کردن مردم و تحمیل بر ایشان، روش فریفتن آنان و خاک در چشمشان پاشیدن - روش باد به‌غیب انداختن و پراگویی. روزی خواهد آمد که تاریخ فلسفه از این دوره به‌نام عصر نادستی و تقلب یاد کند.» (و سپس قطعه‌ای می‌آید که در متن نقل شده است.) در خصوص طرز فکر غیر عقلانی «می‌خواهی بخواه، نمی‌خواهی نخواه»، رجوع کنید همچنین به مطالب مربوط به یادداشتهای ۳۹ و ۴۰ در متن فصل بیست و چهارم.

۱. Nicolas de Malebranche (۱۶۳۸-۱۷۱۵). فیلسوف فرانسوی.

(مترجم)

2. A. Schopenhauer, *Grundprobleme* (4th ed., 1890, p. 147).

۳. اصطلاح «فلسفه غیبگویانه» را من از همین جا گرفته‌ام.

۵۴. نظریه افلاطون درباره تعریف^۱ که بعدها به وسیله ارسطو پرورانده و مدون شد، از دو ناحیه اصلی به مخالفت برخورد: (۱) از جانب آنتیستنس و (۲) از سوی مکتب ایسوکراتس، بویژه به وسیله تئوپومپوس^۲.

(۱) سیمپلیکیوس که یکی از بهترین منابع ما درباره اینگونه امور بسیار دور از یقین و تردید آمیز است، آنتیستنس را^۳ نه تنها مخالف نظریه مثل افلاطون، بلکه یکسره مخالف مذهب اصالت ماهیت و شهود عقلی معرفی می کند. از آنتیستنس نقل شده که گفته است: «ای افلاطون، من اسب را می بینم، ولی فرسیت^۴ را نمی توانم ببینم.» (منبعی کوچکتر و کم اهمیت تر^۵ سخنی بسیار مشابه به دیوگنس کلبی نسبت می دهد و هیچ دلیلی نیست که چنین قولی از او نیز صادر نشده باشد). سیمپلیکیوس ظاهراً به تئوفراستوس دسترس داشته است. با توجه به اینکه گفته خود ارسطو در مابعدالطبیعه (بویژه ۱۰۴۳b۲۴) بخوبی با این موضع آنتیستنس در ضدیت با اصالت ماهیت سازگار است، به گمان من می توان به نوشته سیمپلیکیوس اطمینان کرد.

در دو جا در مابعدالطبیعه، ارسطو از مخالفت آنتیستنس با نظریه اصحاب اصالت ماهیت درباره تعریف یاد می کند و این هردو قطعه بسیار جالب خاطر است. در اولی (مابعدالطبیعه، ۱۰۲۴b۳۲) می خوانیم که آنتیستنس اعتراضی را که در یادداشت (۱) ۴۴ این فصل مورد بحث قرار گرفت، مطرح می کرد و، به عبارت دیگر، معتقد بود که راهی برای فرق گذاشتن بین تعاریف «صادق» و «کاذب» (مثلاً از «توله») وجود ندارد و، از این رو، اگر دو تعریف بظاهر متناقض داشته باشیم، این تعاریف برمی گردد به دو ماهیت مختلف (مثلاً «توله - ۱» و «توله - ۲»). به این جهت،

۱. رجوع کنید به یادداشت ۲۷، فصل سوم، و یادداشت ۲۳، فصل پنجم.

۲. Theopompus (متولد حدود ۳۸۰ پیش از میلاد). مورخ و خطیب یونانی و از شاگردان ایسوکراتس. (مترجم)

3. *Ad. Arist. Categ.*, pp. 66b, 67b.

۴. horseness (از عربی فرس = اسب). (مترجم)

5. *Diog. Laert.*, VI, 53.

تناقصی در میان نیست و کسی نمی‌تواند از جمله‌های کاذب سخن بگوید. ارسطو دربارهٔ این انتقاد می‌نویسد که: «آنتیستنس خامدستی و ساده‌لوحی نشان داد وقتی مدعی شد که هیچ چیز قابل توصیف نیست مگر به وسیلهٔ شرح مخصوص به آن - یعنی یک محمول در برابر یک موضوع - و سپس از این گفته چنین نتیجه‌گیری شد که تناقض امکان‌پذیر نیست و قضیهٔ کاذب تقریباً نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۱» (در تعبیری که از این قطعه شده است معمولاً آن را به جای اینکه شامل انتقاد آنتیستنس از نظریهٔ تعاریف بدانند، حاوی نظریهٔ مثبت او معرفی کرده‌اند. ولی این تعبیر بدون توجه به بحث کلی ارسطو در اینجا صورت گرفته است. سراسر قطعه با امکان وجود تعاریف کاذب سر و کار دارد، یعنی درست مسأله‌ای که با عنایت به نارسایی نظریهٔ شهود عقلی، باعث مشکلات مشروحه در یادداشت (۱) ۴۴ شده است. به اضافه، از سخنان ارسطو پیداست که هم این مشکلات و هم برخورد آنتیستنس با آن، موجب نگرانی اوست.) قطعهٔ دوم نیز (مابعدالطبیعه، ۱۰۴۳b۲۴) با انتقاد از تعاریف مبتنی بر اصالت ماهیت [یا تعریف به ذاتیات] به نحوی که در فصل کنونی بسط داده شده سازگار است و نشان می‌دهد که حملهٔ آنتیستنس به اینگونه تعاریف به سبب بیفایده بودن آنها و به علت نشان ندادن سخنی ددا^۲ به جای سخنی کوتاه بوده است. این قطعه همچنین آشکار می‌کند که آنتیستنس بسیار عاقلانه ادعای داشته است که گرچه تعریف [یا حد] بیفایده است، ولی امکان دارد چیزی را با اشاره به همانندی آن با چیز دیگری که معلوم و شناخته است توصیف یا توضیح کرد و یا اگر شیء مرکب^۳ باشد، این کار را با توضیح اینکه اجزای مرکب آن چیست انجام داد. ارسطو می‌نویسد: «البته در اشکالی که پیروان مکتب آنتیستنس و این قبیل مردم بیسواد وارد می‌کردند، نکته‌ای بجا نیز وجود داشت. ایشان می‌گفتند اینکه چیزی چیست [یا 'چیستی' شیء] قابل تعریف نیست، زیرا آنچه تعریف خوانده می‌شود فقط شرحی

۱. سخنان ارسطو را در اینجا و اندکی پائینتر در قطعهٔ بعد، با استفاده از ترجمهٔ انگلیسی راس از مابعدالطبیعه به فارسی برگردانیدیم که در بعضی جاها از لحاظ عبارت و اصطلاح روشنتر است. (مترجم)

طولانی است. اما ضمناً تصدیق می کردند که امکان دارد توضیح داد که آن شیء - مثلاً نقره - چه قسم چیزی است، زیرا می توان گفت که همانند قلع است.^۱ ارسطو می افزاید که از نظریه فوق چنین نتیجه می شود که «اشیاء یا جوهرهای مرکب را می توان تعریف یا تشریح کرد، خواه محسوس باشند خواه معقول [یا متعلق شهود عقلی]، ولی اجزای اولیه آنها قابل تعریف نیست...» (در دنباله سخن، ارسطو از مطلب دور می افتد و می کوشد این استدلال را با نظریه خودش ربط دهد دایر بر آنکه معرف مرکب از دو جزء است، جنس و فصل، و این دو، مانند ماده و صورت، با یکدیگر مرتبط و متحدند.)

سبب اینکه در اینجا بدین موضوع پرداختم این بود که بنظر می رسد دشمنان آنتیستنس - مثلاً ارسطو^۲ - گفتارش را به نحوی نقل کرده باشند که برداشت شود آنچه او گفته اصل تعالیم وی بوده نه انتقاداتی که کرده است. آنچه برداشت مذکور را امکان پذیر ساخت آمیختن آن بود با نظریه ای دیگر که احتمالاً آنتیستنس بدان قائل بود. منظوم این نظریه ساده است که می گوید باید روشن سخن گفت و هر لفظ را تنها به یک معنا بکار برد و، از این راه، از همه معضلاتی که نظریه تعاریف به عبت می کوشد بر آنها چیره شود، پرهیز کرد.

چنانکه قبلاً هم گفته شد، به علت قلت شواهد، این مطالب همه بسیار دور از یقین است. اما گمان می کنم حق با گروت باشد که «این مناظره بین آنتیستنس و افلاطون را نخستین تعرض اصحاب اصالت تسمیه به مذهب افراطی اصالت واقع^۳ توصیف می کند (یا به اصطلاح ما، به مذهب افراطی اصالت ماهیت). بدین ترتیب، از موضع گروت می توان در برابر حمله فیلد^۴ دفاع کرد که می گوید معرفی آنتیستنس به عنوان یکی از اصحاب اصالت تسمیه، «کاملاً خطاست».

۱. خواجه نصیر در اساس الاقتباس این عمل را «تعریف به نظایر و اشباه» می خواند که نه ذاتیات در آن دخالت دارد و نه عرضیات. (مترجم)

۲. رجوع کنید به طوبیقا، ۱۰۴b۲۱.

۳. Realism. نگاه کنید به توضیح ذیل صفحه ۱۷۸. (مترجم)

4. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 167.

در تأیید تعبیری که از عقاید آنتیستنس بعمل آوردم، به این نکته نیز ممکن است اشاره کنم که دکارت^۱ و لاک^۲ هم دلایلی بسیار مشابه [دلایل من] در رد نظریه مدرسیان در باب تعریف اقامه کرده‌اند (با این تفاوت که استدلالهای لاک به روشنی دکارت نبوده‌است). نهایت اینکه دکارت و لاک هر دو همچنان طرفدار اصالت ماهیت باقی ماندند. کسی که مذهب اصالت ماهیت را مورد حمله قرار داد یکی هابز بود^۳ و دیگری بارکلی^۴. بارکلی یکی از نخستین کسانی بود که به اصالت تسمیه‌دوش‌شناسی اعتقاد داشت و البته این غیر از اعتقاد او به اصالت تسمیه در هستی‌شناسی یا بحث وجود^۵ است. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۷(۲)، فصل بیست و پنجم.

(۲) از دیگر منتقدان نظریه افلاطونی و ارسطویی تعاریف، تنها به ذکر نام تئوپومپوس بسنده می‌کنم (که گفته‌هایش به وسیله اپیکتئوس نقل شده‌است^۶). تصور می‌کنم برخلاف نظر عمومی، احتمالاً سقراط نیز با نظریه تعاریف موافق نبوده‌است. چنین می‌نماید که آنچه او با آن مبارزه می‌کرد، راه حل‌های صرفاً لفظی برای مسایل اخلاقی بود و آنچه کوشش وی برای تعریف مصطلحات اخلاقی نام گرفته، با توجه به نتایج منفی حاصل از آن، به‌ظن قوی کوشش برای از میان برداشتن پیشداوریهای لفظی بوده‌است.

(۳) در اینجا می‌خواهم اضافه کنم که به‌رغم انتقادهایی که کرده‌ام، به‌شایستگی و قدر ارسطو نیز کاملاً معترفم. او بنیادگذار منطق است و تا هنگام تصنیف کتاب اصول (دیاضیات^۷)، سراسر منطق چیزی جز تشریح و

1. R. Descartes, *The Philosophical Works*, tr. Haldane and Ross, 1911, Vol. I, 317.

2. J. Locke, *Essay*, Book III, Ch. III, 11, to Ch. IV, 6; also Ch. X, 4 to 11; see esp. Ch. IV, 5.

۳. رجوع کنید به یادداشت ۳۳ در همین فصل.

4. G. Berkeley 5. ontological nominalism

6. Epictetus, II, 17, 4-10. Grote, *Plato*, I, 324.

۷. *Principia Mathematica*. کتاب مشهور برتراند راسل و استاد او الفرد نورث وایتهد (A.N. Whitehead) که مجلدات آن در دو دهه اول قرن منتشر شد و انقلابی در افکار منطقیان و ریاضیدانان بوجود آورد. (مترجم)

تفصیل و تعمیم مبادی ارسطویی آن نبوده است. (راست است که اکنون عصر جدیدی در منطق آغاز شده است، ولی، به اعتقاد من، این کار با تفکیک «ماوراء زبان»^۱ از «زبان موضوعی»^۲ صورت گرفته است نه با ایجاد آنچه دستگاههای «غیر ارسطویی»^۳ یا «چند ارزشی»^۴ خوانده می شود. از این گذشته، ارسطو دارای این حسن بزرگ است که کوشیده با برخوردی متکی به عقل سلیم، مذهب اصالت تصور [یا ایده آلیسم] را از سرکشی باز دارد. در این برخورد، تنها افراد و اشخاص^۵، «واقعی» محسوب می شوند (و «ماده» و «صورتشان» فقط جنبه ها یا انتزاعاتی^۶ از آنهاست). * اما در عین حال، همین برخورد موجب شد که ارسطو حتی در صدد حل مسأله کلیات^۷ نیز که به وسیله افلاطون مطرح شده بود، بر نیاید. غرض این مسأله است که چرا بعضی چیزها شبیه یکدیگرند و برخی دیگر نیستند، زیرا چرا نباید به عدد اشیاء موجود، ماهیات ارسطویی مختلف در اشیاء وجود داشته باشد؟ *

۵۵. تأثیر مذهب افلاطونی بویژه در انجیل یوحنا پیداست و گرچه در انجیلهای پیشین کمتر به چشم می خورد، نمی گویم به هیچ وجه وجود ندارد. با اینهمه، همه انجیلها بوضوح گرایشی ضد روشنفکر مآبی و ضد فلسفه ورزی بروز می دهند و از توسل و استناد به نظریات فلسفی احتراز می کنند و مسلماً با دانشوری و دیالکتیک - از قبیل آنچه فی المثل نزد «کاتبان» وجود داشته - مخالفند. البته دانشوری و تحقیق در این دوران به معنای تفسیر کتاب مقدس به مفهوم دیالکتیکی و فلسفی بوده است، بویژه به مفهومی که نوافلاطونیان در نظر داشته اند.

۵۶. مهمترین مسأله در تاریخ صدر مسیحیت، مسأله ناسیونالیسم است و اینکه. انترناسیونالیسم چگونه قبیله پرستی یهود را که جنبه محلی

1. metalanguage

۲. object-language. ترجمه این اصطلاح و اصطلاح پیشین از مرحوم دکتر مصاحب است. رجوع شود به مدخل منطق صورت، صص ۱۸-۶۱۵. (مترجم)

3. non-Aristotelian

4. multi-valued

۵. individual things. یا به تعبیر دیگر، اشیاء متعین و مشخص. (مترجم)

6. aspects or abstractions

7. universals

داشت، منسوخ کرد. طنین این تعارضات در کتاب اعمال (سولان دیده می شود (رجوع کنید به باب دهم، از ۱۵ به بعد، و باب یازدهم، ۱۸-۱؛ نیز انجیل متی، ۳، ۹؛ و همچنین جدلی که در اعمال (سولان، باب دهم، ۱۵-۱۰، در باب تابوها یا محرمات خوراکی آمده است). جالب نظر اینکه این مسأله همراه با مسأله اجتماعی توانگری و تنگدستی و مسأله برده داری به میان می آید. رجوع کنید به مسأله پولس (سول به غلاطیان، باب سوم، ۲۸، و بویژه اعمال (سولان، باب پنجم، ۱۱-۱، که در آن حفظ ملک خصوصی، معصیت کبیره معرفی می شود.

از دیگر نکات بسیار جالب توجه، یکی باقی بودن محله های یهودیان در اروپای شرقی تا سال ۱۹۱۴ و حتی بعد از آن است و دیگری وجود صور متحجر و متوقف قبیله پرستی در میان یهود (مقایسه کنید با شیوه هایی که قبایل اسکاتلندی می کوشیدند بدان وسیله زندگی قبیله ای خویش را نگاه دارند).

۵۷. جمله نقل شده از توین بی است (مطالعه ای در تادیخ، ج ۶، ص ۲۰۲). در این قسمت، توین بی به بحث درباره انگیزه حکام رومی (که معمولاً در امور دینی بسیار بردبار و متساهل بودند) در آزار مسیحیان می پردازد و می نویسد: «حکومت مدعی بود که حق دارد اتباع خود را به ارتکاب اعمال خلاف وجدان وا دارد. مسیحیان از پذیرفتن این ادعا سر باز می زدند. از نظر امپراتوری [روم]، عنصر تحمل ناپذیر در مسیحیت همین بود... معلوم شد شهادت [مسیحیان] نه تنها تأثیری در جلوگیری از گسترش دین مسیح ندارد، بلکه مؤثرترین عامل در جلب مردم به این کیش است...»

۵۸. در خصوص ضد کلیسای نوافلاطونی یولیانوس و سلسله مراتب افلاطون گرایی آن و نیز در مورد پیکار او با «ملحدان» - یعنی پیروان دین مسیح - رجوع کنید فی المثل به مطالعه ای در تادیخ، ج ۵، ص ۵۶۵ و ۵۸۴، که توین بی در آن، عباراتی بدین شرح از گفتار نقل می کند: «در معتقدات یام بلی خوس^۱ [که فیلسوفی کافر و عارفی پیرو عرفان عددی و مؤسس مکتب سریانی نوافلاطونیان بود و در حدود ۳۰۰ میلادی می

زیست] سلوك دينی فردی... حذف شده بود و جای آن را کلیسای متماثل به عرفان با آیینهای مقدس و رعایت دقیق تشریفات عبادی و مناسکی بسیار مشابه مراسم جادوگری گرفته بود و قشری مرکب از روحانیان بوجود آمده بود... افکار یولیانیوس در باب بالابردن مقام روحانیت، دقیقاً از نظریات یامبلی خوس اقتباس شده بود که شوق و تعصبش در خصوص روحانیان و در مورد رعایت جزئیات تشریفات عبادی و درباره پایبندی به اصول اعتقادی منظم و تخلف ناپذیر، راه را برای برپا داشتن نوعی تشکیلات دینی بت پرستی هموار ساخت. «در اصولی که یولیانیوس و این فیلسوف سریانی افلاطونی مشرب بدان معتقد بودند، می توانیم نشو و نمای یک گرایش راستین افلاطونی (و شاید تمایل یهودیان دوران اخیر) را مشاهده کنیم برای ایستادگی در برابر مذهبی که وجدان فردی و آدمیت و مروت را اصل قرار می داد. این مقاومت می بایست هم از طریق متوقف ساختن هرگونه تغییر صورت بگیرد و هم به وسیله تشریف به آیینی که پاکی و خلوص آن به دست «کاستی» مرکب از روحانیان فلسفی مشرب و با برپا نگاه داشتن تابوهای خشک و متصلب، حفظ می شد. (بسنجید با متن مربوط به یادداشت های ۱۴ و ۱۸ تا ۲۳، فصل هفتم؛ و نیز فصل هشتم، بویژه مطالب مربوط به یادداشت ۳۴ در متن.) اما از هنگامی که یوستینیانوس به تعقیب و آزار غیرعیسویان و مرتدان پرداخت و بویژه از ۵۲۹ میلادی که فلسفه را ممنوع کرد، اوضاع بعکس شد و از آن پس مسیحیان روشهای توتالیتار اتخاذ کردند و بر آن شدند که بر وجدان فرد با قهر و خشونت مسلط گردند. اعصار تاریک از همین جا آغاز شد.

۵۹. در خصوص هشدار توین بی که معتقد است بالا گرفتن کار دین مسیح را نباید در چارچوب مفهوم پند پاره تو تعبیر کرد، رجوع کنید از جمله به مطالعای دد تاریخ، ج ۵، ص ۷۰۹. در مورد پند پاره تو، رجوع کنید به یادداشت ۶۵، فصل دهم، و یادداشت ۱، فصل سیزدهم.

۶۰. در زمینه این آموزه ناشی از سردباوری و خودپسندی کریتیاس و افلاطون و ارسطو که دین را افیون مردم معرفی می کردند، رجوع کنید به یادداشت های ۵ تا ۱۸ (بویژه ۱۵ و ۱۸)، فصل هشتم. (نگاه کنید همچنین به طویقا، ۱۰۱۸۳۰ به بعد). در خصوص نمونه های بعدی (در

پولویوس^۱ و استرابون^۲ رجوع کنید از جمله به مطالعه‌ای «تاریخ، ج ۵، صص ۶۴۶ و ۵۶۱»، که در آن توین‌بی نوشته‌ای بدین شرح از پولویوس نقل می‌کند: «به عقیده من، بزرگترین علت برتری حکومت روم نسبت به سایر حکومتها، طرز برخورد آن با مسأله دین است... رومیان توانسته‌اند پیوند اصلی در نظام اجتماعی خویش را... از خرافات بوجود آورند»، الخ. توین‌بی همچنین قطعه‌ای بدین عبارت از استرابون نقل کرده است: «اجامر و اوباش... را نمی‌توان وا داشت که به ندای عقل فلسفی پاسخ دهند... هنگامی که سروکارتان با اینگونه مردم می‌افتد، نمی‌توانید خرافات را کنار بگذارید»، الخ. با توجه به نظریات چنین سلسله‌درازی از فیلسوفان افلاطونگرا که همه در تعالیم خود دین را «افیون مردم» معرفی می‌کنند، نمی‌دانم چگونه می‌توان انتساب همین گونه انگیزه‌ها را به قسطنطین، برخلاف روح زمان توصیف کرد.

این نکته نیز گفتنی است که کسی که توین‌بی به‌طور ضمنی او را به نداشتن شعور تاریخی متهم می‌کند، حریفی نیرومند و سرگ مانند لرد اکتن است که در کتاب «تاریخ آزادی»، ضمن بحث از مناسبات قسطنطین با مسیحیان می‌نویسد: «قسطنطین با درآمدن به دین آنان، نه قصد ترك سیاست کلی سلف خویش را داشت و نه عزم دست‌شستن از اقتدار خودسرانه را، بلکه می‌خواست پایه‌های تخت خود را با بهره‌مندی از پشتیبانی دین مسیح استحکام بخشد که جهان را از قدرت پایداری خویش به‌شگفت آورده بود...» (تأکید بر کلمات از من است).

۱. Polybius (حدود ۲۰۵ تا ۱۲۵ پیش از میلاد) مورخ یونانی که به عنوان زندانی سیاسی به روم برده شد و در آنجا با رجال سیاسی و نظامی و مردان علم و ادب رومی حشر و نشر یافت. قطعه‌ای که اندکی پایینتر نقل شده از کتاب «تاریخ اوست که تاریخ عمومی روم و کشورهای مجاور را از نیمه قرن دوم تا اواسط نخستین سده پیش از میلاد دربر می‌گیرد. (مترجم)

۲. Strabo (حدود ۶۳ قبل از میلاد تا ۲۴ میلادی). جغرافیدان یونانی که در روم اقامت گزید و به سفرهای دراز رفت و کتابی به نام جغرافیا در شرح اوضاع اروپا و آسیا و مصر و لیبی نوشت. (مترجم)

3. Polybius, *Historiae*, VI, 56.

4. Lord Acton, *History of Freedom*, 1909, p. 30.

۶۱. من نیز مانند هر کس دیگر، بنای کلیساهای جامع قرون وسطا را می‌ستایم و بزرگی و یکتایی هنر صنعتگران آن عصر را تصدیق می‌کنم. اما بر این باورم که از زیباپرستی هرگز نباید در استدلال علیه بشر دوستی استفاده کرد.

ظاهر آ مدیحه‌سرایی درباره قرون وسطا با جنبش رمانتیک در آلمان آغاز شد و اکنون با تجدید حیات آن نهضت که بدبختانه در این روزگار شاهد آنیم، باب روز شده‌است. رمانتیسم نهضتی ضد تعقلی یا خردستیز است و از نظرگاهی دیگر در فصل بیست و چهارم موضوع بحث قرار خواهد گرفت.

دو طرز فکر یا نگرش عقلانی و ضد عقلانی نسبت به قرون وسطا، مطابق است با دو تعبیر از «تاریخ» (بسنجید با فصل بیست و پنجم).

(۱) تعبیر عقلانی تاریخ، دوره‌هایی را که در آن آدمی به چشم عقل در امور بشری می‌نگریسته، با امیدواری تلقی می‌کند و نسل کبیر (بویژه سقراط) و صدر مسیحیت (تا عهد قسطنطین) و دوران رنسانس و عصر روشنگری و علم جدید را بخشهایی از نهضتی می‌بیند که غالباً دستخوش وقفه شده‌است. این تعبیر، عصرها و امور مورد بحث را به‌مثابه کوششهایی از سوی آدمیان برای رها کردن خویش و پرکشیدن از قفس جامعه بسته و ساختن جامعه‌ای باز تلقی می‌کند. در تعبیر مذکور، این آگاهی وجود دارد که نهضت یاد شده نه‌نماینده «قانون پیشرفت» است، نه نماینده چیز دیگری از آن قسم، بلکه فقط وابسته به‌خود ماست و ماییم که باید از آن در برابر دشمنانش دفاع کنیم و از گزند کاهلی و تن‌پروری مصونش داریم و گرنه این نهضت از میان خواهدرفت. در تعبیر عقلانی تاریخ، دوره‌های فاصل بین روزگاران یاد شده، اعصار تاریک تلقی می‌شود. هر يك از این عصرها، مراجع و مصادر افلاطونگرایی خاص خود را داشته‌است و به‌سلسله مراتبی از درجات شهسواران^۱ متکی بوده‌است، چنانکه در زندگانی قبیله‌ای معمول است.

کسی که به‌بهترین نحو و فراموش نشدنی طرز، به‌این تعبیر صورت

بیان بخشیده لرد اکتن است که می نویسد: «از دو هزار و پانصد و شصت سال پیش که این دانه در آتن کاشته شد، پس از دین، آزادی همواره [از سویی] انگیزه کردارهای نیک و [از سوی دیگر] بهانه همگانی بزهکاری بوده است... پیشرفت آزادی در هر روزگار پیوسته در گیر دشمنان طبیعی آن بوده است - گرفتار جهل و خرافات، دستخوش شهوت کشورگشایی، دچار تن آسانی و در بند قدرت خواهی زورمندان و رزق طلبی تنگدستان. فاصله به فاصله، در طول دورانهای دراز، آزادی یکسره از پیشرفت باز ایستاده است. ولی هیچ مانع و عایقی مانند دودلی و آشفته فکری درباره ذات آزادی اینگونه پایدار نمانده و چیرگی بر آن اینچنین دشوار نبوده است. اندیشه های باطل حتی بیش از منافع معارضه در این زمینه آسیب رسانده و زیان زده است.» (همان کتاب، ص ۱؛ تأکید بر کلمات از من).

شگفتا که در اعصار تاریک، چه احساس نیرومندی از تاریکی استیلا داشته است. علم و فلسفه در اعصار مذکور هر دو به وسواس این احساس دچار بودند که حقیقت «وزگاری» گذشته شناخته بوده ولی اکنون گم شده است. این امر در اعتقاد به راز کهن و از دست رفته حجاز الفلاسفه^۱ و ایمان به حکمت دیرین ستاره شناسی یا علم احکام نجوم متجلی است و همچنین در این باور که هیچ اندیشه ای اگر تازه باشد ارزشمند نیست و هر فکری نیازمند اتکا به حجیت مراجع قدیم یعنی ارسطو و کتاب مقدس است. اتفاقاً آنانکه احساس می کردند مفتاح سری حکمت و فرزانی در زیر و زبر ایام گم شده است، راست می گفتند، زیرا این کلید همانا ایمان به خرد و آزادی است؛ رقابت آزاد اندیشه هاست که بدون آن، آزاد فکری امکان پذیر نیست.

(۲) تعبیر دوم، همدستان با توین بی، خردگروی یا مذهب اصالت عقل را چه در یونان و چه در عصر جدید (از رنسانس به بعد)، کژدوی از طریق ایمان می انگارد. توین بی می نویسد: «در چشم راقم این سطور،

۱. philosophers' stone. «سنگ یا ماده ای خیالی که برای آن قدرت تبدیل کردن فلزات پست را به طلا قائل بودند و قرنهای متمادی کیمیاگران در جستجوی آن و بعضی هم مدعی وقوف بر سر تهیه آن بودند. برخی آن را با اکسیر یکی شمرده اند.» (دایرة المعارف فارسی). (مترجم)

عنصر مشترك خردگروی یا اصالت عقل که در تمدن هلنی و تمدن غرب قابل تشخیص است، آنچنان برجسته نیست که دو جامعه مذکور را از همه دیگر افراد نوع ممتاز کند... اگر جوهر تمدن مغرب‌زمین را دین مسیح بدانیم آنگاه خواهیم دید که بازگشتان به هلنیسم به منزله تحقق استعدادهای نهفته در مسیحیت غربی نیست، بلکه کژدوی از طریق صحیح نشو و نمای غرب است، یعنی، در واقع گامی نادرست که جبران آن شاید اکنون امکان‌پذیر باشد و شاید نباشد.» (مطالعه‌ای در تاریخ، ج ۵، ص ۶، ذیل صفحه؛ تأکید بر کلمات از من است).

بر خلاف توین‌بی، من به هیچ وجه شك ندارم که ممکن است این گام قهقرائی را برداشت و به قفس بازگشت و به مظالم و خرافات و بلایا و آفات قرون وسطا رجعت کرد. ولی معتقدم بهتر است چنین کاری نکنیم. دعوی من این است که ما خود باید آزادانه تصمیم بگیریم که چه باید بکنیم و این تصمیم نباید نه بر اساس پیروی از اصالت ماهیت در چارچوب مذهب اصالت تاریخ گرفته شود و نه، چنانکه توین‌بی می‌گوید^۱، بر پایه «این مسأله که خصلت ذاتی تمدن غرب ممکن است چه باشد».

(قطعه‌هایی که در اینجا از توین‌بی نقل شد همه بخشهایی است از پاسخ او به نامه دکتر بوان^۲. به نظر من، در نامه بوان - یعنی نخستین نامه از دو نامه‌ای که توین‌بی از او نقل کرده است - تعبیری که من تعبیر عقلانی خوانده‌ام بوجهی بسیار روشن بیان شده است.)

۶۲. قطعه‌های نقل شده از صفحه‌های ۸۰ و ۸۳ چاپ ۱۹۳۷ کتاب زینسر است با تأکیدی که من روی کلمات گذاشته‌ام.

در خصوص کلام من در پایان این فصل که علم و اخلاقیات دموکریتوس هنوز با ما زنده است، باید بیفزایم که پیوندی تاریخی و مستقیم، دموکریتوس و اپیکوروس [ابیقور^۳] را از طریق لوکرتیوس^۴ نه تنها

۱. رجوع کنید به یادداشت ۴۹ (۲) در همین فصل.

2. Dr. E. Bevan

۳. Epicurus (۲۷۰-۳۴۱ پیش از میلاد). «فیلسوف یونانی که در تعریف فلسفه می‌گفت فن حصول سعادت در زندگی است و غیر را منحصراً به لذت معنوی یا آرامش درونی می‌دانست. تعلیم او بعدها بفلط-

به گاسندی^۱ بلکه بیگمان به لاک نیز مرتبط می سازد. وجود کلمات «اجزای لایتجزا [= اتمها] و خلا» همواره نمودار تأثیر این سنت است و حکمت طبیعی «اجزای لایتجزا و خلا» معمولاً با فلسفه اخلاقی لذت جویی دیگرخواهانه^۲ یا اصالت سودمندی همراه است. اما به عقیده من، لازم است به جای این اصل در مکتب لذت جویی و مذهب اصالت سودمندی که می گوید: «لذت (یا به حد اکثر برسانید)»، اصل دیگری آورد که هم بیشتر با نظریات اصلی دموکریتوس و اپیکوروس وفق می دهد و هم کمتر دچار بلندپروازی و بمراتب عاجلتر است. غرض این اصل است که دستور می دهد: «دد و دنج (یا به حد اقل برسانید)» به اعتقاد من، سعی در رسانیدن لذت و خوشی مردم به حد اکثر، نه تنها کوششی محال بلکه بسیار خطرناک است زیرا ناگزیر به توتالیتاریسم خواهد انجامید^۳. بیگمان، بیشتر پیروان دموکریتوس (از جمله برتراند راسل که هنوز به اتم و هندسه و لذت جویی علاقه مند است) ایرادی به این صورت بندی مجدد اصل لذت [و الم] نخواهند گرفت مشروط بر آنکه به همان معنا که مراد بوده تعبیر شود نه به معنای ملاک و شاخصی در علم اخلاق.

→ و به خلاف منظور او به فلسفه عیش و نوش و درك لذات جسمانی معروف شد. (دایرة المعارف فارسی). (مترجم)

۴. Lucretius (حدود ۵۵-۹۹ پیش از میلاد) «شاعر و فیلسوف رومی... اثر بزرگ و جاودانی او... منظومه ای به نام درباره طبیعت اشیاء... شرح و بیان فلسفه طبیعی و اخلاقی اپیکوروس است... لوکرتیوس در این منظومه بیان می کند که... جهان... مرکب است از فضا یا خلا نامتناهی و اجزای لایتجزا (اتمهای) نامتناهی... و همه اجسام از ماده و خلا تشکیل یافته اند... رهبر اخلاق و رفتار انسان احساس لذت و الم است و هدف انسان در زندگی باید این باشد که چنان رفتار کند که لذت بیشتر و رنج کمتر نصیب او شود.» (دایرة المعارف فارسی). (مترجم)

۱. Pierre Gassendi (۱۶۵۵-۱۵۹۲). «کشیش، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی که در پیشرفت نهضت ضد ارسطویی سهم بود... نظریه اتمی اپیکوروس و لوکرتیوس را احیا کرد...» (دایرة المعارف فارسی). (مترجم)

2. altruistic hedonism

۳. رجوع کنید به فصلهای نهم و بیست و چهارم و بیست و پنجم در همین کتاب.

فصل دوازدهم

تبصره عمومی درباره این فصل: هر جا در این یادداشتها ممکن بوده، به منتخبات - یعنی منتخبات آثار هگل، ویراسته لونبرگ، چاپ ۱۹۲۹ - ارجاع داده‌ام.^۱ این گزینه ممتاز و آسانی دستیاب، بسیاری سخنان هگل را در بر دارد که به بهترین وجه مشخص و ممیز افکار اوست و، از این رو، در موارد عدیده، انتخاب گفته‌های نقل شده از او را امکان‌پذیر ساخته است. با این وصف، هر جا عبارتی از منتخبات نقل کرده‌ام، بلافاصله به متون اصلی آثار هگل نیز ارجاع داده‌ام. همچنین هر جا مقدور بوده، از مجموعه - یعنی مجموعه آثار هگل^۲ شاهد آورده‌ام. تحریر مهمی از دایرةالمعادف [علوم فلسفی] در مجموعه مندرج نیست و از آن به نام «دایرةالمعادف ۱۸۷۵» یاد کرده‌ام. نقل قول از فلسفه حق برحسب شماره گذاری بندها در آن کتاب است و حرف «د» نشان می‌دهد که قطعه مورد بحث از یادداشت‌های مربوط به درس‌هاست که در چاپ ۱۸۳۳ گانس^۳ افزوده شده است. عین عبارات مترجمان را همه جا کلمه بکلمه اقتباس نکرده‌ام.

1. *Hegel: Selections*, edited by J. Loewenberg, 1929. (From *The Modern Student's Library of Philosophy*)

۲. برای رعایت اختصار، پوپر از این کتاب که مشخصات کامل آن در اینجا داده می‌شود، با دو حرف WW یاد می‌کند و ما فقط به ذکر کلمه مجموعه بسنده می‌کنیم:

Hegel's Sämtliche Werke, herausgegeben von H. Glockner, Stuttgart (from 1927 on).

(مترجم)

3. *Encycl.* 1870. G.W.F. Hegel, *Encyclopädie*, herausgegeben von K. Rosenkranz, Berlin, 1870. 4. Gans

۱. در رساله استادی او^۱ به سال ۱۸۰۱. (سیارک سرس^۲ روز اول ژانویه ۱۸۰۱ کشف شده بود.)

۲. دیلس (۲) ۱۸۱۸، دموکریتوس. بسنجید با فصل دهم، مطالب مربوط به یادداشت ۲۹ در متن.

۳. شوپنهاور، مسائل اساسی^۳. بسنجید با فصل یازدهم، یادداشت ۵۳.

۴. سراسر کتاب فلسفه طبیعت پر از اینگونه تعریفهاست. فی المثل، استفاد هتفیلد^۴ تعریف هگل از حرارت را اینگونه ترجمه کرده است: «حرارت خودبازگردانی ماده در حالت بیشکلی آن است، میعان آن پیروزی همگنی انتزاعیش بر محدودیت و تعیین خاص است، تداوم مجرد و موجود به ذات آن به عنوان نفی نفی، در اینجا همچون فعالیت قرار داده شده است.» (به نقل از ترجمه هتفیلد از کتاب کالبدشناسی علوم جدید، نوشته باوینک^۵) تعریف هگل از برق هم مشابه این است.

در مورد نقل قول بعدی، رجوع کنید به نامه های هگل، ج ۱، ص ۳۷۳. والاس این قطعه را در ترجمه منطق هگل نقل کرده است^۶. (تأکید بر کلمات از من است.)

۵. رجوع کنید به تاریخ فلسفه جدید، نوشته فالکنبرگ (ترجمه انگلیسی از آرمسترانگ^۷).

۶. منظورم فلسفه های گوناگون «تکامل» یا «پیشرفت» یا «بالندگی» است، از قبیل فلسفه برگسون یا الکزاندرا^۸ یا فیلد مارشال اسماتز^۹ یا الفرد

1. *De Orbitis Planetarum*

۲. asteroid Ceres. (سیارک مصفر سیاره است. در فارسی به آن شبه سیاره هم می گویند.) (مترجم)

3. Schopenhauer, *Grundprobleme* (4th ed., 1890), p. 147.

4. H. Stafford Hatfield

5. B. Bavink, *The Anatomy of Modern Science*, p. 30.

6. Hegel, *Briefe*, I, 373. *The Logic of Hegel*, trans. W. Wallace, p. XIV f.

7. R. Falkenberg, *History of Modern Philosophy* (6th German ed., 1908, p. 612; English translation by Armstrong, 1895, p. 632).

8. S. Alexander

9. Field-Marshal Smuts

نورث وایتهد.

۷. قطعه مورد نظر، پایینتر در یادداشت (۲) ۴۳ نقل و تحلیل شده است.

۸. در خصوص هشت فقره نقل قولی که در این بند [در متن] صورت گرفته است، رجوع کنید به منتخبات، ص ۳۸۹ (= مجموعه، ج ۶، ص ۷۱)؛ ص ص ۴۴۷، ۴۴۳، ۴۴۶ (سه فقره نقل قول)؛ و ص ۳۸۸ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۷۰) (دو فقره نقل قول). اصل گفته‌ها از فلسفه حق است (بندهای ۲۷۲ د، ۲۵۸ د، ۲۷۰ د)؛ نخستین و آخرین قطعه از فلسفه قادیخ است. درباره اعتقاد هگل به اصالت کل و نظریه او در باب انداموارگی دولت، رجوع کنید از جمله به اشارات او به مننیوس آگریپا (لی ویوس، ج ۲، ص ۳۲) در فلسفه حق، بند ۲۶۹ د (برای آگاهی از ایرادی که به این نظر گرفته شده، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۷). در مورد صورت بندی معروف وی از تقابل بین توانایی گروه سازمان یافته و ناتوانی «انبوه یا توده‌ای از واحدهای مجزا»، رجوع کنید به انتهای بند ۲۹۰ د (بسنجید همچنین با یادداشت ۷۰ در همین فصل).

هگل در دو مورد بسیار مهم دیگر نیز از تعالیم افلاطون پیروی می‌کند: (۱) نظریه راجع به واحد و قلیل و کثیر^۱ (رجوع کنید از جمله به فلسفه حق، بند ۲۷۳): شاه يك نفر است؛ اندك شمادان با [قوة] مجریه و بسیادان... با [قوة] مقننه وارد صحنه می‌شوند. در بند ۳۰۱ و بندهای دیگر نیز باز اشاره به «بسیاران» است. (۲) نظریه تقابل بین شناخت و گمان (رجوع کنید به بحثی که درباره بند ۲۷۰ فلسفه حق (آزادی اندیشه) در متن بین ارجاع به دو یادداشت ۳۷ و ۳۸ در همین فصل آمده است). هگل از این نظریه برای توصیف افکار عمومی به عنوان «عقیده جماعت [یا بسیاران]» یا حتی «بلهوسی جماعت [یا بسیاران]» استفاده می‌کند. بسنجید با فلسفه حق، بند ۳۱۶ به بعد، و یادداشت ۷۶ در همین فصل.

برای آگاهی از انتقاد جالب نظری که هگل از افلاطون می‌کند و چرخش حتی جالب نظرتری که به انتقادات خودش می‌دهد، رجوع کنید به

۱. یا: «یکی» و «اندك شماران» و «بسیاران». (مترجم)

یادداشت (۲) ۴۳ در همین فصل.

۹. در خصوص نظریاتی که در اینجا اظهار شده، رجوع کنید به خصوص به فصل بیست و پنجم.

۱۰. بسنجید با منتخبات، ص XII («مقدمه» کتاب به قلم لونیبرگ).
 ۱۱. منظور نه تنها پیشینیان بلا فصل او در فلسفه جدید است (مانند فیخته و اشکلر^۱ و شلینگ و بویژه اشلایر ماکر^۲)، بلکه همچنین اسلاف او در فلسفه باستان (یعنی هراکلیتوس و افلاطون و ارسطو) و گذشته از آنها، به خصوص روسو و اسپینوزا و منتسکیو^۳ و هر در و برک^۴ و شاعر بزرگ، شیلر است. دین هگل به روسو و منتسکیو («روح القوانين»، کتاب نوزدهم، فصل ۴ به بعد) و هر در (به خاطر کتاب او موسوم به «روح ملت»^۵) آشکار است. اما رابطه او با اسپینوزا کیفیت دیگری دارد. اسپینوزا به وجوب علیت معتقد بود. هگل دو فکر پر اهمیت او را اقتباس یا، به عبارت بهتر، با اغراض خود سازگار می کند. نخست این فکر که اختیار وجود ندارد مگر در تشخیص عقلی ضرورت^۶ همه چیز و نیز در تأثیری که عقل با این تشخیص می تواند در انفعالات بگذارد. هگل این فکر را به این صورت می پروراند که عقل (یا «روح») را با آزادی یکسان قرار می دهد و قائل به این می شود که آزادی یا اختیار همان حقیقت ضرورت یا اضطرار است. (منتخبات، ص ۲۱۳؛ دایرةالمعادف ۱۸۷۰، ص ۱۵۴). محور فکر دوم، اعتقاد عجیب اسپینوزا به اصالت تحقق در اخلاق است - یا به عبارت دیگر، این نظریه که زور، حق است. اسپینوزا می خواست از این فکر در پیکار با آنچه حکومت جبر و زور می نامید استفاده کند، یعنی حکومتی که سعی دارد بیش از حدود

۱. Friedrich von Schlegel (۱۷۷۲-۱۸۲۹). شاعر و محقق آلمانی. (مترجم)

۲. F.D.E. Schleiermacher (۱۷۶۸-۱۸۳۴). متکلم و عارف آلمانی که قائل به تأثیر شدید احساسات و اشراق در دیانت بود. (مترجم)

۳. Charles de Secondat Baron de Montesquieu (۱۶۸۹-۱۷۵۵). متفکر نامدار فرانسوی، نویسنده کتاب روح القوانين. (مترجم)

۴. رجوع کنید به قسمت ۴ این فصل.

5. J. G. Herder, *Spirit of the Nation*. 6. necessity

قدرت واقعی خود اعمال قدرت کند. اسپینوزا عمدتاً درباره آزادی اندیشه نگران بود و به این جهت تعلیم می داد که محال است حکمرانی بتواند افکار را مجبور کند (زیرا فکر آزاد است) و کوشش برای انجام امر محال، کاری جابجانه است. بر پایه این تعلیم، او از دولتهای غیر دینی در مقابل کلیسا پشتیبانی می کرد (و با ساده دلی امیدوار بود که دولتهای غیر دینی، تضییقی برای آزاد اندیشیدن فراهم نکنند). هگل نیز پشتیبان دولت در مقابل کلیسا بود و درباره آزادی اندیشه که به اهمیت سیاسی عظیم آن آگاهی داشت (رجوع کنید به دیباچه فلسفه حق) چرب زبانی می کرد، اما در عین حال، این فکر را به انحراف کشانید و مدعی شد که دولت باید حق و باطل را معین کند و هر چه را باطل تشخیص داد می تواند منع و سرکوب کند (رجوع کنید به بحثی که در متن بین ارجاع به دو یادداشت ۳۷ و ۳۸ درباره بند ۲۷۰ فلسفه حق آمده است). آنچه هگل از شیلر گرفته است (بی آنکه دین خود را اعلام کند یا حتی برساند که از کسی نقل قول می کند) کلام معروف اوست درباره اینکه: «تاریخ جهان، دیوان عدل جهانی است». این کلام (که در پایان بند ۳۴۰ فلسفه حق می آید - رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت ۲۶) متضمن بسیاری چیزها درباره فلسفه سیاسی هگل است. فلسفه سیاسی هگل مبتنی بر اصالت تاریخ است و نه تنها به طور ضمنی حاکی از عبودیت او در برابر پیروزی و، بنابراین، قدرت است، بلکه از اعتقاد او به اصالت تحقق اخلاقی و نظریه اش راجع به عقلانی بودن تاریخ نیز حکایت می کند.

این مسأله که آیا هگل از ویکو متأثر بوده است یا نه، ظاهر آ هنوز فیصله نیافته است. (ترجمه آلمانی و بر از کتاب علم جدید [ویکو] در ۱۸۲۲ منتشر شد.)

۱۲. شوپنهاور نه تنها افلاطون بلکه هراکلیتوس را نیز سخت دوست می داشت و می ستود و معتقد بود که اجامر و اوباش مانند چارپایان شکم چرانی می کنند و کلام بیاس^۱ را که می گفت «آدمیان همه بد نهاد و

۱. Bias. حکیم ایونیایی پیش از سقراط، اهل پریینه، که در حدود ۵۷۰ ق.م. به شکوفایی رسید و از دانایان هفتگانه (حکمای سبعة) یونان باستان بشمار می رفت و قبلاً نیز در این کتاب (ص ۲۶) از او یاد شده است. (مترجم)

شریرند» نصب‌العین قرار می‌داد. او بر این باور بود که حکومت اشرافی به‌سبک افلاطون، بهترین حکومت است و از ملیت‌گرایی، بویژه ملیت‌گرایی آلمان، سخت تنفر داشت و جهان را میهن خویش می‌دانست. ترس و بیزاری قدری مشمش‌زکننده‌ای که شوپنهاور از انقلابیون ۱۸۴۸ ابراز می‌کرد، شاید از جهتی بدین‌سبب بود که بیسم داشت مبادا تحت «حکومت اجامر و اوباش» از استقلال محروم شود و، از جهت دیگر، به‌این علت که از ایده‌نولوژی ملیت‌گرایانه آن نهضت متنفر بود.

۱۳. در خصوص پیشنهاد شوپنهاور برای اختیار کردن این شعار (که از نمایشنامه سیمپلین^۱ شکسپیر (پرده پنجم، صحنه چهارم) گرفته شده است)، رجوع کنید به کتاب او *اداده دد طبیعت*، ص ۲۷. دو نقل قول بعدی از کلیات آشاد^۲ اوست («دیباجه» ویرایش دوم جهان همچون *اداده* و نمایش^۳؛ تأکید بر کلمات از من است). به عقیده من، یقیناً هرکس شوپنهاور را مطالعه کند، تحت تأثیر صمیمیت و راستگویی او قرار می‌گیرد. رجوع

1. *Cymbeline*.

2. A. Schopenhauer, *Will in Nature* (4th ed., 1878), p. 7.

3. A. Schopenhauer, *Works* (2nd ed., 1888), Vol. V, 103f. and Vol. II, p. XVIII.

۴. *The World as Will and Idea* عنوان کامل این کتاب به آلمانی چنین

است:

Die Welt als Wille und Vorstellung.

تا جایی که خبر داریم، مترجمان ما هر جا به نام این کتاب برخوردده‌اند، کلمه آلمانی *Vorstellung* را «تصور» ترجمه کرده‌اند (جهان همچون *اراده* و تصور) بجز مرحوم فروغی که در سیر حکمت از آن به «نمایش» تعبیر کرده و عنوان کتاب را چنین نگاشته است: *جهان نمایش و اراده* است. از این کتاب دو ترجمه به انگلیسی وجود دارد که یکی در سال ۱۸۸۳ و دیگری در ۱۹۵۸ منتشر شده است. در ترجمه دوم که به تصدیق اهل اطلاع، بمراتب برتر از اولی است، واژه مورد نظر به جای *Idea* به *Representation* برگردانیده شده که همان ترجمه فروغی و همچنین ترجمه مترجم فرانسه کتاب است. نظر به این ملاحظات و با توجه به مدلول لفظ در کتاب شوپنهاور، ما نیز چنانکه آمد تعبیر کردیم. (مقایسه کنید همچنین با این بیت عطار نیشابوری که با فکر شوپنهاور مطابقت نزدیک دارد: غیر از تو هر چه هست سراب و نمایش است / کانجا نه اندک است و نه بسیار آمده). (مترجم)

کنید همچنین به‌دآوری کرکه‌گور^۱ درباره‌ی او که در متن مربوط به یادداشت‌های ۱۹ و ۲۰، فصل بیست و پنجم، نقل شده‌است.

۱۴. نخستین نوشته‌ای که اش و گلر به‌سال ۱۸۳۹ انتشار داد، مقاله‌ای بود به یاد هگل. عباراتی که نقل کرده‌ایم از تادیخ فلسفه اوست به‌ترجمه استرلینگ.^۲

۱۵. کرد می‌نویسد: «نخستین کسی که با بیان محکم، اصول [فلسفه] هگل را باز نمود و او را به‌خوانندگان انگلیسی معرفی کرد، دکتر هاجینسن استرلینگ بود!» این نشان می‌دهد که استرلینگ کاملاً جدی گرفته می‌شده‌است. عبارتی که اندکی بعد نقل شده از تعلیقات^۳ استرلینگ به‌تادیخ فلسفه اش و گلر است (ص ۴۲۹). جمله‌ای که شعار این فصل قرار گرفته نیز از همان کتاب است (ص ۴۴۱).

۱۶. استرلینگ می‌نویسد (همان کتاب، ص ۴۴۱): «از نظر هگل مهمترین امر نهایتاً این بود که شخص، شهروند خوبی باشد و کسی که چنین بود، به‌عقیده او، نیازی به‌فلسفه نداشت. از این رو، می‌بینیم شخصی به‌نام مسیو دوپوک^۴ در نامه‌ای به‌هگل درباره‌ی اشکالاتی که در فهم منظومه [فلسفی او] دارد شرحی می‌نویسد و هگل به‌وی می‌گوید که در مقام رئیس لایق یک خانوار و پدر خانواده و با داشتن ایمان محکم، هرچه باید داشته‌باشد دارد و بیش از آن را - مثلاً - از بابت فلسفه - می‌تواند جزء تجملات فکری بحساب بیاورد.» پس، بنا به گفته استرلینگ، هگل به‌اینکه اشکالی^۵ در منظومه [فلسفی خویش] دفع کند علاقه‌ای نداشت، بلکه صرفاً می‌خواست شهروندان «بد» را به‌شهروندان «خوب» تبدیل کند.

۱۷. استرلینگ، همان کتاب، صفحه ۴۴۴ به‌بعد، او آخرین جمله‌ای را که در متن نقل کرده‌ایم چنین ادامه می‌دهد: «من خود بسیاری فایده‌ها از هگل برده‌ام و همیشه با سپاس به‌این نکته معترف خواهم بود. اما موضع من در مورد او موضع کسی بوده‌است که با قابل فهم کردن آنچه قابل فهم

۱. S. Kierkegaard (۱۸۱۳-۵۵). فیلسوف دانمارکی، از پیشگامان فلسفه وجودی جدید و مخالفان سرسخت هگل. (مترجم)

2. F. C. A. Schwegler, *History of Philosophy*, trans. H. Stirling, 7th ed., p. 322. 3. Annotations 4. Duboc

نیست، می‌خواسته خدمتی به مردم بکند.» و بالاخره کلام را چنین به پایان می‌برد که: «هدف کلی من... به‌تصور خودم، با هدف کلی هگل یکی است... یعنی هدف یک فیلسوف مسیحی.»

۱۸. رجوع کنید فی‌المثل به: کتاب دسی فلسفه مادکسیست^۱.

۱۹. این جمله‌ها را از کتاب فوق‌العاده خواندنی اندرسن به‌نام ملیت‌گرایی و بحران فرهنگی در پروس^۲ از ۱۸۰۶ تا ۱۸۱۵ گرفته‌ام^۳. تحلیل اندرسن از ملیت‌گرایی، تحلیلی انتقادی است. او بوضوح تشخیص می‌دهد که عنصری از بیماری روانی و هیستری در ملیت‌گرایی وجود دارد (از جمله بسنجید با صفحه ۷ کتاب او). با این حال، من با نگرش او کاملاً موافق نیستم. به‌نظر من، اندرسن تحت تأثیر علاقه‌ای که به‌عنوان مورخ به بررسی عینی قضایا دارد، نهضت ملیت‌گرایی را بیش از اندازه جدی می‌گیرد. چیزی که خاصه با آن موافق نیستم این است که او فردریک ویلهلم را به‌علت عدم درک وی از نهضت ملیت‌گرایی محکوم می‌کند. در صفحه ۲۷۱ می‌نویسد: «فردریک ویلهلم توان تشخیص عظمت را نداشت - خواه عظمت آرمانها و خواه اعمال. شاهراه ملیت‌گرایی که ادبیات و فلسفه جوان و بالنده آلمان به‌روی همه باز کرده بود برای او همچنان ناگشوده ماند.»

اما بهترین بخش ادبیات و فلسفه آلمان، ضد ملیت‌گرایی بود؛ کانت و شوپنهاور هر دو ضد ملی^۴ بودند و حتی گوته از ملیت‌گرایی دوری می‌جست. بنابراین، قابل توجیه نیست که از کسی، بخصوص شخص محافظه کار و ساده و بی‌ریایی مانند شاه، توقع داشته باشیم که از پرگویی فیخته بهیجان بیاید. بی‌یقین، بسیاری کاملاً با او موافقتند که از «نوشته‌های صد من یک غاز بی سر و ته» سخن می‌گفت (همان کتاب، همان جا). من حرفی ندارم که محافظه کاری شاه بسیار اسباب تأسف است، ولی در عین حال بالاترین احترام را نیز برای سادگی او و مقاومتش در برابر موج جنون‌آمیز ملیت‌گرایی، قائل‌م.

1. *A Textbook of Marxist Philosophy.*

2. E. N. Anderson, *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806-1815* (1939), p. 270.

3. anti-national

۲۰. منتخبات، ص XI («مقدمه» لونبرگ).
۲۱. رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۱۹، و فصل یازدهم، یادداشت ۱۸، و مطالب مربوط در متن.
۲۲. در خصوص این نقل قول، رجوع کنید به منتخبات، ص ۱۰۳ (= مجموعه، ج ۳، ص ۱۱۶). در مورد نقل قول بعد، نگاه کنید به منتخبات، ص ۱۳۰ (= گ. و. ف. هگل، کلیات آثار، ج ۶، ص ۱۲۲۴). آخرین نقل قول در این بند از منتخبات، ص ۱۳۱ است (= کلیات آثار، ج ۶، ص ۲۲۴-۵).
۲۳. منتخبات، ص ۱۰۳ (= مجموعه، ج ۳، ص ۱۰۳).
۲۴. منتخبات، ص ۱۲۸ (= مجموعه، ج ۳، ص ۱۴۱).
۲۵. کنایه من به برگسون و کتاب تکامل خلاق^۱ اوست. چنین می نماید که خصلت هگلی این نوشته هنوز آنطور که باید شناخته نشده است. فصاحت و سلاست سخن برگسون و شیوه مستدلی که در بیان اندیشه ها بکار می برد گاهی پی بردن به این نکته را دشوار می کند که چقدر فلسفه او وابسته به هگل است. ولی اگر مثلاً در نظر بگیریم که، به موجب تعلیم برگسون، ماهیت عبادت از تغییر است یا امثال قطعه زیر را بخوانیم (تکامل خلاق، ص ص ۲۷۵، ۲۷۸)، شکی در این باب باقی نخواهد ماند: می نویسد: «چیزی دیگری که جنبه ذاتی دارد، پیشرفت به سوی درون بینی است. اگر تحلیل ما درست باشد، خودآگاهی یا، به عبارت بهتر، ابر خودآگاهی^۲ است که در سرچشمه حیات وجود دارد. خودآگاهی دقیقاً با اختیار گزینش در موجود زنده مطابقت دارد و از لحاظ حد صدق مساوی دایره ای است از اعمال ممکن که بر عمل حقیقی محیط می شود. خودآگاهی با قوه اختراع و با اختیار مترادف است.» (تأکید بر کلمات از من است). خودآگاهی (یا دوح) را با اختیار یکسان دانستن، بیان هگل از فلسفه اسپینوزا است. حتی گاهی احساس می کنم که برخی نظریه های هگل را می توان بی شبهه نظریه هایی «برگسونی» توصیف کرد. مثلاً این نمونه

1. G. W. F. Hegel, *Werke*, Berlin and Leipzig, 1832-1887, VI, 224.

2. H. Bergson, *The Creative Evolution* (Engl. transl. by A. Mitchell, 1913).

3. super-consciousness

را ببینید: «حقیقت روح همانا فعالیت است که قوای آن را متحقق می‌سازد و خود را عمل و کار خودش قرار می‌دهد...» (منتخبات، ص ۴۳۵ = مجموعه، ج ۱۱، ص ۱۱۳).

۲۶. رجوع کنید به یادداشتهای ۲۱ تا ۲۴، فصل یازدهم، و مطالب مربوط در متن. این قطعه نیز مشتی است نمونه خروار: «اصل تکامل، همچنین متضمن بذرهستی به حالت کمون است - یعنی توان یا استعدادی که در تلاش متحقق شدن است.» (منتخبات، ص ۴۰۹ = مجموعه، ج ۱۱، ص ۸۹). در مورد گفته‌ای که پایینتر در همین بند نقل شده، رجوع کنید به منتخبات، ص ۴۶۸ (فلسفه حق، بند ۳۴۰؛ بسنجید همچنین با یادداشت ۱۱ در همین فصل).

۲۷. از سوی دیگر، با توجه به اینکه حتی هگل گرایهای دست دوم که جز فیخته‌گرایی و ارسطوگرایهای دست سوم و چهارم چیز نبوده، غالباً با بوق و کرنا به عنوان دستاوردهای اصیل و بدیع مورد تمجید قرار گرفته‌است، شاید گفتن اینکه هگل فاقد اصالت است، قدری نسبت به او سختگیری باشد. (با اینهمه، رجوع کنید به یادداشت ۱۱).

۲۸. کانت، نقد عقل محض، ویرایش دوم، ص ۵۱۴ (بالای صفحه)؛ همچنین ص ۵۱۸ (انتهای بخش ۵). عبارات سرلوحه «مقدمه» این کتاب [صفحه ۱۷ ترجمه فارسی]، از نامه مورخ ۸ آوریل ۱۷۶۶ کانت به مندلسون^۱ است.

۲۹. رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۵۳، و مطالب مربوط به آن در متن.

۳۰. شاید این فرض معقول باشد که آنچه معمولاً «روح يك زبان» خوانده می‌شود، عمدتاً منت جادای سلپس نویسی است که نویسندگان بزرگ وارد آن زبان کرده‌اند. البته در هر زبان بجز سلاست، میزانهای

۱. M. Mendelssohn (تلفظ به آلمانی: مندلسون) (۱۷۲۹-۱۷۸۶). فیلسوف یهودی آلمانی که به‌خردمندی شهره بود و او را «سقراط آلمان» می‌گفتند. با کانت مکاتباتی داشته که از نظر روشن ساختن برخی مشکلات فلسفه کانت سودمند است. جد فلیکس مندلسون - بارتولدی آهنگساز نامدار آلمانی بود. (مترجم)

موروثی دیگری نیز هست، مانند سادگی و زینت کلام و ایجاز و غیره، ولی روشنی و سلاست مهمترین آنهاست و، از این گذشته، یکی از موارث فرهنگی است که باید بدقت حفظ شود. زبان یکی از مهمترین نهادها در زندگی اجتماعی است و کارکرد آن به عنوان وسیله‌ای برای تفهیم و تفهم عقلانی مشروط به سلاست و روشنی آن است. کاربرد زبان برای انتقال عواطف بمراتب کم‌اهمیت‌تر است، زیرا می‌توان بدون آنکه حتی کلمه‌ای گفته شود، بسیاری عواطف را منتقل کرد.

* این نکته نیز گفتنی است که هگل گرچه از برك چیزهایی درباره اهمیت رشد تاریخی سنتها آموخته بود، ولی عملاً از سویی با نظریه «مکر عقل»^۱ که در بحث از انفعالات ارائه داد (رجوع کنید به یادداشت‌های ۸۲ و ۸۴ و متن) و از سوی دیگر، با روشی که در استدلال بکار می‌بست، در نابود کردن سنت تعقل که به دست کانت بنیاد شده بود، بسیار مؤثر بود. کار دیگر هگل این بود که با قول به نسبی‌گرایی تاریخی - یعنی قول به این نظریه که حقیقت نسبی است و به روح زمانه وابستگی دارد - سنت حقیقت جویی و احترام به راستگویی را تباه کرد. رجوع کنید همچنین به قسمت ۴ این فصل و نیز به مقاله من زیر عنوان *دو تداوم نظریه‌ای عقلی* در باب سنت که نخست در سالنامه اصحاب عقل (سال ۱۹۴۹) به چاپ رسید و اکنون جزیی از کتاب من *حدسیات و ادیات* است.*

۳۱. بسیار بندرت کسی سعی کرده دیالکتیک کانت (و نظریه او در باب مسائل جدلی‌الطرفین) را رد کند. انتقاد جدی به منظور روشن کردن استدلالهای کانت و بیان مجدد آن در قالب عبارات دیگر، یکی در کتاب شوپنهاور، جهان همچون آداده و نمایش، آمده است و دیگری در کتاب فریس موسوم به نقد جدید یا مردم شناسانه عقل^۲. بنا به تعبیر من، کانت قائل به این است که جایی که تجربه نتواند بساط نظریه‌های باطل را برچیند، نظریه‌ریزی صرف قادر به مسجل کردن هیچ چیز نیست. (رجوع کنید به مجله مایند، سال ۴۹، ۱۹۴۰، ص ۴۱۶، و نیز حدسیات و ادیات، ص ۳۲۶ به بعد. در

1. «the cunning of reason»

2. J. F. Fries, *New or Anthropological Critique of Reason*, 2nd German ed., 1828, pp. XXIV ff.

همان دوره مایند (ص ۲۰۴ به بعد) م. فرید^۱ انتقاد دقیق و جالب نظری از استدلال کانت کرده است.) در فصل بیست و سوم، ضمن تحلیل جنبه اجتماعی روش علمی و در فصل بیست و چهارم در تفسیر مفهوم «عقل»، کوششی نیز برای فهم نظریه دیالکتیکی هگل در باب عقل و تعبیر وی از عقل بر مبنای اصالت جمع (یا به گفته او، «روح عینی») بعمل آمده است. ۳۲. در نوشته‌ای زیر عنوان دیالکتیک چیست؟^۲ دلایل این امر را بتفصیل بیان کرده‌ام (رجوع کنید به مجله مایند، سال ۴۹، صص ۴۰۳ به بعد، بخصوص آخرین جمله در صفحه ۴۱۰؛ همچنین به حدسیات و ادیات، ص ۳۲۱). رجوع کنید همچنین به نوشته دیگری زیر عنوان آیا تناقضها ددبرگیرنده هستند؟^۳ مقاله اخیر پس از نگارش این سطور، در مجله مایند (سال ۵۲، ۱۹۴۳، ص ۴۷ به بعد) انتشار یافت. کتاب کارنپ، مدخل معنا شناسی، بعد از اینکه مقاله مذکور نوشته شد، به دست من رسید. در آن کتاب، او اصطلاح «جامع» را بکار می‌برد که نسبت به واژه «درببرگیرنده» مرجح بنظر می‌رسد. رجوع کنید بویژه به بند ۳۰ کتاب کارنپ.*

در دیالکتیک چیست؟ پاره‌ای مسائل - بخصوص گذر از کانت به هگل و دیالکتیک هگل و فلسفه اینهمانی او - مورد بحث و فحص قرار گرفته که در کتاب حاضر فقط اشاره‌ای مختصر به آنها شده است. گرچه عباراتی چند از آن مقاله در اینجا تکرار گشته، ولی نحوه ارائه مسائل در این دو جا هر يك مکمل دیگری است. بسنجید همچنین با یادداشتهای بعد تا یادداشت ۳۶.

۳۳. منتخبات، ص XXVIII (نقل قول به زبان آلمانی؛ برای آگاهی از اقوال مشابه، رجوع کنید به مجموعه، ج ۴، ص ۶۱۸، و کلیات آثار ج ۶، ص ۲۵۹). در مورد جزمیت مستحکم که در این بند مطرح شده است، رجوع کنید به دیالکتیک چیست؟ ص ۴۱۷ و حدسیات و ادیات، ص ۳۲۷، و نیز یادداشت ۵۱، فصل یازدهم.

۳۴. دیالکتیک چیست؟ بویژه از صفحه ۴۱۴ (مسأله «چگونه ذهن

1. M. Fried 2. What is Dialectic?

3. Are Contradictions Embracing?

4. comprehensive

5. embracing. «شامل» نیز می‌توانیم تعبیر کنیم. (مترجم)

ما می‌تواند جهان را دریا بد؟» تا صفحه ۴۲۰ (حدسیات و دیات، صص ۳۰-۳۲۵).

۳۵. به قول هگل: «هر چیز بالفعل، يك مثال است.» بسنجید با منتخبات، ص ۱۰۳ (= مجموعه، ج ۳، ص ۱۱۶). اصالت تحقق اخلاقی از کامل بودن مثال لازم می‌آید. رجوع کنید به منتخبات، ص ۳۸۸ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۷۰)، یعنی آخرین قطعه‌ای که در متن مربوط به یادداشت ۸ نقل شده است. رجوع کنید همچنین به بند ۶ دایرةالمعالف و «دیاچه» و بند ۲۷۰ د، فلسفه حق. شاید لازم به تذکر نباشد که عنوان دیکتاتور کبیر در بند پیشین، کنایه‌ای به فیلم معروف چارلی چاپلین نیز در بر دارد.

۳۶. منتخبات، ص ۱۰۳ (= مجموعه، ج ۳، ص ۱۱۶). رجوع کنید همچنین به منتخبات، ص ۱۲۸، بند ۱۰۷ (= مجموعه، ج ۳، ص ۱۴۲). شك نیست که در فلسفه اینهمانی هگل، تأثیر نظریه عرفانی ارسطو درباره شناخت - یعنی اتحاد فاعل شناسایی [عالم]^۱ و متعلق شناسایی [معلوم]^۲ - نمایان است. (بسنجید با یادداشت ۳۳، فصل یازدهم، یادداشتهای ۵۹ تا ۷۰، فصل دهم، و یادداشتهای ۴ و ۶ و ۲۹ تا ۳۲، فصل بیست و چهارم).

این نکته را نیز به آنچه در متن راجع به فلسفه اینهمانی هگل گفته‌ایم بیفزاییم که او نیز مانند بیشتر فیلسوفان همعصر خود، معتقد بود که منطقی، علم تفکر یا استدلال است (رجوع کنید به دیالکتیک چیست؟ ص ۴۱۸). نتیجه‌ای که از جمع این نظریه با فلسفه اینهمانی دست می‌دهد این است که منطقی علم فکر است یا علم عقل یا مثالها یا مفاهیم یا امر متحقق. مقدمه دیگر آن است که فکر به نحو دیالکتیکی متکامل می‌شود. هگل از این مقدمات استنتاج می‌کند که عقل و مثالها یا مفاهیم یا امر متحقق، همه به نحو دیالکتیکی تکامل پیدا می‌کنند و سرانجام نتیجه می‌گیرد که منطق = دیالکتیک و منطق = علم واقعیت [یا تحقق]. نظریه اخیر به نظریه همه منطقی^۳ هگل

1. knowing subject 2. known object

۳. pan-logism. «همه خردی» نیز می‌توان ترجمه کرد. نظریه‌ای است که می‌گوید کل واقعیت یا واقعیت مطلق دارای ماهیت عقلی یا منطقی است. (مترجم)

معروف است.

از سوی دیگر، هگل از این مقدمات چنین نتیجه می‌گیرد که مفاهیم به‌نحو دیالکتیکی تکامل می‌یابند، یعنی توان خودآفرینی دارند و می‌توانند از نیستی یا هیچ بوجود آیند و تکامل پیدا کنند. (او از مثال هستی آغاز می‌کند که مستلزم ضد خود یعنی نیستی است و گذار از نیستی به هستی یعنی شدن [یا صیورت] را ایجاد می‌کند.) این کوشش برای ایجاد و پروراندن مفاهیم از هیچ یا عدم، به‌دو انگیزه انجام می‌گیرد. نخست به انگیزه این تصور خطا که فلسفه باید بدون آنکه چیزی را مسلم بدانند و ملتزم شود، کار خود را شروع کند. (این تصور اخیراً دوباره به‌وسیله هوسرل تأیید شده و در فصل بیست و چهارم مورد بحث قرار گرفته است - رجوع کنید به یادداشت ۸ در آن فصل و مطالب مربوط به آن در متن). این موجب می‌شود که هگل از «نستی» شروع کند. انگیزه دیگر، امید به‌ارائه توجیهی منظم درباره جدول مقولات کانت است. کانت گفته بود که دو مقوله اول در هر گروه با یکدیگر تقابل دارند و مقوله سوم قسمی با هم نهاده [یا وضع مجامع] آن دو است. گفته کانت (و تأثیر فیخته) هگل را امیدوار کرد که بتواند تمام مقولات را «به‌نحو دیالکتیکی» از هیچ یا عدم استخراج کند و از این راه «ضرورت» آنها را توجیه نماید.

۳۷. منتخبات، ص XVI (= کلیات آثار، ج ۶، ص ۴-۱۵۳).

۳۸. اندرسن، همان کتاب، ص ۲۹۴. روز ۲۲ مه ۱۸۱۵، شاه وعده قانون اساسی داد. داستان پزشک دربار را ظاهراً از اغلب شهریاران آن دوران (از جمله امپراتور اتریش فرانسیس اول و جانشین او، فردیناند اول) حکایت می‌کنند. نقل قول بعد از منتخبات، ص ۲۴۶ است (= دایرةالمعادف ۱۸۷۰، ص ۸-۴۳۷).

۳۹. منتخبات، ص ۲۴۸ (= دایرةالمعادف ۱۸۷۰، ص ۸-۴۳۷). تأکید بر بعضی کلمات از من است.

۴۰. بسنجید با یادداشت ۲۵ در فصل یازدهم.

۴۱. در خصوص باطل‌نمای آزادی رجوع کنید پایینتر به یادداشت (۱) ۴۳، چهاربند پیش از یادداشت ۴۲ در متن فصل ششم، همچنین یادداشت‌های ۴ و ۶ در فصل هفتم، یادداشت ۷ در فصل بیست و چهارم،

و مطالب مربوط به آنها در متن. (نگاه کنید همچنین به یادداشت ۲۰ در فصل هفدهم). روسو این باطل‌نما را مجدداً به وجه دیگری بیان کرده است - رجوع کنید به پیمان اجتماعی، کتاب اول، فصل هشتم، بند دوم. برای آگاهی از راه حل کانت، رجوع کنید به یادداشت ۴، فصل ششم. هگل اغلب به این راه حل اشاره می‌کند (رجوع کنید به *مابعدالطبیعه اخلاق* اثر کانت، «مقدمه نظریه حقوق»، بند ج^۱) - مثلاً در فلسفه حق، بند ۲۹ و نیز بند ۲۷ که در آن به پیروی از ارسطو و برک^۲، در رد نظریه لوکوفرون و کانت استدلال می‌کند و این صورت تمسخرآمیز را به آن می‌دهد که: «وظیفه اختصاصی دولت، حفظ جان و مال و هوا و هوس کلیه افراد است.»

دو گفته‌ای که در آغاز و پایان این بند نقل شده از منتخبات، ص ۲۴۸ و ص ۲۴۹ است (= دایرةالمعاد ۱۸۷۰، ص ۴۳۹).

۴۲. منتخبات، ص ۲۵۰ (= دایرةالمعاد ۱۸۷۰، ص ۴۴۰).

۴۳. (۱) در مورد نقل قولها رجوع کنید بترتیب به: منتخبات، ص ۲۵۱ (بند ۵۴۰ = دایرةالمعاد ۱۸۷۰، ص ۴۴۱)، منتخبات، ص ۲۵۱ به بعد (جمله اول بند ۵۴۰ = دایرةالمعاد ۱۸۷۰، ص ۴۴۲)، منتخبات، ص ۲۵۳ به بعد (آغاز بند ۵۴۲ (تأکید بر بعضی کلمات از من است) = دایرةالمعاد ۱۸۷۰، ص ۴۴۳). این قطعه‌ها از دایرةالمعاد بود. «قطعه مشابه» در فلسفه حق، از آخرین پاراگراف بند ۲۷۳ است تا بند ۲۸۱. عبارات نقل شده، بترتیب از بند ۲۷۵ و انتهای نخستین پاراگراف بند ۲۷۹ است (تأکید بر کلمات از من است). در خصوص کاربرد مشکوک دیگری از باطل‌نمای آزادی، رجوع کنید به منتخبات، ص ۳۹۴ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۷۶): «اگر اصل مراعات اراده فردی تنها اساس آزادی سیاسی شناخته شود... قانون اساسی به معنای صحیح نخواهیم داشت.» رجوع کنید همچنین به منتخبات، ص ۴۰۰ به بعد (= مجموعه، ج

1. Kant, *Metaphysic of Morals*, Introduction to the theory of Law, sec. C; *Works*, ed. by Cassirer, VII, p. 31.

۲. رجوع کنید به فصل ششم، یادداشت ۴۳ و مطالب مربوط به آن در متن.

۱۱، ص ۸۱-۸۰) و منتخبات، ص ۴۴۹ (فلسفه حق، بند ۲۷۴).
 هگل چرخشی را که داده است، خود اینطور جمع بندی می کند
 (منتخبات، ص ۴۰۱ = مجموعه، ج ۱۱، ص ۸۲): «در یکی از مراحل
 گذشته بحث... اولاً مثال آزادی را هدف مطلق و غایی قرار دادیم...
 سپس دولت را کل اخلاقی و واقعیت آزادی شناختیم...» به عبارت دیگر،
 از آزادی شروع کردیم و به دولت توتالیتار رسیدیم. مشکل بتوان چرخشی
 را که داده شده است اینچنین با بی اعتنایی به اصول بیان کرد.

(۲) برای آگاهی از یک چرخش دیگر دیالکتیکی - یعنی تحریف عقل
 به شود و هیجان و خشونتگری - رجوع کنید به انتهای بند (ز) در قسمت ۴
 همین فصل^۱ (مطالب مربوط به یادداشت ۸۴ در متن). چیزی که در این
 زمینه بخصوص جلب توجه می کند، انتقاد هگل از افلاطون است (رجوع
 کنید همچنین به یادداشت های ۷ و ۸ در همین فصل و مطالب مربوط در
 متن). هگل مشغول مجامله و چرب زبانی درباره جمیع ارزشهای امروزی
 و برخاسته از دین مسیح است - یعنی نه تنها آزادی، بلکه حتی «آزادی
 ذهنی» فرد - و اعتقاد افلاطون به اصالت کل و اصالت جمع را چنین مورد
 انتقاد قرار می دهد (فلسفه حق، بند ۱۸۷): «افلاطون... اصل شخصیت
 بی نیاز و خودبسنده فرد، یعنی اصل آزادی ذهنی را، از حقی که به آن تعلق
 می گیرد محروم می کند. این اصل در دین مسیح پدید آمد و... در جهان
 رومیان.» این انتقاد بسیار عالی است و ثابت می کند که هگل می دانست
 افلاطون در چه کار است. در واقع، برداشت هگل از افلاطون بسیار
 خوب با برداشت خود من سازگار است. قطعه نقل شده حتی ممکن
 است به خواننده مبتدی ثابت کند که داغ پیروی از اصالت جمع به هگل
 زدن، برخلاف حق و انصاف است. اما فقط کافی است به بند ۷۰ در همان
 نوشته مراجعه کنیم تا ببینیم که شدیدالجن ترین سخن افلاطون در
 طرفداری از اصالت جمع - یعنی این گفته او که «شما به خاطر کل آفریده
 شده اید نه کل به خاطر شما» - مورد موافقت کامل هگل است که می
 نویسد: «نیاز به گفتن نیست که یک شخص بتنهایی، فرع است و تابع و از

۱. بند (ز) در قسمت ۵ است. یقیناً سهوی روی داده است. (مترجم)

این حیث، باید خود را وقف کل اخلاقی [یعنی دولت] کند. «فزدگرایی» هگل یعنی این.

ولی اگر چنین است، چرا او از افلاطون انتقاد می‌کند؟ چرا اهمیت «آزادی ذهنی» را مورد تأکید قرار می‌دهد؟ بند ۳۱۶ و ۳۱۷ فلسفه حق پاسخ این سؤال را می‌دهد. هگل اعتقاد راسخ دارد که تنها راه پرهیز از انقلاب، اعطای اندکی آزادی به مردم است که همچون دریچه اطمینان عمل کند. ولی در عین حال، این آزادی از حد اینکه صرفاً فرصتی بیمعنا برای بیرون ریختن احساسات به مردم بدهد، نباید فراتر برود. می‌نویسد (فلسفه حق، بند ۳۱۶ و ۳۱۷ د - تأکید بر کلمات از من است): «در عصر ما... اصل آزادی ذهنی بسیار مهم و پر معناست... هر کس می‌خواهد در بحثها و مشورتها شرکت کند. اما همینکه حرف خود را زد... ذهنیتش ارضا می‌شود و از آن پس بسیاری چیزها را تحمل خواهد کرد. در فرانسه ثابت شده که خطر آزادی گفتار بمراتب کمتر از سکوتی است که بزور تحمیل شود؛ با سکوت تحمیلی... مردم مجبورند همه چیز را هضم کنند در حالی که اگر اجازه بحث داشته باشند، هم روزنه نفسی خواهند داشت و هم تا اندازه‌ای راضی خواهند شد؛ و بدین ترتیب، کارها ممکن است آسانتر پیش برود.» مشکل کسی بتواند بی‌ایمانی و بی‌اعتنایی به اصول را از حدی که در این بحث نمایان است در بگذراند - بحثی که هگل طی آن اینچنین آزادانه احساساتش را درباره «آزادی ذهنی»، یا آنچه با آن وقار و ابهت «اصل دنیای جدید» می‌خواند، بیرون می‌ریزد.

حاصل کلام آنکه هگل با افلاطون موافقت تام دارد جز اینکه کوتاهی او را در فراهم کردن پندار «آزادی ذهنی» برای مردم تحت حکومت، مورد انتقاد قرار می‌دهد.

۴۴. شگفت آنکه این خوش خدمتیهای مشمژکننده توانسته قریبن موفقیت باشد و حتی مردم جدی، فریب روش دیالکتیکی هگل را خورده‌اند. از باب مثال، این مورد را می‌توان ذکر کرد که حتی رزمنده‌ای سنجشگر و روشن بین در راه آزادی و عقل مانند وان نیز فریفته ریاکاری هگل می‌شود و نسبت به «اعتقاد هگل به آزادی و ترقی که بنا به دلایل خود وی... جوهر مرام اوست» ابراز اعتقاد می‌کند (وان، مطالعاتی در تادیخ

فلسفه سیاسی، ج ۲، ص ۱۲۹۶ - تأکید بر کلمات از من است). البته باید تصدیق کرد که وان «تمایل بیجای» هگل را «به جانب نظم مستقر» مورد انتقاد قرار می‌دهد (ص ۱۷۸) و حتی در باره او می‌گوید که «هیچ کس نمی‌توانست... اینقدر آماده... برای اطمینان دادن به دنیا باشد که واپسگراترین و ظالمانه‌ترین نهادها را... باید... به عنوان نهادهایی مسلماً معقول پذیرفت.» (ص ۲۹۵). با اینهمه، او چنان «به دلایل خود هگل» دل می‌بندد که این قبیل سیمایا را صرفاً «زیاده‌روی» (ص ۲۹۵) یا «نقایصی بآسانی چشم‌پوشیدنی» (ص ۱۸۲) تلقی می‌کند. از این گذشته، مقرر نبود که قویترین و موجه‌ترین کلام او - دایر بر اینکه هگل «اوج خردمندی سیاسی و ذروه... تاریخ را در طرز حکومت پروس کشف می‌کند» (ص ۱۸۲) - بدون پادزهر تجدید اعتماد خواننده به هگل، بچاپ برسد. مطالعاتی در تاریخ فلسفه سیاسی پس از مرگ وان منتشر شد. ویراستار کتاب، با اشاره به قطعه‌ای از هگل که خیال می‌کرده مورد استناد وان است (و بدون ذکر قطعه‌ای که در متن مربوط به یادداشت‌های ۴۷ و ۴۸ و ۴۹ در اینجا نقل شده‌است) قدرت کلام وان را با افزودن این حاشیه نابود می‌کند: «بنظر نمی‌رسد این قطعه مستوجب این اظهار نظر باشد...»

۴۵. رجوع کنید به یادداشت ۳۶ در همین فصل. حتی در ارسطو نشانی از این نظریه دیالکتیکی یافت می‌شود (طبیعت، کتاب اول، فصل پنجم).

۴۶. بسیار به پروفیسور گمبریچ مدیونم که اجازه داد معانی عمده در این بند را از انتقادات استادانه‌ای که به بیان من از فلسفه هگل وارد ساخته بود (و در نامه‌ای به اطلاع من رسانده بود) اخذ و اقتباس کنم.

در خصوص این نظر هگل که «روح مطلق در تاریخ جهان متجلی می‌شود»، رجوع کنید به فلسفه حق، بند ۲۵۹. در مورد اینکه او «روح مطلق» را با «روح جهانی» یکی می‌داند، رجوع کنید به فلسفه حق، ۳۳۹. درباره این نظر که هدف پروردگار کمال است و نیز برای اطلاع از حمله هگل به این نظر (کانتی) که مشیت پروردگار پوشیده و نادانستنی

است، رجوع کنید به همان کتاب، بند ۳۴۳. (برای آگاهی از حمله متقابل جالب توجه فاستر^۱، رجوع کنید به یادداشت ۱۹، فصل بیست و پنجم). در مورد استفاده هگل از قیاسهای دیالکتیکی^۲، رجوع کنید بویژه به دایرةالمعادف او، بند ۱۸۱ («قیاس، امر معقول^۳ و هر چیز معقول است»)، بند ۱۹۸ که دولت در آن قیاسی سه گانه یا سه پایه‌ای از قیاسها، توصیف می‌شود، و بندهای ۵۷۵ تا ۵۷۷ که در آن کل نظام [فلسفی] هگل چنین سه پایه‌ای از قیاسها معرفی می‌گردد. به موجب قطعه اخیر، می‌توان چنین استنتاج کرد که «تاریخ» قلمرو «دومین قیاس» است (بند ۵۷۶) - بسنجید با منتخبات، ص ۳۰۹. در باب نخستین قطعه (از بخش سوم «مقدمه» بر فلسفه تاریخ)، رجوع کنید به منتخبات، ص ۳۴۸. در خصوص قطعه بعد (در دایرةالمعادف) رجوع کنید به منتخبات، ص ۲۶۲.

۴۷. منتخبات، ص ۴۴۲ (آخرین بند = مجموعه، ج ۱۱، ص ۱۱۹). آخرین نقل قول در این بند نیز از همان جاست.

در خصوص این سه گام، رجوع کنید به منتخبات، ص ص ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۹۸ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ص ۴۴، ۴۶، ۸۰-۷۹). رجوع کنید همچنین به فلسفه تاریخ هگل (ترجمه سبیری^۴، چاپ ۱۸۵۷؛ نقل قول از چاپ ۱۹۱۴ است)، ص ۱۱۰ که در آن می‌نویسد: «شرق می‌دانست که تنها یکی آزاد است؛ جهان یونان و روم می‌دانست که بعضی آزادند؛ دنیای آلمان می‌داند که همه آزادند. بنابراین، نخستین شکل حکومت که در تاریخ مشاهده می‌کنیم استبداد است؛ دوم، دموکراسی و حکومت اشراف؛ و سوم، حکومت پادشاهی.»

(برای آگاهی از بحث بیشتر درباره این سه گام، رجوع کنید به همان کتاب، ص ص ۱۱۷، ۲۶۰، ۳۵۴).

۴۸. فلسفه تاریخ، ص ۴۲۹؛ منتخبات، ص ص ۳۵۸، ۳۵۹ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ص ۴۴-۴۳).

بیان ما در متن قدری مطلب را ساده می‌کند، زیرا هگل نخست جهان ژرمانیک را به سه دوره تقسیم می‌کند (فلسفه تاریخ، ص ۳۵۶) و

1. M. B. Foster 2. dialectical syllogisms 3. the rational
4. triad of syllogisms 5. J. Sibree

این سه دوره را «ملکوت پدر، ملکوت پسر و ملکوت روح» می‌نامد؛ سپس ملکوت روح دوباره به سه دوره‌ای که در متن گفتیم بخش می‌شود.

۴۹. سه قطعه بعد، از فلسفه تاریخ نقل شده است (ص ص ۳۵۴، ۴۷۶، ۴۷۷-۴۷۶).

۵۰. رجوع کنید خصوصاً به متن مربوط به یادداشت ۷۵ در همین فصل.

۵۱. رجوع کنید بویژه به یادداشتهای ۴۸ تا ۵۰، فصل هشتم.
۵۲. فلسفه تاریخ، ص ۴۱۸. (مترجم [انگلیسی] ترجمه کرده است «اسکلاوهای آلمانی شده»^۲).

۵۳. ماساریک را گاهی «شاه فیلسوف» وصف کرده‌اند، اما یقیناً چنان حکمرانی نبود که افلاطون بپسندد زیرا مردی دموکرات‌منش بود. ماساریک بسیار به افلاطون علاقه داشت ولی او را به سطح آرمانی بالا می‌برد و برداشتش از تعالیم وی، برداشتی دموکراتیک بود. ملیت‌گرایی او واکشی بود در برابر ستمی که به ملتش می‌رفت و همیشه با زیاده‌رویهای ملیت-گرایان می‌جنگید. گفتنی است که نخستین نوشته‌ای که از وی به زبان چک بچاپ رسید، مقاله در باب میهن‌پرستی افلاطون بود. (رجوع کنید به زندگینامه ماساریک به قلم کارل چاپک^۲، فصل مربوط به دوره دانشجویی او). چکسلواکی در زمان حکومت ماساریک، احتمالاً یکی از بهترین دموکرات‌ترین کشورهای بود که تا کنون وجود داشته‌است، ولی با این وصف، بنایش بر اصل دولت تک‌ملیتی بود - اصلی که در این دنیا قابل اعمال نیست. اگر فدراسیونی بین‌المللی در دره دانوب بوجود آمده بود،

۱. اشاره به نظریه تخلیث: اب و ابن و روح القدس. (مترجم)

۲. Germanized Slaves. واژه «اسلاو» مشتق از ریشه لاتین «اسکلاوس» (sclavus) به معنای برده‌است (در فرانسه هنوز برده را «اسکلاو» می‌گویند) و sclav و sclave شکل‌های قدیمی و مهجور کلمه فعلی Slav در زبان انگلیسی است. (امروزه نیز Slav (= اسلاو) و slave (= برده) در انگلیسی فقط در يك حرف اختلاف دارند). ولی «اسکلاو» به ریشه لاتین نزدیکتر است و بهتر می‌توان آن را به معنای تذیلی گرفت. (مترجم)

امکان داشت از بسیاری وقایع جلوگیری کند.

۵۴. رجوع کنید به فصل هفتم. قوی که اندکی بعد در همین بند از روسو نقل شده از پیمان اجتماعی، کتاب اول، فصل هفتم است. در مورد نظر هگل درباره حاکمیت مردم، رجوع کنید به قطعه‌ای که از بند ۲۷۹ فلسفه حق در متن مربوط به یادداشت ۶۱ در همین فصل نقل شده است.

۵۵. این گفته هردر در کتاب زیرمن موسوم به آموزه‌های سیاسی امروز نقل شده است. (قطعه نقل شده در متن، غیر از لفاظیهای میان تهی هردر است که مورد انتقاد کانت قرار گرفته بود).

۵۶. بسنجید با یادداشت ۷، فصل نهم. دو گفته‌ای که پایینتر در همین بند از کانت نقل شده از مجموعه آثار اوست.^۲

۵۷. حکایات فیخته، ویراسته شولتز.^۳ بخشی از این نامه در کتاب اندرسن^۴ نقل شده است. (بسنجید همچنین با کتاب هگمان^۵). قول بعدی از اندرسن است (همان کتاب، ص ۳۴) و نیز گفته‌هایی که در بند بعد آمده است (همان کتاب، ص ۳۶ به بعد - تأکید بر کلمات از من است).

گفتنی است که احساسات ضد آلمانی، در اصل بین بیشتر بانیان ملیت‌گرایی آلمان مشترک بوده است و این نشان می‌دهد که ملیت‌گرایی تا چه حد بر احساس حقارت مبتنی است (رجوع کنید به یادداشت‌های ۶۱ و ۷۰ در همین فصل). مثلاً، اندرسن درباره شخصی به نام آرنت^۶ که بعدها در عداد ملیت‌گرایان مشهور درآمد، چنین می‌گوید (همان کتاب، ص ۷۹): «هنگامی که آرنت در سالهای ۱۷۹۸-۹۹ در اروپا به‌سفر مشغول بود، خود را سوئدی معرفی می‌کرد زیرا می‌گفت آلمانی بودن^۷ گندش در دنیا درآمده است، ولی ضمناً به‌همان طرز مخصوص به‌خودش می‌افزود که مردم عادی در این قضیه تقصیر ندارند.» هگمان بحق تأکید می‌ورزد (همان کتاب، ص ۱۱۸) که رهبران روحانی آلمان در آن روزگار، بخصوص با

1. Sir Arthur Zimmermann, *Modern Political Doctrines* (1939) p. 165 f.

2. Kant, *Works* (ed. by E. Cassirer), Vol. IV, p. 179 & p. 195.

3. Fichte, *Briefwechsel* (ed. Schulz), 1925, Vol. II, p. 100.

4. Anderson, *Nationalism*, p. 30.

5. Hegemann, op. cit., 2nd ed., 1934, p. 118.

6. E. M. Arndt

وحشیگری پروس مخالف بودند و از وینکلمان^۱ نقل قول می‌کند که گفته است: «من ترجیح می‌دهم يك خواجه‌سرای ترك باشم تا يك پروسى» و از لسینگ^۲ که می‌گوید: «پروس، برده صفت‌ترین کشور اروپاست» و به‌گفته اشاره می‌کند که با شور و شوق امیدوار بود بلکه با آمدن ناپلئون گشایشی حاصل شود و از خود که مؤلف کتابی بر ضد ناپلئون است، می‌افزاید: «ناپلئون مردی خودکامه بود... اما هرچه در نکوهش او بگوئیم باز باید تصدیق کنیم که پیروزی او در ینا، دولت مرتجع فردریک را مجبور به مبادرت به بعضی اصلاحات کرد که مدتها بود می‌بایست انجام شود.»

یکی از داوریه‌ای جالب‌نظر دربارهٔ آلمان سال ۱۸۵۰، در نوشته‌ای از کانت زیر عنوان مردم‌شناسی^۳ دیده می‌شود. کانت در این اثر با لحنی نیمه جدی به بحث در باب خصایص ملی می‌پردازد و راجع به فرد آلمانی چنین می‌نویسد: «جنبهٔ بد او وسواسی است که برای تقلید از دیگران دارد و دست‌کم گرفتن خود از نظر ابداع و اصالت... و خصوصاً نوعی تمایل ملانقطی وار به اینکه خود را بدقت تمام نسبت به دیگر شهروندان بر حسب سلسله مراتب و امتیازات، درجه‌بندی کند. در اختراع القاب و عناوین در داخل این سلسله مراتب خستگی نمی‌شناسد و، بنا براین، به علت ملانقطی بودن، برده صفت است... در میان کلیهٔ اقوام متمدن، آلمانی از همهٔ آسانتر و به مدت طولانیتر به حکومتی که تحت آن بسر می‌برد تسلیم می‌شود. هیچ‌کس مانند او به تغییر و تنوع بی‌علاقه نیست و کمتر از او در برابر نظم مستقر ایستادگی نمی‌کند. منشی دارد عقلانی مایل به بلغمی.»

۵۸. کانت، مجموعه آثار^۴. هنگامی که فیخته در گمنامی و پریشان حالی از کانت استمداد کرد، کانت بیدرنگ به یاریش شتافت. ولی پس از آنکه

۱. J. J. Winckelmann (۱۷۱۷-۶۸). ادیب و باستان‌شناس آلمانی. (مترجم)

۲. G. E. Lessing (۱۷۲۹-۸۱). نمایشنامه‌نویس و منتقد و متفکر آلمانی. (مترجم)

3. Kant, *Anthropology* (1800).

4. Kant, *Works*, Vol. VIII, pp. 213, 211, 212.

5. Kant, *Works*, Vol. VIII, p. 516.

نخستین کتاب فیخته بدون ذکر نام نویسنده منتشر شد، کانت با وجود فشار از جوانب مختلف - و از جمله از سوی خود فیخته که تظاهر می کرد امیدی را که به فلسفه کانت می رفته او اکنون تحقق بخشیده است - تا هفت سال از اظهار نظر درباره او خودداری کرد. سرانجام کانت برای اجابت «خواهش اکید یکی از ناقدان که به نام مردم» خواستار اظهار نظر شده بود، شرحی زیر عنوان توضیح درباره فیخته برای استحضاد عموم منتشر ساخت و اعلام داشت که، به عقیده او، «سیستم فیخته یکسره غیرقابل دفاع است» و وی مایل نیست به هیچ وجه با فلسفه ای که جز «موشکافیهای بی حاصل» چیزی در بر ندارد، کاری داشته باشد و پس از استدعا از خداوند (چنانکه در متن دیده شد) برای اینکه ما را از شر دوستانمان حفظ کند، در ادامه سخن نوشت: «زیرا ممکن است... همچنین دوستان دغل و خائنی وجود داشته باشند که گر چه به زبان خیرخواهی سخن می گویند، در حال توطئه و اسباب چینی برای تباه کردن ما باشند؛ انسان هر چه برای پرهیز از دامهایی که چنین کسان می گسترند مراقبت بخرج دهد، باز هم کافی نیست.» کانت یکی از متعادلترین و خیرخواهترین و با وجدانترین اشخاص بود، و وقتی او طوری برانگیخته می شود که چنین سخنانی می گوید، کاملاً حق داریم داوری او را جدی تلقی کنیم. اما تا کنون ندیده ام در هیچ تاریخ فلسفه ای بصراحت نوشته شده باشد که به عقیده کانت، فیخته مرد شیاد و متقلبی بود، هر چند دیده ام در بسیاری تاریخ فلسفه ها کوشیده اند فی المثل اتهاماتی را که شوپنهاور ایراد کرده است، با کنایه به حسد ورزی او توجیه کنند.

قضیه به هیچ رو منحصر به ایرادهای کانت و شوپنهاور نیست. آ. فون فویرباخ^۱ نیز در نامه ای به تاریخ ۳۰ ژانویه ۱۷۹۹ به شوپنهاور، بالحنی به همین شدت سخن می گوید^۲. شیلر هم به عقیده ای مشابه رسیده بود، گوته نیز همین طور؛ و نیکولو ویوس^۳، فیخته را «متملق و فریکار» می نامید. (رجوع کنید همچنین به هگمان، همان کتاب، ص ۱۱۹ به بعد).

۱. به ظن قوی منظور P. A. J. von Feuerbach (۱۸۳۳-۱۷۷۵) حقوقدان و فیلسوف آلمانی است که طرفدار الغاء شکنجه جسمی و روانی متهمان و بانی اصلاحات بزرگ در قوانین کیفری بود. (مترجم)

2. Schopenhauer, Works, Vol. V, p. 102. 3. Nicolovius

بسیار جای تعجب است که می‌بینیم مردی مانند فیخته با هیاهو برانگیزی موفق می‌شود تعالیم «استادش» را به‌دغم اعتراضات کانت و دد زمان حیات او، تحریف کند. این ماجرا فقط یکصد سال پیش روی داده‌است و هر کس که نامه‌های کانت و فیخته و اعلامیه‌های کانت را بخواند، باسانی می‌تواند در آن تحقیق کند. همچنین از اینجا می‌توان دید که نظریه من دایر بر تحریف تعالیم سقراط به وسیله افلاطون، برخلاف آنچه ممکن است به نظر افلاطونیان برسد، نظریه‌ای واهی نیست. سقراط در آن زمان مرده بود و هیچ نامه‌ای از او باقی نبود. (اگر این مقایسه موجب بالا رفتن مقام فیخته و هگل بعدی بیش از استحقاقشان نمی‌شد، ممکن بود این وسوسه در شخص بیدار شود که بگوید: بدون افلاطون، ارسطو وجود نمی‌داشت، و بدون فیخته، هگل.)

۵۹. اندرسن، همان کتاب، ص ۱۳.

۶۰. هگل، فلسفه تادیک، ص ۴۶۵. رجوع کنید همچنین به فلسفه حق، بند ۲۵۸. در خصوص پند پاره‌تو، رجوع کنید به یادداشت ۱، فصل سیزدهم.

۶۱. فلسفه حق، بند ۲۷۹. قول بعدی از منتخبات، ص ۲۵۶ (= دایرةالمعادف ۱۸۷۰، ص ۴۴۶) نقل شده‌است. تعرض به انگلستان نیز به نقل از منتخبات، ص ۲۵۷ است (= دایرةالمعادف ۱۸۷۰، ص ۴۴۶). در خصوص اشاره هگل به امپراتوری آلمان، رجوع کنید به فلسفه تادیک، ص ۴۷۵ (و نیز به یادداشت ۷۷ در همین فصل). احساس حقارت، بویژه نسبت به انگلستان، و توسل زیرکانه به این احساسات، سهم بزرگی در داستان ظهور ملیت‌گرایی داشته‌است - رجوع کنید به یادداشت‌های ۵۷ و ۷۰ در همین فصل. در مورد قطعه‌های دیگر درباره انگلستان، رجوع کنید به یادداشت بعد و یادداشت ۷۰ و مطالب مربوط در متن. (کلمات «فنون و علوم» را من مورد تأکید قرار داده‌ام).

۶۲. اشارات تحقیرآمیز هگل به حقوق «صوری» محض، آزادی «صوری» محض، قانون اساسی «صوری» محض و غیره، از این جهت جلب توجه می‌کند که منشأ مشکوک انتقادهای امروزی مارکسیست‌ها از دموکراسی «صوری» محض است که، به عقیده آنان، چیزی جز آزادی

«صوری» محض بهارمغان نمی آورد. بسنجید با یادداشت ۱۹، فصل هفدهم، و متن.

اکنون از باب نمونه، چند قطعه دیگر نیز ذیلاً نقل می کنیم که همه را از فلسفه تادیخ گرفته ایم و هگل در آنها مفاهیمی از قبیل آزادی «صوری» محض را تقبیح می کند. «لیبرالیسم، در مقابل اینها همه [یعنی بازگشت «اصالت کل» به پروس] قاعده ای را اساس کار قرار می دهد که بر اصالت جزء مبتنی است و بر اراده افراد تکیه می کند و می گوید هر حکومتی باید... اجازه صریح [مردم را] داشته باشد. بنابراین، فرقه مورد بحث با تأکید بر جنبه صودی آزادی، یعنی این کلی بافی محض، بکلی امکان استقرار هر گونه سازمان سیاسی را سلب می کند» (ص ۴۷۱). «قانون اساسی انگلستان مجموعه ای از حقوق جزئی محض و امتیازات خاص است... نهادهایی که ویژگی آنها آزادی حقیقی است [در مقابل آزادی صوری محض] در همه جا بیش از انگلستان وجود دارند. [اینگونه نهادها] نقیصه ای باور نکردنی از نظر حقوق خصوصی و آزادی مالکیت ایجاد می کنند. برهان کافی این امر حقوق متعلق به نخست زادگی است که ایجاب می کند برای پسران کوچکتر اشراف، مناصبی در صنف لشکری یا روحانیت (از طریق پرداخت پول یا به راههای دیگر) فراهم گردد» (ص ۴۷۴). رجوع کنید به بحث صفحه ۴۶۲ درباره اعلامیه حقوق بشر فرانسه و اصول کانت که اشاره دارد به «اراده صودی و بس» و «اصل آزادی» که «به حالت صوری محض باقی مانده بود» و سپس این مطالب را مثلاً در مقابل مطالب صفحه ۳۵۴ بگذارید که می خواهد نشان دهد دوح آلمان همانا روح آزادی «راستین» و «مطلق» است: «دوح آلمان، دوح دنیای جدید است. هدفش، متحقق ساختن حقیقت مطلق به عنوان خودمختاری بیکران آزادی است - یعنی آن قسم آزادی که قصد و غایت و چکیده اش همان صورت مطلق خودش است.» من اگر می خواستم «آزادی صوری» را به معنای تحقیری بکار برم، آن اصطلاح را به «آزادی ذهنی» هگل اطلاق می کردم به نحوی که در بند ۳۱۷ د فلسفه حق مورد بحث قرار گرفته است (رجوع کنید به انتهای یادداشت ۴۳).

۶۳. اندرسن، همان کتاب، ص ۲۷۹. در خصوص اشاره هگل به

انگلستان در آخر این بند، رجوع کنید به منتخبات، ص ۲۶۳ (= دایرةالمعادف ۱۸۷۰، ص ۴۵۲) و نیز به یادداشت ۷۰ در همین فصل.

۶۴. فلسفه حق، بند ۳۳۱. در مورد دو نقل قول بعد، رجوع کنید به منتخبات، ص ۴۰۳ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۸۴) و منتخبات، ص ۲۶۷ (= دایرةالمعادف ۱۸۷۰، ص ۴۵۵). قولی که پایینتر نقل شده (اصالت تحقیق قضایی)، از منتخبات، ص ۴۴۹ است (فلسفه حق، بند ۲۷۴). نظریه سیادت جهانی را بسنجید با نظریه تسلط و تمکین و بندگی که رئوس آن در یادداشت ۲۵، فصل یازدهم، و متن آمده است. در خصوص نظریه روح یا اراده یا نبوغ ملی یا قومی که در تاریخ عرض اندام می کند - یعنی در تاریخ جنگ - رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت های ۶۹ و ۷۷.

در مورد نظریه تاریخی ملت، مروری کنید بر سخنان زیر از رنان (که در همان کتاب از زیمرن، صفحه ۱۹۰، نقل شده است): «فراموش کردن - و حتی می خواهم بگویم - اشتباه گرفتن تاریخ خویش، از نظر به وجود آمدن يك ملت [یا، چنانکه امروز می دانیم، به وجود آمدن يك دولت توتالیتیر] عاملی حیاتی است؛ بدین سبب، پیشرفت مطالعات تاریخی غالباً از جهت ملیت خطرناك است... این در ذات هر ملت است که کلیه افراد بسیاری وجوه مشترك داشته باشند و بسیاری چیزها را از یاد برده باشند.» آدمی نمی تواند باور کند که رنان ملیت گرا باشد؛ ولی می بینیم که هست، هرچند از نوع ملیت گرایان دموکرات، و ملیت گراییش از نوع هگلی است، چنانکه می نویسد (همان کتاب، ص ۲۰۲): «ملت همانا روح است، يك اصل روحانی.»

۶۵. هگل را نمی توان به عنوان فیلسوف یا دانشمند [علوم طبیعی]، جدی گرفت. خودش می گفت آزاداندیش است ولی آنقدر از استقلال فکری بی بهره بود که در ۱۹۱۴ می خواست «پسروزی [در جنگ] شامل این نتایج» باشد: «(۱) رهایی از قید زورگویی انگلستان؛ (۲) هجوم نیروی دریایی و زمینی آلمان به کشور دریازن بریتانیا و تصرف لندن؛ (۳) تقسیم بلژیک؛ و همین طور تا آخر. (این مطالب در کتاب چنین گفت آلمان^۱ از

1. Thus Spake Germany, p. 270.

منبع دیگری^۱ نقل شده است).

کتاب شالمایر که برنده جایزه شد، به این اسم بود: ولادت و انتخاب در حیات ملتها^۲. (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۷۱، فصل دهم).

۶۶. در خصوص هگل گرایی برگسون، رجوع کنید به یادداشت ۲۵ در همین فصل. در باب اوصافی که برناردشا راجع به مذهب تکامل خلاق ذکر می کند، رجوع کنید به بازگشت به متوشالح، آخرین بخش «پیشگفتار» («سهم من در این قضیه»): «...بتدریج که مفهوم تکامل خلاق بسط یافت، متوجه شدم سرانجام ایمانی در دسترس ماست واجد نخستین شرط تمام مذهبی که تاکنون بشر دل در گرو آنها نهاده است: یعنی اینکه [مذهب] باید اولاً و اساساً قسمی علم متابولوژی [یا ماورای زیست شناسی] باشد.»

۶۷. رجوع کنید به مقدمه استادانه زیرمن در کتاب آموزه های سیاسی امروز (ص XVIII). در خصوص توتالیتاریسم افلاطونی، رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت ۸ در همین فصل. در باب نظریه خواجگی و بندگی و تسلط و تمکین، رجوع کنید به یادداشت ۲۵، فصل یازدهم، و نیز یادداشت ۷۴ در فصل کنونی.

۶۸. شوپنهاور، مسائل اساسی، ص XIX.

۶۹. مآخذ هشت فقره نقل قول در این بند بدین شرح است: منتخبات، ص ص ۲۶۵، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۳۵، ۴۳۶، ۳۹۹، ۴۰۷، ۲۶۷ (= دایرة المعارف، ۱۸۷۰، ص ۴۵۳، مجموعه، ج ۱۱، ص ص ۸۳، ۸۴، ۱۱۳-۱۴، ۸۱، ۸۸، دایرة المعارف، ص ص ۶-۴۵۵). رجوع کنید همچنین به فلسفه حق، بند ۳۴۷.

۷۰. منتخبات، ص ۴۳۵ (= مجموعه، ج ۱۱، ۱۱۴). در مورد مسأله احساس حقارت، رجوع کنید به یادداشت های ۵۷ و ۶۱ در همین فصل و مطالب مربوط به این دو یادداشت در متن. در خصوص قطعه های دیگر مربوط به انگلستان، رجوع کنید به یادداشت های ۶۱ تا ۶۳ در همین فصل و مطالب راجع به این یادداشتها در متن. در فلسفه حق، بند ۲۹۰ د، قطعه

1. *Das Monistische Jahrhundert*, 1914, No. 31/32, pp. 65 f.

2. *Heredity and Selection in the Life of the Nations*.

بسیار جالب نظری آمده است شامل بیان اساسی اصالت کل که نشان می‌دهد هگل نه تنها در چارچوب اصالت کل و اصالت جمع می‌اندیشید، بلکه متوجه بود که این اصول در سازمان دادن به پرولتاریا نیز قابل اعمال است. می‌نویسد: «طبقات پایتتر کمابیش نامتشکل باقی مانده‌اند، در حالی که سازمان دادن به آنها حائز کمال اهمیت است. طبقات مذکور تنها از این راه می‌توانند نیرومند شوند، زیرا بدون سازمان یافتن، جز انبوه یا مجموعه‌ای از اجزای پراکنده چیزی نیستند.» هگل در اینجا بسیار به مارکس نزدیک می‌شود.

۷۱. این عبارتها که در کتاب کولنای، جنگ با غرب، ص ۴۱۷، نقل شده، در اصل از کتاب فرایر موسوم به پالاس آتانه^۱ است. بسیار به کولنای و این اثر او مدیونم، زیرا به من امکان داد در بقیه این فصل از خیلی از نویسندگان نقل قول کنم که اگر آن کتاب نبود، به نوشته‌هایشان دسترس نمی‌داشتم. (البته همیشه ترجمه‌های کولنای را عیناً نیاورده‌ام). در باب اینکه فرایر یکی از بزرگترین جامعه‌شناسان آلمان معاصر خوانده شده است، رجوع کنید به کتاب فون‌هایک، آزادی و نظام اقتصادی. در خصوص عباراتی که در متن از فلسفه حق نقل شده است (بندهای ۳۳۱، ۳۴۰، ۳۴۲ د (همچنین ۳۳۱) و ۳۴۰)، رجوع کنید به منتخبات، صص ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۵، ۴۶۸. در مورد قطعه‌های نقل شده از دایرة‌المعادف، رجوع کنید به منتخبات، ص ۲۶۰ (= دایرة‌المعادف ۱۸۷۰، صص ۴۰-۴۴۹). (آخرین جمله نقل شده، صورت متفاوتی است از نخستین جمله بند ۵۴۶).

در مورد عبارات نقل شده از فون تراپچکه، رجوع کنید به چنین گفت آلمان (۱۹۴۱)، ص ۶۰.

۷۲. فلسفه حق، بند ۲۵۷ = منتخبات، ص ۴۴۳. در باب سه فقره نقل قول بعد، رجوع کنید به فلسفه حق، بندهای ۳۳۴ و ۳۳۹ = منتخبات، ص ۴۶۷. آخرین نقل قول از فلسفه حق، بندهای ۳۳۰ د و ۳۳۳ است. ۷۳. منتخبات، ص ۳۶۵ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۴۹) - تأکید بر بعضی کلمات از من است. در خصوص نقل قول بعدی، رجوع کنید به

1. H. Freyer, *Pallas Athene* (1935).

- منتخبات، ص ۴۶۸ = فلسفه حق، بند ۳۴۰.
۷۴. به نقل از همان کتاب کولنای، همان صفحه. در مورد هراکلیتوس، رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت ۱۰، فصل دوم. در مورد هایزر، کولنای، همان صفحه؛ بسنجید همچنین با نظریه هگل درباره بندگی که در یادداشت ۲۵، فصل یازدهم، ذکر شده است. آخرین نقل قول: منتخبات، ص ۴۶۷ = فلسفه حق، بند ۳۳۴. در خصوص مبدل شدن «جنگ تدافعی» به «جنگ برای کشورگشایی»: فلسفه حق، بند ۳۲۶.
۷۵. تمام نقل قولها در این بند از منتخبات، ص ۴۱۶ (= مجموعه، ج ۱۱، ۱۰۵-۱۰۶). در خصوص قطعه‌ای که در آن گفته شده است تاریخ جهان باید اخلاق را منسوخ کند، رجوع کنید به فلسفه حق، بند ۳۴۵. در مورد مایر، رجوع کنید به انتهای یادداشت ۱۵ (۲)، فصل دهم.
۷۶. فلسفه حق، بند ۳۱۷؛ منتخبات، ص ۴۶۱؛ در بند ۳۱۶ نیز قطعه‌هایی مشابه آمده است: «افکار عمومی به صورتی که هست، پیوسته با خود در تناقض است»؛ رجوع کنید همچنین به بند ۳۰۱ = منتخبات، ص ۴۵۶، و نیز بند ۳۱۸ د. (برای آگاهی از نظریات دیگر هگل درباره افکار عمومی، رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت ۸۴ در همین فصل). در خصوص سخنان هایزر: کولنای، همان کتاب، ص ۲۳۴.
۷۷. منتخبات، ص ۴۶۴، ۴۶۵؛ قطعه‌های نقل شده از فلسفه حق از بندهای ۳۲۴ و ۳۲۵ د است. در مورد قطعه‌های منقول از فلسفه تاریخ، رجوع کنید به منتخبات، ص ۴۳۶ (= مجموعه، ج ۱۱، ۵-۱۱۴). (سخنانی که پس از این قطعه نقل کرده‌ایم، چنین ادامه پیدا می‌کند: «... در درون خود به مرگ طبیعی مرده باشد، مثلاً مانند شهرهای امپراتوری آلمان و حکومت امپراتوری آلمان.» این مطالب را بسنجید با یادداشت ۶۱ در همین فصل و آنچه در متن به آن یادداشت مربوط است.)
۷۸. فلسفه حق، بند ۳۲۷ د، ۳۲۸ = منتخبات، ص ۴۶۵ (تأکید بر کلمات از من است). در مورد باروت: فلسفه تاریخ، ص ۴۱۹.
۷۹. در مورد نقل قولها از کافمان و بانز و لوندورف و شلر و فرایر و لنتس و یونگ، رجوع کنید به همان کتاب کولنای، ص ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۷، ۴۱۱، ۴۱۷، ۴۱۱ و ۴۲۰. سخنانی که از کتاب فیخته، خطابه‌هایی

به ملت آلمان، نقل شده از طبع آلمانی ۱۸۷۱ کتاب است؛ رجوع کنید همچنین به کتاب زیرمن، ص ۱۷۰. در مسورد اشپنگلر، رجوع کنید به انحطاط غرب، ج ۱، ص ۱۲؛ در مورد روزنبرگ، رجوع کنید به کتاب او اسطوره قرن بیستم؛ رجوع کنید همچنین به یادداشت ۵۰، فصل هشتم، و نیز کتاب م.م. ریدر، بی‌سازش: تعارض دو جهان، ص ۱۱۶.

۸۰. کولنای، همان کتاب، ص ۴۱۲.

۸۱. کرد، هگل (۱۸۸۳)، ص ۲۶.

۸۲. کولنای، همان کتاب، ص ۴۳۸. سخنان هگل به نقل از منتخبات، ص ۳۶۵ (تأکید بر بعضی کلمات از من است)؛ رجوع کنید همچنین به متن مربوط به یادداشت ۸۴ در همین فصل. در خصوص گفته‌های کریک، رجوع کنید به همان کتاب از کولنای، ص ۶۵، و نیز کتاب خود کریک، آموزش و پرورش ملی - سیاسی^۲، به نقل از چنین گفت آلمان، ص ۵۳.

۸۳. منتخبات، ص ۲۶۸ (= دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۴۵۶)؛ در مورد اشتاپل: کولنای، همان کتاب، ص ۲۹۲.

۸۴. در مورد روزنبرگ، رجوع کنید به همان کتاب از کولنای، ص ۲۹۵. در خصوص نظریات هگل راجع به افکار عمومی، رجوع کنید همچنین به متن مربوط به یادداشت ۷۶ در همین فصل. سخنان هگل به نقل از: فلسفه حق، بند ۳۱۸ = منتخبات، ص ۴۶۱ (تأکید از من)، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۶۸/۳۶۷، ۳۸۰، ۳۶۸، ۳۶۴، ۳۸۸، ۳۸۰ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۵۹، ۶۰، ۶۱-۶۰، ۵۱-۲، ۶۳، ۵۲، ۴۸، ۷۰-۱، ۶۳). در خصوص مدیحه‌سرایی هگل درباره شور و هیجان و نفع شخصی، رجوع کنید همچنین به متن مربوط به یادداشت ۸۲ در همین فصل.

۸۵. گفته بست به نقل از کولنای، همان کتاب، ص ۴۱۴. سخنان هگل به نقل از: منتخبات، ص ۴۶۴، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۳۷ (= مجموعه،

1. J. G. Fichte, *Addresses to the German Nation* (1808), German edition, 1871 (edited by I. H. Fichte), p. 49 f.

2. A. Rosenberg, *Myth of the Twentieth Century* (1935), p. 143.

3. E. Krieck, *National-Political Education* (in German, 1932), p. 1.

ج ۱۱، ص ۱۱۵ - شباهت به برگسون جالب توجه است)، ۳۷۲. (همچنین فلسفه حق، بندهای ۳۲۴، ۳۲۴د، ۳۲۷د). ارسطو، سیاست، ۱۳۳۴a. ۸۶. در خصوص اشتاپل، رجوع کنید به کولنای، همان کتاب، ۵۷-۲۵۵.

۸۷. منتخبات، ص ۱۰۰: «اگر از کلیه تعینات يك عين چشم بپوشم، هیچ باقی نمی ماند.» در مورد کتاب مابعدالطبیعه چیست؟ رجوع کنید به یکی از نوشته های کارناپ^۱. در خصوص رابطه هایدگر با هوسرل و شرل، رجوع کنید به کتاب ی. کرافت، اذ هوسرل تا هایدگر^۲. هایدگر خود می داند که جمله هایش بیمعناست و می نویسد^۳: «سؤال و جواب در باب نیستی نیز به همین وجه بیمعناست.» باید دید بر پایه رساله ویتگنشتاین، درباره این قسم فلسفه چه می توان گفت که واضح آن خود به مهمل گویی - ولو مهملات عمیقاً پر معنا - معترف است؟ (بسنجید با فصل یازدهم، یادداشت ۵۱(۱)). در کتاب اش زبرگر^۴، مجموعه ای از مدارك و اسناد راجع به فعالیتهای سیاسی هایدگر گرد آمده است.

۸۸. سخنانی که از هایدگر نقل شده، در کتاب کولنای، ص ص ۲۲۱، ۳۱۳، آمده است. در مورد گفته شوپنهاور، رجوع کنید به مجموعه آثا او، ج ۵، ص ۲۵ (حاشیه).

۸۹. رجوع کنید به کتاب کولنای، ص ۲۷۰ به بعد. در صفحه ۲۸۲، کولنای، یاسپرس را «برادر کوچکتر هایدگر» لقب می دهد. ولی من با او موافق نیستم زیرا یاسپرس، برخلاف هایدگر، بدون شك کتابهایی حاوی بسیاری مطالب جالب توجه و حتی کتبی از قبیل آسیب شناسی روانی عمومی^۵ نوشته است که بر مشاهده و تجربه استوار است. با این وصف، بد نیست در اینجا چند قطعه از کتاب دیگر او، روانشناسی جهان بینیها^۶، نقل کنم که نشان می دهد مدتها پیش از آنکه هایدگر دست به قلم ببرد، جهان بینی

1. *Erkenntnis*, 2, 229.

2. J. Kraft, *From Husserl to Heidegger* (2nd German ed., 1957).

3. *Erkenntnis*, 2, 231.

4. G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* (1962).

5. K. Jaspers, *General Psychopathology*.

6. K. Jaspers, *Psychology of World-Views*.

یاسپرس در طریق تکامل افتاده بود. (نخستین چاپ آلمانی کتاب در ۱۹۱۹ منتشر شد؛ سخنانی که نقل می‌شود از چاپ ۱۹۲۵ است). «برای اینکه زندگی کسی را مجسم کنیم، باید بینیم 'دم' را چگونه می‌گذراند. 'دم' یگانه واقعیت و ذات واقعیت در حیات روحی است. هر 'دم' از زندگی، واپسین لحظه و تنها واقعیت ملموس و پر خون و مستقیم و زنده و جسماً حاضر و کل واقعیت است... هستی و حقیقت مطلق را آدمی بفرجام در 'دم' می‌یابد و بس» (ص ۱۱۲). و اکنون عباراتی از فصل «نگرش مشتاق»، ص ۱۱۲: «هر جا 'اشتیاق' انگیزه مطلق و تنها دلیل راه باشد - به سخن دیگر، هر جا آدمی مستغرق در واقعیت و برای واقعیت زندگی کند و هنوز این شهادت در او باشد که با هر چه دارد به پیشباز خطر برود - آنجاست که می‌توان از روح قهرمانی سخن گفت: از عشق قهرمانی و پیکار قهرمانی و کار قهرمانی، الخ. بخش ۵: نگرش مشتاق همانا عشق است...» (بهره ۲، ص ۱۲۸): «دلسوزی عشق نیست...» (ص ۱۲۷): «از این روست که عشق رحم نمی‌شناسد و از هیچ چیز نمی‌گذرد و از اینجاست که عاشق صادق تنها به این شرط به عشق ایمان می‌آورد.» (ص ۲۵۶ به بعد): «سوم. اوضاع نهایی مفرد... (الف) پیکار: پیکار یکی از صورتهای اساسی هر گونه هستی است... واکنشها در برابر اوضاع نهایی توأم با پیکار: ... ۲. عدم دلد آدمی از این واقعیت که بالاتر از پیکار چیزی نیست: انسان با بزدلی شانه تهی می‌کند...» و هكذا الی آخر. همیشه همان تصویر را می‌بینیم: رمانتیسیم جنون آمیز توأم با بربریتی وحشیانه و ملازم با فضل‌فروشیهای استادانه بانه و خرده‌بینی برای تقسیم مطالب به فصل و بخش و بهره و نبط.

۹۰. کولنای، همان کتاب، ص ۲۰۸.

در مورد اینکه گفتم «فلسفه قماربازان»، مروری کنید بر این جمله‌ها از اشننگلر (ساعت تصمیم: آلمان و تکامل جهان‌تاریخی^۲، متن آلمانی، ۱۹۳۳، ص ۲۳۰ - به نقل از چنین گفت آلمان، ص ۲۸): «آنکس که با شمشیر پیروز شود، جهان زیر نگین اوست. طاسها اینجاست، آماده برای

1. Moment.

2. O. Spengler, *The Hour of Decision: Germany and World-Historical Evolution*.

این بازی عظیم و شگرف. اما کیست که جرأت طاس ریختن داشته باشد؟» در خصوص فلسفه گنگسترها، نویسنده پرستعداد فون زالمون کتابی دارد به نام یاغیان^۱ که شاید حتی از آنچه دیدیم نیز گویاتر باشد. از جملات این کتاب است (صص ۱۰۵، ۷۳، ۶۳، ۳۰۷، ۷۳، ۳۶۷): «آه از این شهوت شیطانی! آیا من و تپانچه‌ام یکی هستیم؟... نخستین شهوت آدمی، شهوت ویرانگری است... فرق نمی‌کرد، به همه تیراندازی می‌کردند چون از این کار لذت می‌بردند... ما از قید برنامه و روش و نظم آزادیم... آنچه می‌خواستیم نمی‌دانستیم چیست و آنچه می‌دانستیم و می‌شناختیم نمی‌خواستیم... بالاترین شهوتی که احساس می‌کردم، شهوت ویرانگری بود»، الخ. (رجوع کنید همچنین به همان کتاب از هگمان، ص ۱۷۱).

۹۱. کولنای، همان کتاب، ص ۳۱۳.

۹۲. کولنای، همان کتاب، ص ۳۹۸.

۹۳. شوپنهاور، مسائل اساسی (چاپ چهارم، ۱۸۹۰)، «مقدمه» به چاپ اول (۱۸۴۰)، ص XIX. سخن هگل درباره «عمق سر به فلک کشیده» (یا «بلندترین ژرفنا») به نقل از یکی از نوشته‌های او که در ۱۸۲۷ چاپ شد و در کتاب شوپنهاور نقل شده است. آخرین جمله شوپنهاور نیز منقول از همان کتاب است (ص XVIII).

1. E. von Salomon, *The Outlaws* (1930).

۱۳ مارکس و موج‌بیت در جامعه‌شناسی

پروان مسلك جمعى... شوقى به‌پشرفت و
همدردى با مستمندان و آگاهى و درك شديدى نسبت
به‌ظلم و ناحق و انگيزه‌اى براى اقدام به‌كارهاى
بزرگ دارند كه در ليبراليسم اخير و امروزي يافت
نمى‌شود. اما عملشان بر سوء فهمى عميق پى‌ريزى
شده... و، بنا بر اين، اعمالشان عميقاً ويرانگر و
ارتجاعى است. از اين‌رو، دلهاى آدميان گرفتار
پيسامانى و ترديد و اندیشه‌هايشان دستخوش پريشاني
شده‌است و راههاى پيش پايشان گذارده‌مى‌شود كه
انتخاب هيچ يك ممكن نيست.

- والتر لېمن

كسانى كه بر آزادى شوريده‌اند هميشه به‌اين شيوه و حيله متشبث
بوده‌اند كه: «بايد از عواطف سود جست نه اينكه نيروى خود را در
كوشش بي‌فايده براى نابود كردن آن به‌هدر داد»^[۱]. ارجمندترين
اندیشه‌هاى بشردوستان اغلب با هياهو مورد تصويب و تحسين غدارترين
دشمنانشان واقع شده‌است و اين دشمنان توانسته‌اند از اين راه در لباس
دوستى و همپيمانى به‌اردوى بشردوستان نفوذ كنند و تفرقه و اغتشاش
بيفكنند. اين حيله غالباً با موفقيت شايدان همراه بوده‌است، كما اينكه هنوز
بسيارى از بشردوستان راستين تصور افلاطون از «عدالت» يا مفهوم قرون
وسطائى مرجعيت «در دين مسيح» يا اندیشه روسو درباره «اراده‌كلى» يا

افکار فیخته و هگل را در زمینه «آزادی ملی» پاس می‌دارند و بزرگ می‌شمارند[۲]. به یاری این روش رخنه‌زنی و تفرقه‌اندازی و اغتشاش‌افکنی در اردوی بشردوستان، کم‌کم ستون پنجمی از روشنفکران در آن اردو ایجاد شد که چون عمدی نداشت و ندانسته عمل می‌کرد، دوچندان مؤثر می‌افتاد. اما هنگامی این روش به بزرگترین کامیابی دست یافت که فلسفه هگل اساس استوار یکی از نهضت‌های راستین بشردوستی یعنی مارکسیسم قرار گرفت که تا کنون خالصترین، تکامل یافته‌ترین و خطرناکترین شکل مذهب اصالت تاریخ بوده است.

وسوسه این کار قوی است که فقط درباره تشابهات مارکسیسم، یعنی جناح چپ هگلیانسم، با فاشیسم [یعنی جناح راست آن] سخن دراز کنیم. اما بکلی دور از انصاف خواهد بود اگر از اختلافات بین آنها چشم‌پوشیم. سرچشمه فکری هر دو تقریباً یکی است، با این تفاوت که درباره انگیزه بشردوستانه مارکسیسم جای شک نیست. از این گذشته، برخلاف هگلیهای جناح راست، مارکس برای بکار بستن روش‌های عقلی در مورد عاجلترین و حادثترین مسائل حیات اجتماعی، کوششی صمیمانه نشان داد. کوشش او عمدتاً با شکست روبرو شد ولی، چنانکه نشان خواهیم داد، این واقعیت از ارزش آن نمی‌کاهد. علم با آزمایش و خطا هردو پیش می‌رود. مارکس آزمایش کرد و با اینکه در نظریات عمده‌اش به خطا رفت، آزمایشش بیهوده نبود. چشمان ما را گشود و از بسیاری جهات دیدمان را تیزتر کرد. بازگشت به علوم اجتماعی پیش از مارکس قابل تصور نیست. پژوهندگان امروزی همگی به مارکس مدیونند ولو خود به‌دین خویش آگاه نباشند. این حکم بویژه در مورد کسانی صدق می‌کند که مانند من با نظریات وی مخالفند و من کاملاً اذعان دارم که بحثها و عقاید من مثلاً درباره افلاطون [۳] و هگل، متأثر از اوست.

رعایت انصاف نسبت به مارکس، جز با اعتراف به صمیمیت او، امکان پذیر نیست. آنچه او را به یکی از پرنفوذترین رزمندگان جهان در پیکار با ریا و سالوس مبدل ساخت، فکر بازش بود و درک و فهمی که از واقعیات داشت و اینکه از لفاظی، بخصوص لفاظی به‌هدف درس اخلاق دادن، گریزان بود. مارکس شوقی آتشین برای یاری رساندن به ستمدیدگان

داشت و کاملاً آگاه بود که آنچه را بدان پای بند است باید نه تنها در گفتار بلکه در کردار نیز به اثبات برساند. توان و استعدادش بیشتر کیفیت نظری داشت و، به این جهت، کار و کوششی عظیم صرف ساختن و پرداختن چیزی کرد که معتقد بود سلاحی علمی برای پیکار در راه بهبود وضع اکثریت وسیع مردم است. آنچه او را، به عقیده من، از بسیاری پیروانش ممتاز می کند، صداقت فکری و صمیمیتش در جستجوی حقیقت است (هرچند بدبختانه او نیز نتوانست کاملاً از تأثیر فسادآور پرورش در فضای دیالکتیک هگل بر کنار بماند که شوپنهاور آن را «مخرب هر گونه عقل» توصیف کرده است [۴]). علاقه مارکس به علوم اجتماعی و فلسفه اجتماعی، اساس عملی داشت. دانش در نظر او، وسیله ای برای باری به پیشرفت بشر بود [۵].

پس چرا باید به مارکس حمله کرد؟ به عقیده من، مارکس با وجود همه شایستگیها، پیامبری دروغین بود. او مسیر تاریخ را پیشگویی کرد و پیشگوییهایش راست در نیامد. اما اتهام عمده من علیه او این نیست. مهتر این است که او دهها تن مردم هوشمند را گمراه کرد و به ایشان باوراند که راه علمی برخورد با معضلات اجتماعی، پیشگویی تاریخی است. اگر در صفوف کسانی که می خواهند به پیشبرد آرمان جامعه باز کمک کنند تأثیری چنین ویرانگر و بنیاد برانداز از روش فکری مبتنی بر اصالت تاریخ بر جای مانده، مسؤولیت این امر به عهده مارکس است.

ولی آیا حقیقت دارد که مارکسیسم یکی از شکلهای خالص مذهب اصالت تاریخ است؟ آیا بعضی عناصر تکنولوژی اجتماعی در مارکسیسم نیست؟ بسیاری کسان چون دیده اند روسیه دست به آزمایشهای جسورانه و غالباً موفقیت آمیز در مهندسی اجتماعی می زند، به این نتیجه رسیده اند که مارکسیسم به عنوان علم یا مرامی که پایه آزمایش روسها بوده، حتماً قسمی تکنولوژی اجتماعی یا دست کم مساعد با تکنولوژی اجتماعی است. اما هر کس کمترین اطلاعی از تاریخ مارکسیسم داشته باشد، دچار چنین اشتباهی نخواهد شد. مارکسیسم نظریه ای صرفاً تاریخی است؛ نظریه ای است که هدفش پیشگویی مسیر آینده تحولات اقتصادی و قدرتمداریهای سیاسی، بویژه انقلابهاست و چون چنین بوده، محققاً نمی توانسته پس از دست یافتن

حزب کمونیست روسیه به قدرت سیاسی، اساسی برای خط‌مشی آن فراهم آورد. مارکس تقریباً هر گونه تکنولوژی اجتماعی را ممنوع ساخته و به عنوان اینکه چیزی خیالی یا ناکجا آبادی است، تقبیح کرده بود [۶]. از این رو، پیروانش در روسیه در آغاز دیدند به هیچ وجه برای مواجهه با تکالیف عظیمی که در قلمرو مهندسی اجتماعی بر عهده آنهاست آماده نیستند. لنین بسرعت پی برد که از مارکسیسم هیچ کمکی در زمینه اقتصاد عملی بر نمی آید و پس از در دست گرفتن قدرت، گفت [۷]: «هیچ سوسیالیستی را سراغ ندارم که با این مشکلات دست و پنجه نرم کرده باشد». و جای دیگر اظهار داشت: «در کتابهای درسی بشویدکها و منشویکها هیچ چیز درباره چنین امور نوشته نشده بود». پس از دوره‌ای آزمایشهای ناموفق - یعنی همان دوره معروف به «کمونیسم جنگ» - لنین تصمیم به اقداماتی گرفت که عملاً به معنای بازگشت محدود و موقت به سرمایه‌گذاری و تصدی خصوصی بود. اما این روش که به «نپ» (یا «سیاست اقتصادی جدید») معروف شد و آزمایشهایی که بعداً صورت گرفت - از قبیل برنامه‌های پنج ساله و مانند آن - ابداً ربطی به نظریه «سوسیالیسم علمی»^۱ مارکس و انگلس نداشت. بدون توجه به این نکته، نه وضع خاص لنین پیش از اجرای «نپ» قابل درک و فهم است و نه کامیابیهای او. در پژوهشهای اقتصادی وسیع مارکس، هیچ اشاره‌ای به مسائل سازندگی اقتصادی، مثلاً برنامه‌ریزی در اقتصاد، نشده بود. لنین خود اذعان داشت که سواى شعارهای بیهوده و بیفایده‌ای [۸] مانند «از هر کس به فراخور توان و به هر کس به قدر نیاز»، حتی يك کلمه هم در آثار مادکس درباره اقتصاد سوسیالیسم دیده نمی‌شد. این امر ناشی از آن بود که تحقیقات اقتصادی مارکس فقط به درد پیشگویی تاریخی او می‌خورد و یکسره در خدمت آن هدف بود. ولى سخن به اینجا تمام نمی‌شود. مارکس تأکید داشت که بین روش صرفاً اصالت تاریخی خودش و هر گونه تحلیل اقتصادی به منظور برنامه‌ریزی عقلانی، تقابل وجود دارد. چنین تحلیلهای را به عنوان اینکه ناکجا آبادی و نارواست، تقبیح

می‌کرد. در نتیجه، مارکسیستها حتی از مطالعه آثار اقتصاددانان با اصطلاح «بورژوا» در این زمینه سر باز می‌زدند، در حالی که با آموزشی که پیدا کرده بودند، به قدر بعضی «اقتصاددانان بورژوا» نیز برای کار سازنده آمادگی نداشتند.

مارکس رسالت خویش را در این می‌دید که سوسیالیسم را از زمینه و سابقه احساساتی و رؤیایی آن که می‌خواست درس اخلاق بدهد، آزاد کند. سوسیالیسم می‌بایست از مرحله ناکجا آبادی به مرحله علمی تکامل پیدا کند [۹] و بر پایه روش علمی تحلیل علت و معلول و پیش‌بینی علمی استوار شود. و چون فرض او این بود که پیش‌بینی اجتماعی با پیشگویی تاریخی یکی است، سوسیالیسم علمی نیز می‌بایست بر شالوده مطالعه علت‌های تاریخی و معلول‌های تاریخی و، سرانجام، بر بنیاد پیشگویی ظهور خود سوسیالیسم علمی بنا شود.

مارکسیستها وقتی به نظریاتشان حمله می‌شود، غالباً به این موضع عقب می‌نشینند که مارکسیسم در وهله اول، بیش از آنکه نظریه و آموزه باشد، روش است و حتی اگر بخش خاصی از تعالیم مارکس یا برخی از پیروانش منسوخ شود، باز روش او همچنان مصون از تعرض باقی خواهد ماند. به عقیده من، به هیچ وجه نادرست نیست که کسی اصرار بر ورزد مارکسیسم باید روش محسوب شود؛ ولی خطاست که کسی معتقد باشد چون مارکسیسم روش است، پس باید در برابر حمله ایمن باشد. هر که بخواهد درباره مارکسیسم داوری کند باید آن را به عنوان یکی از روش‌ها، مورد کند و کاو و انتقاد قرار دهد و، به عبارت دیگر، با میزان‌های روش شناختی بسنجد. باید پرسد آیا مارکسیسم روش پربار و سودمندی است یا روشی بی‌حاصل، یعنی آیا می‌تواند علم را در انجام تکلیفش یاری دهد یا نه. پس میزان‌هایی که در قضاوت درباره روش مارکسیستی بکار می‌بریم، باید دارای ماهیت علمی باشند. غرض من هم که مارکسیسم را خالصترین شکل مذهب اصالت تاریخ خواندم همین بود که روش مارکسیستی، روشی است بسیار ضعیف و بی‌حاصل [۱۰].

خود مارکس نیز [اگر بود] مسلماً با چنین شیوه برخورد عملی نسبت به روش خویش موافقت می‌کرد، زیرا او یکی از نخستین فیلسوفانی بود که

عقیده‌ای را که بعداً به «مذهب اصالت عمل»^۱ معروف شد، بسط و پرورش داد. تصور می‌کنم آنچه او را به این موضوع رهنمون شد اعتقاد به لزوم فراهم آوردن زمینه‌ای علمی برای سیاستمداران مشغول به مسائل عملی یعنی البته، از نظر او، سیاستمداران سوسیالیست بود. به اعتقاد مارکس، علم می‌بایست نتایج عملی بدهد. او تعلیم می‌داد که همیشه دنبال میوه و ثمره بگردید و نتایج عملی هر نظریه را جستجو کنید. پیامد عملی حکایت از ساخت علمی نظریه می‌کند. فلسفه یا علمی که نتایج عملی نداشته باشد، فقط شرحی در تعبیر جهانی که در آن زندگی می‌کنیم بدست می‌دهد، در صورتی که حقاً ممکن است و باید کاری بزرگتر از این انجام دهد. باید جهان را دگرگون کند. مارکس از همان اوایل کار نوشت [۱۱]. «فلاسفه فقط جهان را به راههای گوناگون تعبیر و تفسیر کرده‌اند؛ اما مسأله، دگرگون ساختن آن است.» شاید همین موضع او را پیش از اهل اصالت عمل به طرح این آموزه مهم روش‌شناختی سوق داد که اختصاصی‌ترین تکلیف علم پیش‌بینی آینده است، نه کسب شناخت از گذشته.

تکیه بر پیش‌بینی علمی فی‌نفسه کشفی مهم و پیشرفته در زمینه روش شناسی بود، اما بدبختانه مارکس را به بیراهه کشانید. این استدلال دور از پسند نیست که علم تنها بشرطی می‌تواند آینده را پیش‌بینی کند که گذشته قبلاً آینده را موجب شده یا از پیش تعیین کرده باشد. یعنی بشرطی که آینده در گذشته باصطلاح حضور داشته و از دور در آن تابیده باشد. اما استدلال مذکور، مارکس را به این اعتقاد باطل سوق داد که هر روش علمی محکم باید بر پایهٔ موجبیت علمی^۲ خشک و انعطاف‌ناپذیر استوار باشد.

1. pragmatism

۲. determinism. غرض وجوب ترتب معلول بر علت است که از آن به «ایجاب علمی» و «وجوب علیت» و «باختصار» «موجبیت» نیز ممکن است تعبیر کرد. گویا در فارسی «جبر علمی» و «جبر علمی» و حتی «جبر» هم اصطلاح شده است. اما چون «جبر» در زبان ما از قدیم بیشتر به مباحث کلامی و مذهبی اختصاص داشته و در مقابل «اختیار» و «تفویض» به کار رفته، بهتر است از استعمال آن به معنای determinism در فلسفه جدید اروپایی پرهیز کنیم تا این چند مسأله که هر یک بخودی خود نیز در نهایت پیچیدگی است، با هم ←

قوانین «چیرگی ناپذیر»^۱ی که مارکس در قلمرو طبیعت و در زمینه تکامل تاریخی بدانها قائل بود، آشکارا از تأثیر فضای عقاید لاپلاس^۲ و مادی مساکن فرانسوی حکایت می‌کرد. اما امروزه می‌توان گفت که عقیده به اینکه دو اصطلاح «علمی» و «علّی» اگر مترادف نیز نباشند، لااقل از یکدیگر جدایی ناپذیرند، یکی از خرافات عصری است که هنوز کاملاً سپری نشده است [۱۲]. چون من بیشتر به مسأله روش علاقه دارم، خوشحالم که وقتی از نظر روش‌شناسی درباره موجیبت علّی بحث می‌کنم، لازم نیست در مناقشه راجع به جنبه مابعدالطبیعی آن وارد شوم. صرف نظر از پیامد اینگونه منازعات مابعدالطبیعی - از قبیل تأثیر نظریه کوانتوم در مسأله «آزادی اراده» یا «اختیار» - به عقیده من یک چیز مسلم است. هیچ قسم موجیبت - خواه در قالب اصل همسانی طبیعت بیان شود و خواه به عنوان قانون کلی علّیت و معلولیت - دیگر ممکن نیست یکی از فرضهای لازم در روش علمی محسوب گردد، زیرا فیزیک که از همه علمها پیشرفته‌تر است، نشان داده که نه تنها به اینگونه فرضها نیاز ندارد، بلکه تا حدی

مخلوط و از آنچه هست پیچیده‌تر نشود. (جالب نظر اینکه نظیر این مشکل در اروپا هم وجود داشت و تا سده نوزدهم گاهی لفظ fatalism (= جبر) برای دلالت بر کلیه این معانی بکار می‌رفت و همین امر باعث بسیاری دشواریها در مباحثات فلسفی می‌شد و به این جهت بعضی کسان از قبیل سر ویلیام همیلتن، فیلسوف انگلیسی، به فکر وضع واژه جدیدی افتادند که همین determinism (بود). بحث در جزئیات مسأله از گنجایش این یادداشت بیرون است. به‌طور خلاصه، در اصطلاح فیلسوفان اروپایی مراد این است که هر تغییر را علّی است و هر رویداد یکسره تحت تأثیر قوانین خاص خود بوقوع می‌پیوندد (یا به اصطلاح بعضی از مترجمان «تعیین می‌شود») و هر واقعیتی در جهان مادی - و بنا بر این، در تاریخ بشر - مطلقاً موقوف و مشروط به علل خویش است. پس این معنا بکلی غیر از نظر جبریان است که، به قول خواجه نصیر، می‌گویند: «مردم را اختیاری نیست و آنچه را نسبت به او می‌کنند که او کرد، فعل خدای تمالی است... و لا مؤثر فی الوجود الا الله» و به گفته شهرستانی «نفی فعل از بنده» می‌کنند و آن را به‌پروردگار اسناد می‌دهند. (مترجم)

1. inexorable laws

۲. P. S. Laplace (۱۸۲۷-۱۷۴۹). ریاضیدان و فیزیکدان و منجم

فرانسوی. (مترجم)

حتی با آنها در تناقض است. عقیده به موجبیت علمی، شرط قبلی هیچ علم قادر به پیش‌بینی نیست و، بنا بر این، نمی‌توان گفت که روش علمی، موافق با قول به موجبیت علمی مطلق است. علم می‌تواند بدون این فرض نیز همچنان جنبه انعطاف‌ناپذیر علمی خویش را حفظ کند. البته مارکس را نمی‌توان به دلیل اینکه به عکس این عقیده قائل بود نکوهش کرد، زیرا حتی بهترین دانشمندان عصر او نیز به همین نظر پای‌بند بودند.

باید خاطر نشان ساخت که آنچه مارکس را به بیراهه کشانید، بیش از آنکه آموزه انتزاعی و نظری موجبیت علمی باشد، تأثیر این آموزه در برداشت وی از روش علمی و تلقی او از هدفها و امکانات علوم اجتماعی بود. تصور کلی اینکه «علل»، تحولات اجتماعی را «موجب می‌شوند»، بخودی خود زیانمند نیست به شرط آنکه به مذهب اصالت تاریخ نینجامد. دلیل ندارد این تصور ما را به نگرشهای اصالت تاریخی نسبت به نهادهای اجتماعی سوق دهد که با نگرش تکنولوژیک همه مردم، بویژه اصحاب موجبیت علمی، نسبت به ماشین آلات مکانیکی یا برقی چنین تضاد عجیبی داد. هیچ دلیلی نیست که معتقد باشیم از میان همه علوم، فقط علوم اجتماعی می‌تواند با کشف اینکه در آینده چه در انتظار ماست، به این رؤیای دیرینه جامعه عمل بپوشاند. اعتقاد به چنین فالگیری و طالع‌بینی علمی، تنها بر پایه موجبیت علمی استوار نیست؛ پایه دیگرش مشتمل بر ساختن پیش‌بینی علمی است بدان نحو که در فیزیک یا نجوم با آن آشنایی داریم، با پیشگویی تاریخی به مقیاس کلان که از خطوط کلی تکامل آینده جامعه خبر می‌دهد. این دو نوع پیش‌بینی (چنانکه جای دیگر نیز کوشیده‌ام نشان بدهم [۱۲]) بسیار با هم تفاوت دارند. خصلت علمی پیش‌بینی علمی به هیچ وجه دلیل بر خصلت علمی پیشگویی تاریخی نیست.

برداشت اصالت تاریخی مارکس از هدفهای علوم اجتماعی، اعتقاد او را به اصالت عمل متزلزل ساخت که بدو او را متوجه وظیفه پیش‌بینی در علوم کرده بود، و همچنین او را مجبور به تغییر نظر پیشین خود نسبت به علوم کرد که، بر طبق آن، علم می‌بایست و می‌توانست جهان را دگرگون کند. اگر بنا بود اصولاً علوم اجتماعی وجود داشته باشد و، بنا بر این، پیشگویی تاریخی امکان‌پذیر شود، مسیر عمده تاریخ می‌بایست از

پیش تعیین شده باشد و نه اراده خیر بر تغییر آن توانا باشد و نه عقل. تنها کاری که می توانستیم از جهت دخل و تصرف در امور بکنیم این بود که با پیشگویی تاریخی، از مسیر قریب الوقوع تحولات خاطر جمع شویم و موانع بزرگتر را از سر راه برداریم. در کتاب سرمایه، مارکس می نویسد [۱۴]: «حتی وقتی جامعه قانونی را که موجب حرکت آن می شود کشف می کند... در آن هنگام هم نمی تواند از مراحل طبیعی تکامل خویش طفره برود و جلو بیفتد یا تنها بسا یک گردش قلم، آن مراحل را از دنیا بیرون براند. فقط همین قدر از او ساخته است که درد زایمان را کوتاهتر و کمتر کند.» اگر کسانی بودند که به نهادهای اجتماعی از دریچه چشم مهندسان اجتماعی می نگریستند و عقیده داشتند که چنین نهادها تابع عقل و اراده آدمی هستند و این قابلیت را دارند که به طرز عقلانی طرح ریزی شوند، مارکس بنا به ملاحظاتش که گفتیم، همه ایشان را خیال پرداز و «ناکجا آبادی» می دانست و تقبیح می کرد. به نظر وی چنین می رسید که این «ناکجا آبادیان» می خواهند با دستان سست و شکننده انسانی، کشتی کوه پیکر جامعه را در دریای متلاطم و طوفانی تاریخ هدایت کنند. به عقیده او، تنها کاری که از دست دانشمند بر می آمد پیش بینی تند بادهای و گردابها بود و، بنا بر این، در عمل خدمتی جز این از وی ساخته نبود که در مقابل خطر طوفان بعدی و انحراف کشتی از راه راست (که البته همان راه چپ بود!) هشدار دهد یا به مسافران بگوید که بهتر است در کدام جناح کشتی جمع شوند. در نظر مارکس، تکلیف حقیقی سوسیالیسم علمی، اعلام فرارسیدن قریب الوقوع عصر موعود سوسیالیسم بود. او عقیده داشت که تعالیم علمی سوسیالیسم تنها با چنین بشارتی می تواند به ایجاد جهان سوسیالیستی یاری دهد و با آگاهانیدن مردم از این دگرگونی قریب الوقوع و سهمی که در بازی تاریخ قسمت ایشان است، فرارسیدن آن جهان را تسهیل کند. بنا بر این، سوسیالیسم علمی، تکنولوژی اجتماعی نیست و راه و روش بر پا داشتن نهادهای سوسیالیستی را به کسی نمی آموزد. برداشت مارکس از رابطه میان جنبه نظری و عملی سوسیالیسم، خلوص نظریات اصالت تاریخی او را نشان می دهد.

اندیشه مارکس از بسیاری جهات محصول زمان او بود که هنوز یاد

آن زمین لرزه عظیم تاریخی، یعنی انقلاب کبیر فرانسه، تازگی خود را در آن از دست نداده بود (و با انقلاب ۱۸۴۸ دوباره زنده شد). مارکس احساس می کرد چنین انقلابی ممکن نیست به نیروی عقل آدمی طرح ریزی شده و به صحنه آمده باشد، اما علوم اجتماعی مبتنی بر اصالت تاریخ می توانست آن را پیش بینی کند و بینش کافی نسبت به وضع اجتماعی مسلماً علل آن را آشکار می ساخت. هم مارکس به اصالت تاریخ معتقد بود و هم جان استوارت میل، و همانندی ایشان از این جهت (که نظیر شباهت فلسفه های اصالت تاریخی اسلاف آن دو، یعنی هگل و کنت، است) نشان می دهد که اینگونه نگرش اصالت تاریخی تا اندازه ای از خصوصیات آن دوره بوده است. مارکس چندان عقیده ای به «اقتصاددانان بورژوا از قبیل... جان استوارت میل» نداشت [۱۵] و او را نوعاً نماینده «یک کیش التقاطی پوچ و بی مغز» می دانست. راست است که مارکس گاهی نوعی احترام نسبت به «گرایشهای امروزی» آن «اقتصاددان نیکوکار» یعنی میل بروز می داد؛ ولی به نظر من، قرائن و اشارات فراوان بر رد این حدس وجود دارد که مارکس در نظریاتش راجع به روشهای علوم اجتماعی، مستقیماً از میل (یا به عبارت بهتر، از کنت) متأثر بوده است، و این امر موافقت بین عقاید مارکس و میل را حتی جالبتر می کند. بنا بر این، وقتی مارکس در دیباچه کتاب سرعایه می نویسد: «هدف نهایی این کتاب، آشکار ساختن... قانون حرکت جامعه امروزی است» [۱۶]، می توان گفت به اجرای برنامه میل مشغول است که نوشته بود: «مسأله اساسی... علوم اجتماعی، یافتن قانونی است که مطابق آن، هر حالتی در جامعه، حالت بعد را بوجود می آورد که جانشین آن می شود.» میل تحقیق جامعه شناسی را به دو قسم تقسیم می کند. قسم اول با آنچه من تکنولوژی اجتماعی خوانده ام مطابقت نزدیک دارد؛ قسم دوم با پیشگویی اصالت تاریخی تطبیق می کند. میل طرفدار قسم دوم است و آن را «علم عام جامعه» می خواند. به یاری این علم، «نتایج خاص قسم دیگر تحقیق باید محدود و کنترل شود». میل به پیروی از نظری که درباره روش علمی دارد، پایه این علم

عام جامعه را اصل علیت می‌داند و تحلیل علی جامعه را «روش تاریخی» نام می‌دهد. «حالات جامعه» در نظر میل [۱۷] دارای «خواصی» است که... در هر عصر... تغییر می‌کند. این حالات دقیقاً با «دوره‌های تاریخی» مارکس منطبق است. میل و مارکس هر دو به پیشرفت معتقد و خوش بینند. نهایت اینکه اعتقاد میل به مراتب از همتای دیالکتیکی آن خامتر و ساده‌دلانه‌تر است. (میل بر این تصور بود که دو قسم حرکتی «که حال و کار آدمیان باید با آن منطبق باشد... بناچار... یکی از دو» حرکت ممکن نجومی است: یا «وضعی» یا «انتقالی». پیروان دیالکتیک مارکس به این حد از سادگی قوانین حاکم بر تکامل تاریخی مطمئن نیستند و، باصطلاح، به تألیف و ترکیبی از دو قسم حرکت میل قائلند که چیزی باشد مانند حرکت موجی یا مارپیچ).

شباهت‌های دیگری هم بین مارکس و میل هست. فی‌المثل، هر دو از لیبرالیسم مبتنی بر آزادگذاری یا عدم مداخله^۱ ناخشنود بودند و هر دو می‌کوشیدند اساس بهتری برای اجرای اصل بنیادی آزادی فراهم آورند. اما در عقایدشان درباره روش جامعه‌شناسی، فرقی بسیار مهم دیده می‌شود. میل معتقد بود که مطالعه جامعه نهایتاً باید به روانشناسی محول شود و قوانین حاکم بر تکامل تاریخی، در چارچوب طبیعت بشر و «قوانین روانی» و بویژه خاصیت ترقی‌خواهی بشر، تحلیل و تبیین گردد. به‌نوشته او [۱۸]: «بر شالوده ترقی‌خواهی نوع بشر، روشی برای... علوم اجتماعی... پی افکنده شده که به مراتب... بر اقسام... متداول... در گذشته... برتری دارد...» این نظریه که جامعه‌شناسی باید علمی‌الاصول به روانشناسی اجتماعی قابل تحویل باشد - ولو به دلیل مشکلات ناشی از کنش و واکنش افراد بشمار با یکدیگر، دشواریهایی در این کار پدید بیاید - در میان بسیاری از متفکران وسیعاً رواج داشته‌است و یکی از نظریه‌هایی است که صحت آن را غالباً مسلم می‌گیرند. من این شیوه برخورد با جامعه‌شناسی را اصالت روانشناسی (در روش‌شناسی) نام داده‌ام [۱۹]. میل، به‌این تعبیر، قائل به اصالت روانشناسی بود ولی مارکس در درستی آن تردید

داشت و نوشت [۲۰]: «مناسبات حقوقی و ساختهای سیاسی گوناگون را نمی‌توان... با توسل به آنچه 'ترقی‌خواهی عمومی روان آدمی' خوانده شده است تبیین کرد.» شاید بزرگترین کامیابی مارکس در جامعه‌شناسی همین بود که اصالت روانشناسی را مورد تردید قرار داد و، با این کار، راه را برای حصول تصور عمیق‌تر و نافذتری از قلمرو خاص قوانین جامعه‌شناختی و مآلاً قسمی جامعه‌شناسی لااقل از بعضی جهات مستقل، باز کرد.

در فصلهای آینده، به توضیح پاره‌ای از نکات در روش مارکس خواهیم پرداخت و همواره سعی خواهیم کرد بخصوص بر آن دسته از عقاید وی تکیه کنم که، به نظر من، از ارزش پایدار برخوردار است. نخست، دربارهٔ حملهٔ مارکس به اصالت روانشناسی بحث خواهیم کرد - یعنی استدلالهای او به طرفداری از قسمی علوم اجتماعی مستقل و غیرقابل تحویل به روانشناسی - و سپس خواهیم کوشید ضعف اساسی و مهلك و نتایج مخرب اعتقاد او را به اصالت تاریخ باز نماییم.

مخالفت مارکس با اصالت روانشناسی[۱] - یعنی با نظریهٔ بظاهر دلبسندی که می‌گوید کلیهٔ قوانین حاکم بر حیات اجتماعی باید نهایتاً به قوانین روانشناختی حاکم بر «طبیعت آدمی» برگردند - به نحو موجز و مفید در این کلام بدیع و مشهور وی بیان شده‌است: «آگاهی انسان نیست که هستی وی را موجب می‌شود - بعکس، هستی اجتماعی اوست که آگاهی وی را موجب می‌گردد»[۲]. هدف عمدهٔ این فصل و دو فصل آینده، تشریح و ایضاح این کلام است و باید فوراً بیفزایم که در باز نمودن آنچه معتقدم مخالفت مارکس با اصالت روانشناسی است، در واقع نظری را بسط می‌دهم که خود از آن پیروی می‌کنم.

از باب مثال و به‌عنوان نخستین گام در این تحقیق، مسألهٔ آنچه را به‌قواعد «برون همسری»^۱ معروف است در نظر می‌گیریم، یعنی مسألهٔ تبیین رواج وسیع آن دسته از قوانین زناشویی که در فرهنگ‌هایی بکلی ناهمگون دیده می‌شود و غرض از آن بظاهر جلوگیری از تولید و تناسل در میان نزدیکان است. میل و اصحاب مکتب جامعه‌شناسی او که به اصالت روانشناسی معتقدند (و نیز بسیاری روانکاوان که بعداً بدیشان پیوستند) اگر در صدد تبیین این قواعد بر می‌آیندند، به «طبیعت بشری»

۱. exogamy. گزینش همسر از بیرون گروهی خاص (اعم از خانواده و قبیله و غیره) که ازدواج افراد آن با یکدیگر به‌موجب رسوم یا عرف یا قوانین منع شده‌است. نمونهٔ این امر، ممنوعیت زناشویی با محارم است. (مترجم)

متشبه می‌شدند و مثلاً می‌گفتند در آدمی نوعی بیزاری غریزی از زنا با محارم وجود دارد (که شاید در اثر انتخاب طبیعی یا در نتیجه «سرکوب» [بعضی امیال] پدید آمده‌است). توضیح خام و مردم‌پسند قضیه هم احیاناً چیزی از همین دست خواهد بود. ولسی اگر کسی پیرو نظری باشد که در کلام مارکس بیان شده‌است، خواهد پرسید که آیا قضیه بعکس نیست؟ و آیا این غریزه ظاهری محصول تربیت نیست و نباید به‌جای علت، معلول قواعد اجتماعی و سنتهایی محسوب شود که برون همسری را تجویز و زنا با محارم را منع می‌کنند [۴]؟ پیداست که این دو شیوه برخورد دقیقاً با همان مشکل دیرین مطابقت دارند که آیا قوانین اجتماعی «طبیعی» است یا «قراردادی و عرفی» (و در فصل پنجم به تفصیل درباره آن بحث شد). در مسأله‌ای از این قبیل که در اینجا به‌طور مثال انتخاب شد، دشوار می‌توان تعیین کرد که کدام یک از دو نظریه درست است: نظریه‌ای که قواعد اجتماعی سنتی را بر مبنای غریزه تبیین می‌کند یا آنکه غریزه‌ای ظاهری را معلول قواعد اجتماعی سنتی می‌داند؟ اما در موردی مشابه - یعنی بیزاری بظاهر غریزی از مار - ثابت شده که امکان حل اینگونه مسائل از راه آزمایش وجود دارد. ظاهر امر این است که بیزاری از مار، غریزی‌تر یا «طبیعی‌تر» است، چه نه تنها در انسان، بلکه در تمامی میمونهای انسان‌نما و بیشتر بوزینه‌ها نیز دیده می‌شود. لیکن ظاهراً آزمایش نشان می‌دهد که این ترس، مبنای «عرفی» یا «قراردادی» دارد و بنظر می‌رسد نه فقط در نوع بشر، بلکه مثلاً در شپانزه هم محصول تربیت باشد، زیرا [۴] اگر ترس از مار را یاد ندهند، نه بچه انسان این غریزه ادعایی را بروز می‌دهد نه بچه شپانزه. این مثال باید هشدار تلخی شود. آنچه در اینجا با آن مواجهیم تفری است بظاهر عمومی و همگانی که حتی از مرز نوع بشر هم فراتر می‌رود. بر مبنای این واقعیت که فلان عادت همگانی نیست، شاید بتوان نتیجه گرفت که اساس غریزی ندارد (هرچند حتی این استدلال هم خطرناک است، زیرا بعضی آداب و رسوم اجتماعی موجب منع غرایز می‌شوند). اما می‌بینیم که عکس قضیه یقیناً صادق نیست. وقوع و بروز کلی

و همگانی فلان رفتار، دلیل قاطع کیفیت غریزی آن یا ریشه داشتنش در «طبیعت بشری» نیست.

این ملاحظات شاید نشان دهد که فرض اینکه کلیه قوانین اجتماعی باید علی‌الاصول از ویژگی‌های روانی «طبیعت بشر» نتیجه شوند، چقدر خام و ساده‌دلانه است. اما تحلیل ما هنوز از ظرافت و پاکیزگی لازم برخوردار نیست. برای اینکه گام دیگری برداریم، باید مدعای محوری اهل اصالت روانشناسی را مستقیم‌تر تحلیل کنیم که می‌گویند چون جامعه محصول کنش و واکنش روانی افراد با یکدیگر است، قوانین اجتماعی باید نهایتاً به قوانین روانی قابل تحویل باشند و برگردند، زیرا رویدادها و قراردادهای در حیات اجتماعی ناگزیر باید پیامد انگیزه‌های روانی افراد بشر باشند.

مدافعان استقلال یا «خودآیینی» جامعه‌شناسی ممکن است در رد این نظریه اصحاب اصالت روانشناسی، به عقاید مبتنی بر اصالت نهادها متشبث شوند [۵] و بگویند، اولاً، هیچ عملی را هرگز نمی‌توان فقط بر پایه انگیزه تبیین کرد. اگر بناست در تبیین عمل، به انگیزه (یا هر مفهوم روانی یا رفتاری دیگری) متشبث شویم، باید به عنوان مکمل، به وضع کلی و بخصوص به محیط نیز رجوع کنیم. در مورد اعمال انسان، این محیط عمدتاً ماهیت اجتماعی دارد و، بنا بر این، اعمال ما را نمی‌توان بدون رجوع به محیط اجتماعی ما و نهادهای جامعه ما و نحوه کارکرد آنها تبیین کرد. به این جهت، بنا به ادعای کسی که نهاد را اصل می‌داند، محال است تحلیل روانی یا رفتاری اعمال ما اساس جامعه‌شناسی قرار گیرد؛ بعکس، در هر تحلیلی از اینگونه، باید از مبادی جامعه‌شناسی به عنوان فرض مقدم ابتدا کرد. از این رو، ممکن نیست جامعه‌شناسی یکسره بر تحلیل روانی قائم باشد و همه یا دست کم بخش بسیار مهمی از آن، بناچار مستقل و خودآیین است.

در برابر این نظر، پیروان اصالت روانشناسی ممکن است پاسخ دهند که در اهمیت فراوان عوامل محیطی - اعم از طبیعی و اجتماعی - سخنی نیست؛ نهایت اینکه ساخت (یا برای اینکه از واژه‌ای باب روز استفاده کرده باشند، «الگو»ی) محیط اجتماعی، به تفکیک از محیط طبیعی،

مصنوع بشر است و، بنا بر این، باید بر مبنای طبیعت آدمی و مطابق نظریه اصحاب اصالت روانشناسی قابل تبیین و تعلیل باشد. مثلاً، نهادی که اقتصاددانان به آن «بازار» می گویند و کارکرد آن را موضوع اصلی مطالعاتشان قرار می دهند، نهایتاً باید از ویژگیهای روانی «انسان اقتصادی»، یعنی، به اصطلاح میل، از «پدیدار روانی... طلب ثروت» نتیجه شود [۶]. همچنین، پیروان اصالت روانشناسی ممکن است بر این نکته پافشاری کنند که نهادها به دلیل ساخت روانی خاص طبیعت آدمی چنین سهم مهمی در جامعه ما پیدا می کنند و به همین جهت هر نهاد به محض اینکه استوار شد و جا افتاد، دارای گرایشی می شود که به یکی از بخشهای سنتی و بنسبت ثابت محیط ما مبدل گردد. و سرانجام پیروان آن مکتب ممکن است به این نکته - که از نظر ایشان نکته قاطع است - اشاره کنند که منشأ و مسیر تحولی سنتها هر دو باید بر پایه طبیعت آدمی تبیین شوند. وقتی سنتها و نهادها را رو به اصلشان پی می گیریم و به منشأ آنها می رسیم، می بینیم شرویشان علل روانی داشته است، زیرا انسان بوده که آنها را بنا به بعضی هدفهای خاص و تحت تأثیر برخی انگیزهها تأسیس کرده است. حتی اگر این انگیزهها به مرور زمان از خاطر محو شده باشند، همین فراموشی و آمادگی ما برای سرکردن با نهادهایی که هدفشان مجهول است، باز خود از طبیعت انسانی سرچشمه می گیرد. پس، به گفته میل [۷]: «پدیدارهای اجتماعی جملگی پدیدارهای ناشی از طبیعت بشرند» و «قوانین حاکم بر پدیدارهای اجتماعی چیزی نیستند و نمی توانند باشند مگر قوانین حاکم بر فعل و انفعالات آدمیان» یا به عبارت دیگر، «قوانین طبیعت فردی بشر. وقتی انسانها گرد هم می آیند، به جوهری از جنس دیگر مبدل نمی شوند...» [۸].

در آخرین عبارت میل، یکی از ستایش برانگیزترین جنبه های اصالت روانشناسی بچشم می خورد و آن مخالفت خردمندانه این مکتب با اصالت جمع و اصالت کل و خودداری آن از تأثیر پذیرفتن از رمانتیسم روسو یا هگل - یعنی اراده کلی یا روح قومی یا احیاناً روح گروهی - است. به اعتقاد من، اصالت روانشناسی فقط تا جایی درست می رود که بر «اصالت فرد (در مقابل اصالت جمع) در روش شناسی» تکیه می کند و بحق اصرار

می‌ورزد که «رفتار» و «اعمال» اجتماعات - از قبیل کشورها یا گروه‌های اجتماعی - باید به رفتار و اعمال افراد انسانی تحویل و برگردانده شود. وای (چنانکه در همین فصل نشان خواهیم داد) این عقیده خطاست که گزینش این روش مبتنی بر اصالت فرد مستلزم انتخاب روش روانشناختی است، ولو قول به این امر در آغاز بسیار مقنع بنماید. از مطالعه بخشهای دیگر استدلال میل می‌توان دید که مذهب اصالت روانشناسی، صرف نظر از روش پسنده‌ای که با پیروی از اصالت فرد در پیش می‌گیرد، از آنجا به بعد وارد مرحله‌ای خطرناک می‌شود. استدلال مزبور نشان می‌دهد که اصحاب اصالت روانشناسی چاره ندادند جز آنکه به دوشهای اصالت تاریخی متوسل شوند. سعی در برگردانیدن واقعیات محیط اجتماعی به واقعیات روانی، ما را مجبور به نظریه پردازی درباره منشأ و سیر تحولی امور می‌کند. هنگامی که جامعه‌شناسی افلاطون را تحلیل می‌کردیم، فرصتی پیش آمد تا زیانهای این شیوه برخورد با علوم اجتماعی را بهتر بسنجیم (رجوع کنید به فصل پنجم)، و حال که به انتقاد از میل پرداخته‌ایم، سعی خواهیم کرد ضربه‌ای کاری بر آن وارد کنیم.

آنچه میل را مجبور به اتخاذ روش اصالت تاریخی می‌کند، بیگمان اعتقاد وی به اصالت روانشناسی است. او خود حتی به‌طور مبهم به ناباروری یا فقر اصالت تاریخ آگاه است، چرا که می‌بینیم برای توجیه این ناباروری، سعی دارد مشکلات ناشی از پیچیدگی کنش و واکنش روانی اینهمه افراد را با یکدیگر خاطر نشان سازد و می‌نویسد [۹]: «نهایت ضرورت را دارد... که تا هنگامی که نتوان دلایل کافی با استناد به طبیعت آدمی ارائه داد، هرگز هیچ حکم کلی وارد علوم اجتماعی نکرد. با این حال، تصور نمی‌کنم احدی ادعا کند که امکان داشته کسی از مبدأ طبیعت انسان و اوضاع و احوال عمومی موقعیت نوع بشر ابتدا کند و از پیش خود [بدون توسل به تجربه] ترتیبی را که تکامل آدمی می‌بایست بر اساس آن روی داده‌باشد تعیین نماید و، نتیجتاً، وقایع عمومی تاریخ را تا امروز پیش‌بینی کند.» دلیل میل این است که: «پس از چند واحد اول در این سلسله، تأثیر نسلهای پیشین بر هر نسل، رفته رفته بر همه تأثیرات دیگر غالب می‌شود.» (به عبارت دیگر، محیط اجتماعی، تأثیر چیره‌گر پیدا می‌

کند). «امکان ندارد قوای انسانی بتواند چنین سلسله درازی از کنشها و واکنشها را محاسبه کند...»

این استدلال - و بخصوص کلام میل درباره «چند واحد اول در سلسله» - ضعف برداشت پیروان اصالت روانشناسی را از اصالت تاریخ به طرز جالب نظری نمایان می‌کند. اگر تمامی نظامها و قواعد در حیات اجتماعی - یعنی قوانین حاکم بر محیط اجتماعی و جملگی نهادها و غیره - نهایتاً بنیاست بر پایه «فعل و انفعالات آدمیان» تبیین و به آن چارچوب تحویل گردند، این شیوه برخورد نه تنها مفهوم تکامل تاریخی-علتی، بلکه تصور نخستین گام در این تکامل را نیز به ما تحمیل می‌کند. تکیه بر منشأ روانی قواعد یا نهادهای اجتماعی فقط ممکن است به این معنا باشد که می‌توان به گذشته رجوع کرد و به حالتی رسید که شروع چنین قواعد و نهادها در آن صرفاً وابسته به عوامل روانی یا، به عبارت دقیقتر، مستقل از هر نهاد جا افتاده اجتماعی بوده است. بدین ترتیب، پیروان اصالت روانشناسی اجبار پیدا می‌کنند، خواه و ناخواه، به تصور آغاز جامعه و نیز به تصوراتی مانند طبیعت بشر و ویژگیهای روانی آدمی آن‌طور که مقدم بر تشکیل جامعه وجود داشته است، متشبث گردند. به سخن دیگر، کلام میل درباره «چند واحد اول در سلسله» تکامل اجتماعی، بر خلاف آنچه ممکن است تصور کرد، اتفاقی و ناشی از سهو قلم نیست، بلکه مبین موضعی است که به سبب یأس و درماندگی به او تحمیل شده است. از این رو می‌گوییم یأس و درماندگی که چنین نظریه‌ای درباره طبیعت ماقبل اجتماعی بشر که تأسیس جامعه را تبیین می‌کند - و معبر برداشت پیروان اصالت روانشناسی از «پیمان اجتماعی» است - نه تنها از جهت تاریخی، بلکه از لحاظ روش‌شناختی هم افسانه است و، بنا بر این، قابل بحث جدی نیست، زیرا همه دلایل مؤید این عقیده است که با توجه به اینکه، فی‌المثل، زبان مشروط به وجود جامعه است، انسان - یا بهتر بگوییم، نیای انسان - پیش از آنکه آدمی‌صفت باشد، اجتماعی بوده است. اما همینکه به این عقیده قائل شدیم، لازم می‌آید که بگوییم نهادهای اجتماعی - و به تبع آنها، نظامها و قواعد اجتماعی یا قوانین جامعه‌شناسی [۱۵] - حتماً مقدم بر آنچه بعضی کسان دل خوش کرده‌اند و «طبیعت انسان» می

نامند و حتی پیش از روانشناسی آدمی، وجود داشته‌اند. بنا بر این، اگر قرار باشد اصولاً تحویلی صورت بگیرد، امیدبخش‌تر خواهد بود که کوششی برای تحویل یا تأویل روانشناسی در چارچوب جامعه‌شناسی بعمل آید، نه بعکس.

و باز می‌رسیم به کلام مارکس در آغاز این فصل. آدمی محصول زندگی در جامعه است نه موجود آن و غرض از آدمی، روان او و نیازها و امیدها و ترسها و انتظارها و انگیزه‌ها و آرزوهای انسانی اوست. باید اذعان کرد که ساختار محیط اجتماعی ما، به مفهومی خاص، مصنوع آدمی است و نهادهای و سنتهای آن نه کار خداست و نه طبیعت، بلکه نتیجه اعمال و تصمیمهای انسان است و با اعمال و تصمیمهای او تغییر می‌کند. البته غرض این نیست که نهادهای و سنتهای مذکور همگی با قصد و آگاهی، طراحی شده‌اند و بر مبنای نیازها یا امیدها یا انگیزه‌ها تبیین‌پذیرند. بعکس، حتی نهادهای و سنتهایی که در نتیجه اعمال آگاهانه و عمدی بشر پدید آمده‌اند قاعدتاً محصول فرعی و غیر مستقیم و نامقصود و غالباً ناخواسته چنین اعمالند. چنانکه پیشتر هم گفته‌ام [۱۱]: «تنها، اقلیتی از نهادهای اجتماعی با قصد و آگاهی طراحی می‌شوند. اکثریت عظیم آنها خود 'روئیده‌اند و بزرگ شده‌اند' و نتایج نامقصود و طراحی نشده اعمال بشرند»؛ و می‌توان افزود که حتی نهادهای انگشت‌شماری هم که آگاهانه و با موفقیت طراحی می‌شوند (از قبیل اتحادیه‌های کارگری یا دانشگاههای نوبنیاد) کمتر مطابق طرح اصلی از کار در می‌آیند و دلیلش هم باز همان بازتابهای اجتماعی نامقصود ناشی از ایجاد عمدی آنهاست. این بدان سبب است که ایجاد چنین نهادهای نه تنها در بسیاری نهادهای اجتماعی دیگر، بلکه در «طبیعت بشری» نیز تأثیر می‌گذارد - یعنی بدو آ در امیدها و بیمها و آرزوهای کسانی که مستقیماً پایشان در میان است و سپس اغلب در همگی اعضای جامعه. از نتایج این امر یکی این است که، چنانکه در فصل نهم هنگام بحث درباره «لوح زدایی» انقلابهای تندرو خاطرنشان شد، ارزشهای اخلاقی جامعه - یعنی خواستها و توصیه‌هایی که همه، یا تقریباً همه، قبول دارند - چنان تنگاتنگ با نهادهای و سنتهای جامعه در هم بافته می‌شوند که ممکن نیست پس از نابودی سنتها و نهادهای باز هم

بر جای بمانند.

همه آنچه گفته شد به طریق اولی در مورد دوره‌های باستانی تکامل اجتماعی نیز صادق است، یعنی در مورد جامعه بسته که در آن، طرح‌ریزی آگاهانه نهادها بغایت کمیاب و بلکه نایاب بوده است. اگر امروز رفته رفته امور رو به تغییر می‌گذارند، دلیلش افزایش آهسته و تدریجی شناخت ما از جامعه است؛ یعنی به دلیل مطالعاتی است که درباره بازتاب‌های نامقصود برنامه‌ها و اعمال ما صورت می‌گیرد، و بسا روزی برسد که آدمیان آگاهانه به ایجاد جامعه‌ای باز کمر ببندند و، بدین سان، سهم بیشتری در تعیین سرنوشت خویش بر عهده بگیرند. (چنانکه در فصل آینده خواهیم دید، مارکس به امید چنین روزی بود). ولی همه اینها از برخی جهات، شدت و ضعف دارد و گرچه ممکن است یاد بگیریم که بسیاری نتایج نامقصود اعمالمان را پیش‌بینی کنیم (که هدف عمده هرگونه تکنولوژی اجتماعی است)، ولی باز همیشه بسیاری نتایج، پیش‌بینی نشده باقی خواهد ماند.

به عقیده من، همین واقعیت که پیروان اصالت روانشناسی مجبورند به تصوراتی راجع به منشأ روانی جامعه قائل شوند، خود دلیل قاطع بر بطلان مذهب آنهاست. اما این تنها دلیل نیست. مهمترین ایراد شاید این باشد که مذهب اصالت روانشناسی از فهم تکلیف عمده علوم اجتماعی تبیینی^۱ ناتوان است.

این تکلیف، بر خلاف عقیده اصحاب اصالت تاریخ، پیشگویی مسیر آینده تاریخ نیست؛ کشف و تبیین وابستگی‌هایی در قلمرو اجتماعی است که چندان آشکار نیستند؛ کشف مشکلاتی است که راه عمل اجتماعی را مسدود می‌سازند؛ بررسی این موضوع است که چرا خمیره اجتماعی^۲ خوشدست نیست، چرا شکننده یا کشسان است و چرا در برابر کوشش‌های ما که می‌خواهیم آن را به قالب درآوریم و با آن کار کنیم، مقاومت می‌کند.

برای روشن شدن نکته‌ای که در نظر دارم، می‌خواهم باختصار به

شرح نظریه‌ای پردازم که بسیار متداول است و، به عقیده من، هدف حقیقی علوم اجتماعی را درست عکس آنچه هست فرض می‌کند. این نظریه که نامش را «نظریه اجتماعی توطئه»^۱ گذارده‌ام، عبارت از این عقیده است که تبیین هر پدیدار اجتماعی به معنای پیدا کردن افراد یا گروه‌هایی است که در وقوع آن پدیدار ذینفع و ذی‌علاقه‌اند و مشغول طرح‌ریزی و توطئه برای ایجاد آن بوده‌اند. (گاهی هم باید اول نفع پنهانی را که وجود داشته آشکار کرد).

شک نیست که این برداشت از هدفهای علوم اجتماعی، ناشی از این نظریه خطاست که هر چه در جامعه اتفاق می‌افتد - بخصوص اتفاقاتی مانند جنگ و بیکاری و فقر و کمبود که معمولاً مورد تنفر مردم است - نتیجه اغراض مستقیم بعضی افراد و گروه‌های نیرومند است. این نظریه وسیعاً رایج است و حتی از مذهب اصالت تاریخ هم (که، چنانکه از صورت اولیه خداپرستانه آن دیده می‌شود، یکی از متفرعات نظریه توطئه است)، ریشه‌های کهنتر دارد و به صورت کنونی، مانند مذهب امروزی اصالت تاریخ و بعضی نگرشهای جدید نسبت به «قوانین طبیعت»، یکی از نتایجی است که نوعاً از اینجهانی شدن^۲ خرافات دینی بدست آمده‌است. سابقاً برای پیدا کردن علت جنگ ترویا، دست به دامان ایزدانی می‌شدند که ذکرشان در همه آمده‌است. ایمان به آن خدایان اکنون رخت بر بسته است و حتی خود ایزدان هم مدروس شده‌اند. اما جایشان را اشخاص یا گروه‌های پر قدرت گرفته‌اند - گروه‌های فشار منحوس و بدخیم، از قبیل پیران صهیون^۳ یا انحصارگران یا سرمایه‌داران یا امپریالیستها،

1. conspiracy theory of society 2. secularization

۳. The Learned Elders of Zion. کنایه به واقعه یا شایعه‌ای تاریخی است حاکی از اینکه در اواسط قرن نوزدهم جمعی از ریش سفیدان یهود همگروه شدند و مقاله نامه‌هایی بین خود امضا کردند که به وسایل پلید و بیرحمانه، آن قوم را بر جهان مسلط کنند. در ۱۹۰۵ در روسیه وسیعاً مدارکی انتشار یافت که گفته می‌شد همان مقاله نامه‌هاست. گرچه بسیاری کوشیده‌اند مجعول بودن این مدارک را ثابت کنند (و به‌زعم خویش ثابت هم کرده‌اند)، هنوز جماعتی (به‌خصوص یهودستیزان) در اروپا و آمریکا و دیگر نواحی به‌صحت ←

که شرارتشان سرچشمه همه بدیها و بلاهایی است که با آن دست به گریبانیم.

مقصودم به طور ضمنی این نیست که هرگز توطئه‌ای روی نمی‌دهد. بعکس، توطئه یکی از پدیده‌های نوعی در جامعه است. فی‌المثل، هر وقت اشخاص معتقد به نظریه توطئه بر سر کار می‌آیند، توطئه اهمیت پیدا می‌کند. کسانی بیش از همه احتمال دارد پیرو نظریه توطئه باشند و در طرح‌های ضد توطئه علیه توطئه‌گران فاقد وجود خارجی درگیر شوند که از صمیم دل معتقدند دنیا را می‌توانند بهشت کنند، زیرا تنها توجیه اینکه چرا در ایجاد بهشت شکست خورده‌اند، نیت پلید شیطان است که در وجود جهنم نفع مسلم دارد.

آری، باید تصدیق کرد که توطئه روی می‌دهد. ولی واقعیتی که، به رغم وقوع توطئه‌ها، نظریه توطئه را باطل می‌کند این است که بسیار نادرند توطئه‌هایی که به جایی برسند. توطئه‌گران بنددت در به‌ثمر رساندن توطئه کامیاب می‌شوند.

چرا اینطور است؟ چرا چنین تفاوت وسیعی بین آرزوها و کامیابیها وجود دارد؟ برای اینکه، با توطئه یا بی‌توطئه، در زندگی اجتماعی معمول چنین است. زندگی اجتماعی فقط زور آزمایی بین گروه‌های مخالف نیست؛ عمل است در چارچوب کمابیش کشسان یا شکننده نهادها و سنتها و، صرف نظر از هرگونه کاری که آگاهانه و بعمد در جهت مخالف صورت بگیرد، بسیاری واکنشهای پیش‌بینی نشده و گاه حتی پیش‌بینی‌ناپذیر در این چارچوب ایجاد می‌کند.

به اعتقاد من، تکلیف عمده علوم اجتماعی، حتی الامکان تحلیل و پیش‌بینی همین واکنشهاست؛ تحلیل بازتابهای اجتماعی نامقصور اعمال عمدی بشر است - یعنی همان بازتابها که قدر و اهمیتشان هم در نظریه توطئه و هم در مذهب اصالت روانشناسی به غفلت سپرده شده است، چنانکه پیش از این خاطر نشان شد. عملی که درست مطابق قصد و نیت پیش برود، مشکلی برای علوم اجتماعی ایجاد نمی‌کند (سواى اینکه ممکن است نیاز

به توضیح پیدا شود که چرا در این مورد خاص هیچگونه بازتاب نامقصود بوجود نیامده است). برای روشن شدن معنای نتایج نامقصود اعمالی که انجام می‌دهیم، مثالی از یکی از ابتدایی‌ترین کارهای اقتصادی می‌زنیم. فرض کنیم کسی می‌خواهد بشتاب خانه‌ای بخرد. مسلم اینکه او میل ندارد بهای مسکن را در بازار بالا ببرد. ولی همین واقعیت که برای خرید وارد بازار می‌شود، گرایشی به افزایش قیمت در بازار پدید می‌آورد. نظیر این ملاحظات در مورد فروشنده هم صادق است. یا برای اینکه مثالی از زمینه‌ای بسیار متفاوت آورده باشیم، کسی را در نظر می‌گیریم که می‌خواهد خود را بیمه عمر کند. نامحتمل است که چنین شخصی قصد تشویق مردم را به خرید سهام شرکت‌های بیمه داشته باشد، ولی عملش چنین نتیجه‌ای خواهد داد. پس بوضوح می‌بینیم که نتایج اعمال ما همیشه نتایجی نیست که قصد و عمدی در ایجاد آنها وجود داشته باشد. بنا بر این، نظریه اجتماعی توطئه نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا معنایش مدعی شدن به این است که کلیه نتایج - حتی نتایجی که در بادی امر بنظر نمی‌رسد کسی مقصودی در ایجاد آنها داشته باشد - نتایج عمدی اعمال کسانی است که نفعی در ایجاد آنها داشته‌اند.

مثال‌هایی که آوردیم مذهب اصالت روانشناسی را با سانی نظریه توطئه باطل نمی‌سازند، زیرا ممکن است کسی استدلال کند که بازتابهای ذکر شده، معلول آگاهی فروشنده به حضور خریدار در بازار و امیدش به فروش به قیمت بالاتر و، به سخن دیگر، ناشی از عوامل روانی است. البته این کاملاً درست است؛ اما نباید فراموش کنیم که این آگاهی و امید، اساس نهایی همه داده‌ها درباره طبیعت بشر نیست، بلکه خود به نوبه خویش باید بر پایه وضع اجتماعی - یعنی وضع بازار - تبیین شود.

وضع اجتماعی را نمی‌توان به انگیزه‌ها و قوانین کلی حاکم بر «طبیعت بشر» برگردانید. حتی گاهی ممکن است مداخله برخی «خصایص طبع انسان»، مانند تبلیغ‌پذیری او، به پاره‌ای انحرافها از رفتار اقتصادی ذکر شده بینجامد. وانگهی، اگر وضع اجتماعی غیر از آن باشد که در نظر گرفته شد، ممکن است مصرف‌کننده با همان عمل خرید، به طور غیرمستقیم

به ارزان شدن کالا کمک کند و مثلاً از این راه تولید انبوه آن را پر سودتر سازد. گرچه چنین تأثیری اتفاقاً به نفع او به عنوان خریدار است، ممکن است مانند اثر معکوس خود، به نحو غیر ارادی و عیناً تحت همان شرایط روانی، پدید آمده باشد. پیداست که چون وضع اجتماعی ممکن است به چنین بازتابهای متفاوت نامقصود یا ناخواسته بینجامد، باید موضوع مطالعه قسمی علوم اجتماعی قرار بگیرد که (به قول میل) پیروان آن نگویند [۱۲]: «نهایت ضرورت را دارد که تا هنگامی که نتوان دلایل کافی با استناد به طبیعت آدمی ارائه داد، هرگز هیچ حکم کلی وارد علوم اجتماعی نکرد.» باید علوم اجتماعی خودآیین و مستقلى اینگونه اوضاع اجتماعی را مطالعه کند.

دلیل دیگر بر بطلان مذهب اصالت روانشناسی این است که کارهای ما از بسیاری جهات باید در چارچوب وضع اجتماعی تبیین شوند. البته هیچ عملی هرگز بتهنایی در چارچوب وضع، کاملاً تبیین پذیر نیست. تبیین حرکات مردی که هنگام گذشتن از عرض خیابان از جلو اتومبیلها جا خالی می دهد، ممکن است از حدود خود این وضع فراتر برود و مثلاً به انگیزه های او، به «گریزه» صیانت نفس یا به تمایل وی به احتراز از درد و جز آن راجع شود. ولی در قیاس با اینکه منطق حکم بر وضع چگونه جزئیات عمل مرد را موجب می شود، بخش «روانی» تبیین اغلب بسیار ساده و پیش پا افتاده است، صرف نظر اینکه اصولاً گنجاندن کلیه عوامل روانی در توصیف وضع غیرممکن است. تحلیل اوضاع - یا منطق وضعی^۱ - در حیات اجتماعی و در علوم اجتماعی سهمی بسیار مهم دارد و، در واقع، همان روش تحلیل اقتصادی است. برای اینکه مثالی از خارج قلمرو اقتصاد زده باشم، «منطق قدرت» را یادآور می شوم [۱۳] که نه تنها برای تبیین تحرکات در قدرتمنداریهای سیاسی، بلکه در تبیین طرز کار برخی از نهادهای سیاسی هم می توان از آن استفاده کرد. روش کاربرد منطق وضعی در علوم اجتماعی، بر پایه هیچ فرض روانشناختی درباره عقلانی بودن (یا غیر عقلانی بودن) «طبیعت آدمی» استوار نیست. بعکس، هنگامی که درباره

«رفتار عقلانی» یا «غیرعقلانی» سخن می‌گوییم، مرادمان رفتاری است که با منطق حاکم بر آن وضع خاص انطباق دارد یا ندارد. در واقع، چنانکه ماکس وبر گوشزد کرده است [۱۴]، تحلیل اعمال بر پایه روانشناسی و بر حسب انگیزه‌های عقلانی و غیرعقلانی، موکول به این فرض است که قبلاً معیار و میزانی برای سنجش آنچه باید در وضع مورد نظر عقلانی محسوب شود، بدست آمده باشد.

استدلالاتی که در رد مذهب اصالت روانشناسی نباید سوء تعبیر شود [۱۵]، غرض از آنها نشان دادن عدم اهمیت مطالعات و اکتشافات روانشناختی برای دانشمندان علوم اجتماعی نیست. بعکس، مراد این است که روانشناسی، یعنی روانشناسی فردی، نیز یکی از علوم اجتماعی است، ولو اساس کلیه علوم اجتماعی نباشد. کسی منکر اهمیت واقعیات روانی، از قبیل حسرت قدرت و پدیدارهای نوروتیک مرتبط با آن، از نظر علوم سیاسی نیست. ولی «حسرت قدرت»، مفهومی است هم اجتماعی و هم روانی و نباید فراموش کنیم که اگر، فی‌المثل، به مطالعه ظهور اولیه آن در کودکان می‌پردازیم، این مطالعه در متن یک وضع اجتماعی معین، مثلاً در صحنه یک خانواده امروزی در میان خودمان، صورت می‌گیرد (و یک خانواده اسکیمو ممکن است ظهور پدیدارهای دیگری را باعث شود). واقعیت دیگری که در جامعه‌شناسی اهمیت دارد و مشکلات خطیر از لحاظ سیاسی و نهادی بر می‌انگیزد این است که برای بسیاری از کسان (بویژه برای جوانان که شاید به دلیل تشابه بین سیر تکامل فرد و سیر تکامل نوع، بنظر می‌رسد باید از یک مرحله قبیله‌ای یا «سرخ پوستی» بگذرند)، زندگی کردن در پناه قبیله یا «جماعتی» شبیه قبیله، دارای ضرورت عاطفی است. استفاده‌ای که من از مفهومی مانند «فشار تمدن» در فصل دهم کرده‌ام - فشاری که جزئاً نتیجه همین نیاز عاطفی ارضاء نشده است - نشان می‌دهد که تعرض به اصالت روانشناسی به نیت حمله به تمام ملاحظات روانشناختی نبوده است. مفهوم یاد شده، بر بعضی احساسهای ناشی از ناآسودگی و بیقراری دلالت می‌کند و بنا بر این، مفهومی روانشناختی است. ولی، در عین حال، یکی از مفاهیم جامعه‌شناسی نیز هست، زیرا نه تنها جنبه ناگوار و ناآرامی برانگیز این احساسها را مشخص می‌کند، بلکه آنها را

به وضع اجتماعی معینی ربط می‌دهد و با تضاد بین جامعه باز و جامعه بسته مرتبط می‌سازد. (بسیاری از مفاهیم دیگر روانشناختی مانند بلند پروازی یا عشق نیز وضعی شبیه این دارند). همچنین نباید غافل شویم که مذهب اصالت روانشناسی، با طرفداری از اصالت فرد و مخالفت با اصالت جمع، امتیاز بزرگی در روش‌شناسی بدست آورده‌است، زیرا به این ترتیب توانسته این نظریه مهم را تقویت کند که همه پدیدارهای اجتماعی، و بخصوص کارکرد تمامی نهادهای اجتماعی، همیشه باید منتج از تصمیمها و کارها و نگرشهای افراد بشر تلقی گردند و ما هرگز نباید به توجیه و تبیین در چارچوب «اجتماعات» (از قبیل کشورها و ملتها و نژادها و مانند آن) راضی و قانع شویم. اما اشتباه پیروان اصالت روانشناسی در این است که گمان می‌کنند چون روش تحقیق در علوم اجتماعی بر اصالت فرد استوار است، همه پدیدارها و قواعد اجتماعی را باید به پدیدارهای روانی و قوانین روانشناختی برگردانید. خطر این فرض چنانکه دیده شد، تمایل آن به اصالت تاریخی است. لزوم نظریه‌ای ناظر بر بازتابهای اجتماعی نامقصود اعمال و نیاز به آنچه منطق حاکم بر اوضاع توصیف شد، نشان می‌دهد که اصولاً چنین فرضی نارواست.

نظر مارکس این بود که مسائل جامعه را نمی‌توان به مسائل «طبیعت بشر» برگردانید. در آنچه گذشت، برای باز نمودن این نظر و دفاع از آن، به خود اجازه دادم از حد دلایلی که او خود اقامه کرده بود پا فراتر بگذارم. مارکس نه از «مذهب اصالت روانشناسی» سخن گفته، نه به طور منظم از آن انتقاد کرده و نه در کلامی که در آغاز این فصل از او نقل شد، به میل نظر داشته‌است. لیه تیز این کلام متوجه اصالت تصور [یا ایده‌آلیسم] به صورت هگلسی آن است. ولسی در مورد مسأله طبیعت روانی جامعه، مذهب اصالت روانشناسی میل با نظریه اصالت تصور که مارکس با آن می‌جنگید، انطباق پیدا می‌کند [۱۶]. با این وصف، آنچه مارکس را به عقاید بیان شده در این فصل سوق داد، عنصر دیگری در هگلیانیسم یعنی اعتقاد افلاطون‌گرایانه هگل به اصالت جمع بود - به عبارت دیگر، این نظریه که دولت یا ملت از فرد «واقعی» تر است و فرد همه چیز را مدیون آن است. (و این مصداق دیگری از این حقیقت است

که گاه می‌توان حتی از نظریه فلسفی پوچ و باطلی، افکار گرانها بیرون کشید). مارکس پاره‌ای از نظریات هگل را در باب برتری جامعه نسبت به فرد بسط داد و از آنها به‌عنوان دلایلی بر رد دیگر عقاید هگل استفاده کرد. با این حال، چون من میل را خصم شایسته‌تری از هگل می‌دانستم، به تاریخ سیر اندیشه‌های مارکس بسنده نکردم و کوشیدم افکار او را به صورت استدلالی علیه میل بسط دهم.

ممکن است برای بسیاری از مارکسیست‌ها و ضدمارکسیست‌ها شکفت آور باشد که ببینند مارکس به این نام، یعنی به عنوان مخالف هرگونه نظریه روانشناختی درباره جامعه، معرفی می‌شود، زیرا بنظر می‌رسد خیلی از مردم به‌داستانی بکلی متفاوت معتقد باشند. به‌تصور چنین کسان، مارکس به‌تأثیر همه‌گیر انگیزه اقتصادی در زندگی آدمیان اعتقاد داشته است و با نشان دادن اینکه «نیاز به کسب وسایل معاش در انسان بر همه چیز چیره است»، موفق شده قدرت فائق و قاهر آن انگیزه را تبیین کند^۱ و، بدین‌سان، اهمیت اساسی مقولاتی مانند انگیزه سودجویی^۲ و نفع طبقاتی^۳ را در اعمال افراد و گروه‌های اجتماعی به اثبات برساند و نشان دهد که چگونه باید از این مقولات برای تبیین مسیر تاریخ استفاده کرد. به گمان این اشخاص، چکیده و جوهر مارکسیسم در این آموزه آمده است که نیرویی که تاریخ را به‌پیش می‌راند انگیزه اقتصادی^۴ و بویژه نفع طبقاتی است و عنوان «تعبیر مادی تاریخ» یا «مادیت تلخیصی»^۵ - نامی که مارکس و انگلس بر عصاره تعالیم خویش گذاشته‌اند - دقیقاً مشعر بر همین آموزه است.

اینگونه گمانها بسیار رواج دارد اما مطمئنم که حاکی از سوء تعبیر تعالیم مارکس است. من نام کسانی را که مارکس را به‌جهت داشتن چنین

1. profit motive 2. class interest 3. economic motive
4. materialistic interpretation of history
5. historical materialism

عقایدی می‌ستایند، مادکسیستهای عامی^۱ گذاشته‌ام (تا کنایه‌ای باشد به «اقتصاددانان عامی»، لقبی که مارکس به بعضی از مخالفان خویش داده بود)^[۲]. هر مادکسیست عامی متوسط بر این باور است که اولاً آنچه در تاریخ قدرتهای پس پرده را به جنبش در می‌آورد شره و آزمندی و چشمداشت سود مادی است و ثانیاً مارکس با آشکار ساختن این انگیزه‌ها، از اسرار منحوس و مخوف حیات اجتماعی پرده برداشته‌است و ثالثاً آن قدرتها بعمد و بحیل در بحبوحه فراوانی، به‌ایجاد جنگ و کساد و بیکاری و گرسنگی و کلیه صور دیگر بدبختی اجتماعی مشغولند تا تمنیات پلیدشان را در کسب سود بیشتر ارضاء کنند. (همچنین مادکسیست عامی گاهی جداً نگران این مسأله می‌شود که چگونه مدعیات مارکس را با ادعاهای فروید و آدلر^۲ آشتی دهد و اگر نتواند به صحت ادعای یکی از دو طرف حکم کند، احیاناً به این نتیجه می‌رسد که گرسنگی و عشق و شهوت قدرت^[۳]، سه انگیزه بزرگ و نهان طبیعت بشرند که مارکس و فروید و آدلر، سه مؤسس بزرگ فلسفه انسان امروز، حجاب از آنها بر گرفته‌اند...)

صرف نظر از اینکه آیا چنین نظریات قابل دفاع و جذاب باشد یا نه، یقیناً بنظر نمی‌رسد ربطی به آموزه «مادیت تاریخی» مارکس داشته باشد. البته باید اذعان کرد که او گاهی از بعضی پدیدارهای روانی مانند آزمندی و انگیزه سودجویی و غیره، سخن به میان می‌آورد؛ ولی باید متوجه بود که هرگز این کار را برای تبیین تاریخ نمی‌کند. مارکس این پدیدارها را عوارض و نشانه‌های تأثیر فساد آور نظام اجتماعی، یعنی نظام نهادهای توسعه یافته در جریان تاریخ، تلقی می‌کرد و بیش از آنکه آنها را علت فساد بدانند، معلول فساد می‌دانست و بازتاب تاریخ معرفی می‌کرد نه نیروی محرک آن. او بدرست یا بغلط، پدیدارهایی از قبیل جنگ و کساد و بیکاری و گرسنگی در بحبوحه فراوانی را نه ناشی از توطئه و حیل گری «سرمایه

1. Vulgar Marxists

۲. Alfred Adler (۱۸۷۰-۱۹۳۷). روانشناس و روانپزشک اهل وین که نخست از پیروان فروید بود و سپس واضع نظریه‌ای مستقل شد. (مترجم)

داران بزرگ» یا «جنگ طلبان امپریالیست»، بلکه پیامد اجتماعی ناخواسته اعمالی به منظور حصول نتایجی دیگر می‌دانست و معتقد بود که خود عاملان این اعمال نیز در شبکه نظام اجتماعی گرفتارند. مارکس همه بازیگران صحنه تاریخ از جمله بازیگران «بزرگ» را به چشم لعبتکانی می‌نگریست که به ریسمان اقتصاد گره خورده‌اند و توان مقاومت از ایشان سلب شده‌است و سرنخشان به دست نیروهای تاریخی خارج از نظارت خود آنهاست. عقیده داشت که نظام اجتماعی همه ما را به یکدیگر متصل می‌کند و صحنه تاریخ در همین نظام، یعنی در «قلمرو ضرورت و اضطرار»، آراسته می‌شود. (اما عاقبت روزی همان لعبتکان این نظام را ویران خواهند کرد و به «ملکوت آزادی» دست خواهند یافت).

بیشتر پیروان مارکس - شاید به دلایل تبلیغاتی و شاید به سبب اینکه تعالیم او را نمی‌فهمیده‌اند - از این آموزه وی دست کشیده‌اند و، از بسیاری جهات، نظریه مادکسیستی عامیانه توطئه را جانشین نظریه هوشمندانه و بسیار بدیع او کرده‌اند. تنزل فکری بسیار غم‌انگیزی است این سقوط از کتاب سرمایه به کتاب اسطوره قرن بیستم^۱.

به هر حال، فلسفه تاریخ خود مارکس که معمولاً «مادیت تاریخی» خوانده می‌شود و موضوع عمده فصلهای کنونی است، به قراری است که دیدیم. در این فصل به توضیح اجمالی تکیه‌گاه «مادی» یا اقتصادی آن می‌پردازم و سپس اهمیت جنگ طبقاتی و نفع طبقاتی و برداشت مارکس را از «نظام اجتماعی» به تفصیل بیشتر مورد بحث قرار خواهیم داد.

۱

برای سهولت بیان، اعتقاد مارکس را به اصالت تاریخ در اقتصاد [۴] می‌توان به مقایسه‌ای که بین مارکس و میل کردیم، ربط داد. مارکس با میل هم عقیده است که پدیدارهای اجتماعی را باید از نظر تاریخی تبیین نمود و باید کوشید هر دوره تاریخ را به عنوان محصول تاریخی تحولات

۱. بنظر می‌رسد منظور کتاب روزنبرگ، نظریه پرداز حزب نازی باشد.
رجوع کنید به صفحه ۸۵۱. (مترجم)

پیشین فهم کرد. اختلاف او با میل، چنانکه دیدیم، بر سر اصالت روانشناسی است (که با اصالت تصور [یا ایده آلیسم] هگل مطابقت دارد). در تعالیم مارکس، آنچه وی مادیت یا اصالت ماده [یا ماتریالیسم] می خواند، جای این معنا را می گیرد.

بسیاری چیزها دربارهٔ مسلك مادی مارکس گفته شده که قابل دفاع نیست. یکی از تحریفات بخصوص خنده آور، ادعای کسانی است که می گویند مارکس هیچ چیز را غیر از جنبه های «پایینتر» و «مادی» زندگی بشر قبول ندارد. (این ادعا نیز صورت دیگری از همان اهانت دیرین مرتجعان به مدافعان آزادی، یعنی تکرار شعار هراکلیتوس است که می گفت «مانند چارپایان شکم چرانی می کنند» [۵]). با اینکه مارکس سخت تحت تأثیر مادیون قرن هجدهم فرانسه بود و حتی خودش می گفت پیرو مسلك مادی است و این گفته با بسیاری از تعالیم وی بخوبی وفق می دهد، اما به معنایی که گذشت به هیچ وجه نمی توان او را مادی خواند، کما اینکه بعضی تکه های مهم در آثار او اصلاً به مسلك مادی قابل تعبیر نیست. به نظر من، راستی این است که او چندان نگران مسائل صرفاً فلسفی نبود و، از این جهت، مثلاً از انگلس یا لنین کمتر دلمشغولی نشان می داد و عمدتاً به جنبهٔ جامعه شناختی و روش شناختی موضوع علاقه داشت.

در کتاب سرمایه، مارکس عبارتی مشهور دارد که می گوید [۶]: «در نوشته های هگل، دیالکتیک روی سر خود ایستاده [یا واژگونه شده] است؛ باید سر آن را دوباره رو به بالا بازگردانید...» فحوای کلام روشن است. مارکس می خواهد بگوید که «سر» - یعنی اندیشهٔ انسان - پایهٔ زندگی او نیست، بلکه نوعی روبنامت^۱ که بر شالوده ای مادی ساخته شده است. همین معنا در این عبارت نیز بیان شده است: «امر معنوی^۲ چیزی نیست مگر همان امر مادی^۳ که به سر انسان منتقل شده است». ولی شاید به این نکته توجه کافی نشده است که این عبارات مبین یکی از صور افراطی مسلك مادی نیست، بلکه از گرایش به ثنویت جسم و روح حکایت می کند -

۱. superstructure. «روساخت» هم اصطلاح شده است. (مترجم).

2. the ideal 3. the material

یعنی، باصطلاح، قسمی ثنویت عملی^۱. با اینکه ظاهر آن نزد مارکس، روح از حیث نظری صودقی دیگر (یا جنبه‌ای دیگر) از ماده یا «پس‌پدیدار»^۲ آن است، ولی عملاً به‌همین دلیل که صورتی دیگر است، با ماده فرق می‌کند. عبارات نقل شده حاکی از آن است که گرچه پای ما باید، باصطلاح، روی زمین محکم جهان مادی بر جای بماند، سرمان باید به‌اندیشه‌ها و معانی و تصورات مشغول باشد - و ناگفته نماند که مارکس بسیار به‌سر آدمی ارج می‌نهاد. به عقیده من، مارکسیسم و تأثیر آن را جز با در نظر گرفتن این مذهب ثنوی نمی‌توان درک کرد.

مارکس به آزادی واقعی (البته نه «آزادی واقعی» هگل) عشق می‌ورزید و، به نظر من، تساوی مشهوری را که هگل بین آزادی و روح برقرار ساخته بود، قبول داشت، زیرا معتقد بود آزادی برای ما فقط به‌عنوان موجودات روحانی امکان‌پذیر است. اما در عین حال، از آنجا که او به قسمی ثنویت عملی نیز عقیده داشت، متوجه بود که عملاً ما هم روحیم و هم بدن و با واقع‌بینی معتقد بود که از این دو، بدن دارای جنبه اساسی است. به این جهت بود که او با هگل مخالفت می‌ورزید و می‌گفت او چیزها را وارونه کرده است. از سوی دیگر، با اینکه مارکس پذیرفته بود که اساس، جهان مادی و ضروریات آن است، عشقی به «قلمرو ضرورت» - یعنی جامعه‌ای که در اسارت نیازهای مادی باشد - احساس نمی‌کرد و در عزیز داشتن عالم روح - یعنی «ملکوت آزادی» و جنبه روحانی «طبیعت بشر» - از هیچ مسیحی قائل به ثنویت کمتر نبود، سهل است، گاهی در آثارش نشانه‌های نفرت و بیزاری از امور مادی بروز می‌داد. آنچه اکنون از نظر می‌گذرد شاید نشان دهد که این تعبیر از نظریات مارکس مستند به نص نوشته‌های خود اوست.

در قطعه‌ای در جلد سوم کتاب سرمایه^[۷]، مارکس جنبه مادی و

1. practical dualism

۲. epi-phenomenon. مصداق ساده این معنا صدای سوتی است که هنگام خروج پرفشار بخار از دهانه‌ای تنگ برمی‌خیزد. فرایند اصلی، خروج بخار است؛ سوت پدیداری جانبی یا محصولی فرعی است که در نتیجه آن حاصل می‌شود. ترجمه فارسی ما، مستند به ریشه یونانی واژه است. (مترجم)

بویژه اقتصادی زندگی اجتماعی، یعنی تولید و مصرف، را ادامه سوخت و ساز [یا متابولیسم] آدمی، یعنی مبادله ماده بین انسان و طبیعت، معرفی می‌کند و بصراحت می‌گوید که آزادی ما همیشه ناگزیر به ضرورت این سوخت و ساز محدود می‌گردد. به گفته او، تنها کاری که برای افزایش آزادی از دست ما برمی‌آید این است که «این سوخت و ساز را به شیوه عقلانی انجام دهیم... با صرف حداقل انرژی، در آبرومندترین شرایط و به‌وفایی‌ترین وجه از جهت طبیعت انسان. مع ذلك این [محدوده] همیشه همان قلمرو ضرورت و اضطرار باقی خواهد ماند. نشو و ارتقای قوای آدمی که غایت بالذات و ملکوت آزادی است، تنها بیرون و فراسوی آن قلمرو آغاز می‌شود. اما این ملکوت نیز فقط در عرصه‌ای ممکن است به شکوفایی برسد که قلمرو ضرورت در آن جای دارد و همیشه شالوده آن باقی خواهد ماند...» بلافاصله پیش از این عبارات، مارکس می‌نویسد: «ملکوت آزادی در واقع از جایی شروع می‌شود که جان‌کندن به پایان برسد - جان‌کدنی که باید در نتیجه سختیها و پذیرفتن هدفهای بیگانه اجباراً بدان تن در داد. بنا بر این، ملکوت آزادی طبعاً باید فراسوی دایره خاص تولید مادی جای داشته باشد.» و در پایان قطعه، مارکس نتیجه‌ای عملی می‌گیرد که آشکارا نشان می‌دهد تنها مقصودش گشودن راهی به همان ملکوت غیرمادی آزادی برای جمیع آدمیان بوده است. می‌گوید: «شرط مقدم و اساسی، کوتاه کردن ساعات کار روزانه است.»

به عقیده من، قطعه‌ای که نقل شد، هیچ شبهه‌ای درباره آنچه ثنویت یا دو بنی بودن نظر عملی مارکس نسبت به زندگی خوانده شده است، باقی نمی‌گذارد. او با هگل همعقیده است که هدف تکامل تاریخی، آزادی است و مانند وی، ملکوت آزادی را همان قلمرو حیات روحی آدمی می‌شمارد. اما در عین حال به این نکته نیز توجه دارد که ما موجوداتی صرفاً روحانی نیستیم؛ آزادی کامل نداریم و هرگز نمی‌توانیم داشته باشیم زیرا هیچ‌گاه قادر نخواهیم بود از بند ضرورت سوخت و ساز و، بنا بر این، از قید زحمت تولید، کاملاً خلاص شویم. تنها هدفی که وصول به آن برای ما میسر است، به‌کرد شرایط ناشایست و خفت‌آور کار و برابر ساختن آن شرایط و کاستن از جان‌کندن و مشقت به حدی است که همگی بتوانیم دست‌کم بخشی

از زندگی را آزاد بگذرانیم. به اعتقاد من، این معنا، اساس «نظر مارکس نسبت به زندگی» است که در ضمن از جهت اینکه پرنفوذترین تعلیم او بوده نیز دارای جنبه محوری است.

نظر مذکور را باید اکنون با اعتقاد مارکس به موجبیت علی در روش‌شناسی (که در فصل سیزدهم مورد بحث واقع شد)، بهم بیامیزیم. مارکس عقیده دارد که چون جامعه بنا به وجوب علی معلول گذشته خویش است، برخورد علمی با جامعه و پیش‌بینی تاریخ به نحو علمی صورت امکان می‌یابد. این قول مستلزم آن است که علم تنها با قلمرو ضرورت سر و کار داشته باشد. اگر آدمیان می‌توانستند به آزادی کامل دست یابند، پیشگویی تاریخی و، به تبع آن، علوم اجتماعی پایان می‌رسید. فعالیت روحی «آزاد» بفرض که وجود می‌داشت، می‌بایست بیرون از دسترس علم باشد، زیرا علم همواره جویای علل و موجبات^۱ است و، بنا بر این، تنها تا جایی می‌تواند با حیات روحی ما سر و کار پیدا کند که «قلمرو ضرورت» و مادیات، بویژه شرایط اقتصادی زندگی، علت اندیشه‌ها و تصورات ما قرار گرفته و آنها را موجب شده یا ایجاب کرده باشد. تنها به شرطی می‌توانیم با اندیشه‌ها و تصورات برخورد علمی داشته باشیم که، از یک سو، به شرایط مادی نشأت گرفتن آنها توجه کنیم - یعنی شرایط اقتصادی زندگی کسانی که منشأ آن افکار بوده‌اند - و از سوی دیگر، شرایط مادی جذب آن معانی را در نظر بگیریم - یعنی شرایط اقتصادی کسانی را که اندیشه‌ها و تصورات مذکور را پذیرفته‌اند. بنا بر این، از نظر علمی یا علی، اندیشه‌ها و تصورات را باید «روبناهایی ایده‌تولوژیک» بدانیم که پای بستشان شرایط اقتصادی است. مارکس، برخلاف هگل، مدعی بود که کلید تاریخ - و حتی تاریخ آراء و اندیشه‌ها - در تکامل مناسبات انسان با محیط طبیعی و جهان مادی است - یعنی نه در حیات روحی، بلکه در زندگی اقتصادی آدمی. به این دلیل می‌توانیم مذهب اصالت تاریخ خاص

۱. یعنی اگر وجوب ترتب معلول بر علت منتفی می‌شد و ضرورت نداشت از فلان علت، فلان معلول حتماً لازم بیاید. (مترجم)

2. causes and determinants

مارکس را، به تفکیک از اصالت تصور هگل یا اصالت روانشناسی میل، اصالت اقتصاد بخوانیم. ولی این نامگذاری سوء فهم ما را نشان خواهد داد اگر اصالت اقتصاد مارکس را با آن قسم اصالت ماده یا مسلک مادی یکسان بشماریم که لازمه اش کم بها گرفتن حیات روحانی آدمی است. رؤیای مارکس را از «ملکوت آزادی» - یعنی رهایی جزئی ولی منصفانه آدمیان را از اسارت سرشت مادی - می توان دارای کیفیت معنوی [یا ایده آلیستی] وصف کرد. اگر نظر مارکس را نسبت به زندگی به این نحو بسنجیم، بنظر نمی رسد ناهمسازی و تناقضی در آن باشد. مارکس فعالیت های بشر را از برخی جهات در چارچوب موجبیت علی لحاظ می کرد و از بعضی جهات اختیاری می دانست. اگر به این امر توجه کنیم، تناقضات و ایرادهایی که در نگرش او دیده شده است برطرف خواهد شد.

۲

روشن است که آنچه من آن را مذهب ثنوی و اعتقاد مارکس به وجوب علیت علمی خوانده ام، با نظر وی نسبت به تاریخ، چه رابطه ای دارد. تاریخ علمی نزد مارکس با مجموع علوم اجتماعی یکی است و هدف آن باید کاوش در قوانینی باشد که مبادله ماده بین انسان و طبیعت برطبق آنها تکامل می یابد. تکلیف عمده تاریخ علمی تبیین سیر تکاملی شرایط حاکم بر تولید است. مناسبات اجتماعی فقط به تناسب شدت و ضعف پیوندشان با فرایند تولید اهمیت تاریخی و علمی کسب می کنند - یعنی به نسبت تأثیری که در آن فرایند می گذارند یا تأثیری که از آن می پذیرند. «انسان متمدن نیز مانند انسان وحشی برای ترضیه نیازهای خویش و زنده ماندن و تولید مثل ناگزیر از دست و پنجه نرم کردن با طبیعت است و در هر شکل از جامعه و با هر شیوه تولید باید به این کار ادامه دهد. قلمرو ضرورت نیز مانند دامنۀ نیازهای انسانی، هر چه بیشتر تکامل پیدا کند، گسترده تر می شود. اما در عین حال، نیروهای مولد نیز که باید این نیازها را برآورند گسترده تر می شوند» [۸]. این خلاصه نظر مارکس نسبت به تاریخ بشر است.

انگلس نیز نظریاتی مشابه بیان کرده است. به عقیده او [۹]، گسترش

وسایل جدید تولید «نخستین بار است که... امکان تأمین زندگی هر يك از افراد جامعه را [فراهم می‌آورد]... به نحوی که نه تنها از لحاظ مادی کفایت کند، بلکه... اجازه دهد... قوای جسمانی و روانی او نیز رشد یابد و بکار افتد.» آزادی - یعنی رهایی از اسارت تن - بدین نحو امکان پذیر می‌شود. «در اینجا... آدمی سرانجام از عالم جانوری می‌رهود... هستی حیوانی را پشت سر می‌گذارد و وارد اوضاع و احوالی براستی انسانی می‌شود.» انسان درست به همان نسبت که مغلوب اقتصادیات است، در بند و اسارت است. هنگامی که «چیرگی فراورده بر فراورنده از میان رفت... آنگاه انسان... با سیادت یافتن بر محیط اجتماعی خویش، برای نخستین بار در عین خودآگاهی، براستی بر طبیعت سروری پیدا می‌کند... تا آن روز، آدمی با خودآگاهی کامل سازنده تاریخ نخواهد بود... جهش بشر از قلمرو ضرورت به ملکوت آزادی در همین است.»

حال اگر برداشت مارکس را از اصالت تاریخ با برداشت میل بسنجیم متوجه می‌شویم که اعتقاد مارکس به اصالت اقتصاد با سانی قادر به رفع مشکلی است که نشان دادیم در مذهب اصالت روانشناسی میل چاره ناپذیر است. منظور این نظریه خارق‌العاده است که آغاز جامعه را می‌توان بر مبنای روانشناسی تبیین کرد - نظریه‌ای که من آن را برداشت اصحاب اصالت روانشناسی از پیمان اجتماعی خوانده‌ام. این تصور هیچ مانند و نظیری در نظریه مارکس ندارد. تقدم اقتصاد را جانشین تقدم روانشناسی کردن، هیچ مشکل مشابهی ایجاد نمی‌کند، زیرا «اقتصاد»، سوخت و ساز آدمی، یعنی مبادله ماده میان انسان و طبیعت را در بر می‌گیرد. این مسأله را می‌توان معلق گذاشت که آیا این سوخت و ساز همیشه، حتی در اعصار ماقبل بشری، سازمان‌یافتگی اجتماعی داشته یا زمانی صرفاً قائم به فرد بوده‌است. تنها فرضی که بدان قائل می‌شویم این است که علم جامعه باید با تاریخ تکامل شرایط اقتصادی در جامعه - که مارکس معمولاً آن را «شرایط تولید» می‌خواند - منطبق باشد.

به عنوان جمله معترضه می‌توان متذکر شد که مراد از اصطلاح

مارکسیستی «تولید»، بدو آ معنای اعم آن کلمه، شامل سراسر فرایند اقتصاد از جمله توزیع و مصرف، بوده است. اما مارکس و مارکسیستها هرگز چندان توجهی به این دو نداشته‌اند و محور توجهشان همواره تولید به معنای اخص بوده است. این خود نمونه دیگری از نگرش خام تاریخی-تکوینی است، یعنی اعتقاد به اینکه علم فقط باید در جستجوی علل باشد و حتی در حیطه امور مصنوع بشر، همیشه باید پرسد «چه کسی این را ساخته است؟» و «فلان چیز از چه ساخته شده؟»، نه اینکه «چه کسی می‌خواهد از آن استفاده کند؟» و «برای چه ساخته شده؟»

۳

اکنون اگر بخواهیم به نقد و ارزیابی «سادیت تاریخی» مارکس - یا لاقلاً بخشی از آن که تا اینجا معرفی شده - بپردازیم، باید میان دو جنبه مختلف آن فرق بگذاریم. نخست، اصالت تاریخ است، یعنی این ادعا که قلمرو علوم اجتماعی با حیطه روش تاریخی یا تکاملی و بویژه با پیشگویی تاریخی، منطبق است. به گمان من این ادعا را باید رد کنیم. دوم، اصالت اقتصاد (یا «مادیت») است، یعنی این ادعای دیگر که سازمان اقتصادی جامعه و سازمان یافتگی مبادله ماده میان ما و طبیعت، برای تمامی نهادهای اجتماعی، بویژه از لحاظ تکامل تاریخی آزادی، جنبه بنیادی دارد. این ادعا، به عقیده من، کاملاً درست است، البته به این شرط که صفت «بنیادی» را به معنای متداول قدری مبهم آن بگیریم و زیاد بر آن تأکید نکنیم. به عبارت دیگر، در هر مطالعه اجتماعی - اعم از مطالعه نهادهای مطالعات تاریخی - بدون شک سودمند است که در عین حال گوشه چشمی هم به «شرایط اقتصادی» جامعه داشته باشیم. حتی تاریخ علم مجردی مانند ریاضیات هم از این قاعده مستثنا نیست [۱۰]. اگر اصالت اقتصاد مارکس به این معنا تعبیر شود، باید اذعان کرد که نمودار پیشرفت فوق العاده گرانبها در روش علوم اجتماعی است.

اما چنانکه قبلاً نیز گفتم، صفت «بنیادی» را نباید زیاد جدی گرفت. مارکس بیگمان چنین کاری کرده است. او به دلیل تربیتی که در مکتب هگل پیدا کرده بود، سخت تحت تأثیر تمایز دیرین بین «بود» و «نمود» و فرق

نظیر آن میان «ذاتی» و «عرضی» بود. پیشرفتی که خود فکر می کرد نسبت به هگل (و کانت) حاصل کرده است در این بود که «بود» یا «واقعیت» را با جهان مادی [۱۱] از جمله سوخت و سوز انسان یکی می دانست و «نمود» یا «ظاهر» را با جهان اندیشه ها یا تصورات. از این رو، به گمان وی، هر اندیشه و تصویری می بایست به واقعیت ذاتی و بنیادی، یعنی شرایط اقتصادی، برگردد تا تبیین پذیر باشد. بدیهی است این عقیده فلسفی چندان مزیتی بر دیگر صورتهای مذهب اصالت ماهیت ندارد [۱۲] و بازتابهایش در عرصه روش، ناگزیر به تأکید بیش از حد بر اقتصاد می انجامد، زیرا گرچه در اهمیت کلی اقتصاد که مادکس بدان معتقد بود، هر چه بگوییم کم گفته ایم، ولی در تکیه بر شرایط اقتصادی در مواد خاص بآسانی ممکن است به داه افراط بیفتیم. فی المثل، قدری اطلاع از شرایط اقتصادی ممکن است به فهم تاریخ ریاضیات کمک کند، اما اطلاع از خود مسائل ریاضی به مراتب برای این مقصود مهمتر است. حتی ممکن است تاریخ ریاضی بسیار خوبی بنویسیم بدون کوچکترین اشاره به «زمینه اقتصادی» ریاضیات. (به عقیده من، «شرایط اقتصادی» یا «مناسبات اجتماعی»، هر دو از مقولاتی است که بآسانی می توان درباره آنها زیاده روی کرد و هر دو ممکن است به سطحی بیمزه و مبتذل انحطاط پیدا کنند).

ولی این تازه نمونه کوچکی از خطرات تأکید بیش از حد بر اصالت اقتصاد است. غالباً اصالت اقتصاد را درست به این معنا می گیرند که هر گونه تحول اجتماعی قائم به تحول شرایط اقتصادی و بخصوص تکامل وسایل مادی تولید است. ولی بطلان اینگونه نظریه واضح است. بین شرایط اقتصادی و اندیشه ها، کنش و واکنش متقابل وجود دارد. چنین نیست که فقط اندیشه به شرایط اقتصادی وابسته باشد. حتی می توان گفت که بعضی «معانی» یا «اندیشه ها» که دانش ما از آنها بوجود می آید، بنیادی تر از وسایل مادی پیچیده تولید است، چنانکه از مثالی که اکنون می زنیم می توان دید. فرض کنیم نظام اقتصادی ما، از جمله تمام ماشین آلات و همه سازمانهای اجتماعی، روزی نابود می شد و فقط دانش فنی و علمی ما بجا می ماند. در چنین حالتی می توان تصور کرد که هنوز دیری نگذشته، نظام اقتصادی (به مقیاس کوچکتر و پس از اینکه عده زیادی

گرسنگی می کشیدند) از نو ساخته می شد. ولی فرض کنیم دانش لازم برای این امور یکسره از بین می رفت و فقط اشیاء مادی بجا می ماند. آنچه اتفاق می افتاد مساوی با آن بود که قبیله ای وحشی، کشوری متروک ولی بسیار متمدن را اشغال کند. بزودی کلیه آثار مادی تمدن بکلی محو می شد.

از بازیهای روزگار یکی اینکه تاریخ خود مارکسیسم شاهدی بر رد این اعتقاد مبالغه آمیز به اصالت اقتصاد است. شعار «کارگران همه کشورها، متحد شوید!» بیانگر یکی از اندیشه های مارکس بود که تا روز پیش از انقلاب روسیه بالاترین اهمیت را داشت و در شرایط اقتصادی تأثیر می گذاشت. ولی وقتی انقلاب آمد، وضع بسیار دشوار شد، زیرا چنانکه لنین خود اقرار می کرد، دیگر اندیشه های سازنده وجود نداشت (رجوع کنید به فصل سیزدهم). سپس لنین خود بعضی افکار تازه آورد که این شعار چکیده آن بود: «سوسیالیسم یعنی دیکتاتوری پرولتاریا به اضافه جدیدترین ماشین آلات برقی در وسیعترین مقیاس». این اندیشه جدید پایه تحولی قرار گرفت که زمینه اقتصادی و مادی یک ششم جهان را یکسره تغییر داد. در مبارزه ای سهمگین که احتمال پیروزی در آن آنچنان ناچیز بود، بر مشکلات مادی بیشمار غلبه حاصل شد و از خود گذشته های مادی بی حساب صورت گرفت تا شرایط تولید تغییر کند یا، به عبارت بهتر، از هیچ ساخته شود. نیروی محرک در این تحول، فقط عشق به یک اندیشه بود. این مثال نشان می دهد که در بعضی اوضاع و احوال، اندیشه ممکن است به جای اینکه در قالب شرایط اقتصادی شکل بگیرد، شرایط اقتصادی کشوری را زیر و رو کند. پس می توان گفت که مارکس، به اصطلاح خودش، قدرت ملکوت آزادی و امکانات آن را برای تسخیر قلمرو ضرورت، دست کم گرفته بود.

در نظریه مابعدالطبیعی مارکس، فرق گذاشته می شود میان «بود» یا واقعیت اقتصادی و «نمود» یا ظاهر ایده ثولوژیکی آن. عباراتی که اکنون نقل می کنیم به بهترین وجه نشان می دهد که بین این نظریه و سیر تحولی انقلاب روسیه چه تضاد فاحشی وجود داشته است. مارکس می نویسد [۱۲]: «وقتی چنین انقلابها را در نظر می گیریم، همیشه لازم است فرق بگذاریم بین انقلاب مادی در شرایط اقتصادی تولید که مشمول وجوب علیت

دقیق علمی است، و ظواهر قضایی و سیاسی و دینی و ذوقی و فلسفی و - در يك كلام - صور ظاهری ایده‌تولوژیک...» به نظر مارکس، توقع یهوده‌ای است که بخواهیم به وسایل حقوقی یا سیاسی به تغییرات مهم دست یابیم. انقلاب سیاسی تنها ممکن است به عوض شدن حکمرانان بینجامد. فقط تکامل مابیت زیربنایی، یعنی واقعیت اقتصادی، قادر به ایجاد تغییری ذاتی یا واقعی، یعنی انقلاب اجتماعی، است، و تنها پس از تحقق یافتن انقلاب اجتماعی، انقلاب سیاسی ممکن است قدر و معنایی کسب کند. تازه در این حالت نیز انقلاب سیاسی فقط جلوه برونی تغییری ذاتی یا واقعی است که قبلاً به وقوع پیوسته است. به گفته مارکس، انقلاب اجتماعی بدین نحو مطابق نظریه مذکور پدید می‌آید که شرایط مادی تولید رشد می‌کنند و پخته‌تر می‌شوند تا سرانجام با مناسبات اجتماعی و حقوقی در تعارض قرار بگیرند و مانند بدنی که لباس برای آن تنگ شده باشد، دیگر در آن قالب نگنجند. به نوشته او: «سپس روزگار انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود. با تغییری که در شالوده اقتصادی صورت گرفته، تمام آن روبنای عظیم کمابیش بسرعت دستخوش دگرگونی می‌شود... مناسبات جدید و مولدتر [در آن روبنا] هرگز پا به عرصه هستی نمی‌گذارند مگر آنکه قبلاً شرایط مادی وجودشان در زهدان جامعه قدیم مهیا شده باشد.» با توجه به این سخنان، به عقیده من محال است انقلاب روسیه را با انقلاب اجتماعی که مارکس پیشگویی می‌کرد، یکی دانست چون برآستی هیچ شباهتی به آن ندارد [۱۴].

در این زمینه باید متذکر شد که دوست شاعر مارکس، هاینریش هاینه^۱، افکاری بسیار متفاوت درباره این امور داشت و نوشت [۱۵]: «بهوش باشید ای مردان گردن‌فراز عمل! شما چیزی نیستید مگر ابزارهایی ناخودآگاه در دست مردان اندیشه که اغلب در گوشه نشینی و فرودستی کامل، شما را بر تکلیف گریزناپذیرتان گمارده‌اند. ماکسی میلی‌ین روبسپیر^۲

۱. H. Heine (۱۸۵۶-۱۷۹۷) شاعر بزرگ و نویسنده ظریف و بذله‌گوی

آلمانی. (مترجم)

۲. Maximilien Robespierre (۱۷۵۸-۹۴) انقلابگر نامدار فرانسوی.

(مترجم)

چیزی نبود جز دست ژان ژاک روسو...» (شاید چیزی شبیه این تعبیر درباره رابطه لنین و مارکس نیز صادق باشد). ملاحظه می‌کنیم که هاینه، بنا به تعبیر مارکس، پیرو اصالت تصور [یا ایده‌آلیست] بوده و برداشت اصالت تصویری [یا ایده‌آلیستی] خود از تاریخ را بر انقلاب کبیر فرانسه تطبیق داده‌است. یکی از مهمترین مواردی که مارکس در اثبات مذهب اقتصادی خویش بدان استشهاده می‌کرد، انقلاب کبیر فرانسه بود که اکنون بنظر می‌رسد (اگر با انقلاب روسیه مقایسه شود) نسبتاً با نظریه وی سازگار باشد. با اینهمه و با وجود کفرگویی هاینه، مارکس همچنان به دوستی با وی ادامه داد [۱۶]، زیرا در آن روزگاران خوش، تکفیر و تفسیق هنوز در میان کسانی که در راه جامعه باز می‌جنگیدند، قدری غیر عادی بود و بردباری و تساهل هنوز تحمل می‌شد.

انتقاد من از «مادیت تاریخی» مارکس نباید به این تعبیر شود که «اصالت تصور» [یا ایده‌آلیسم] هگل را به «اصالت ماده» [یا ماتریالیسم] مارکس ترجیح می‌دهم و امیدوارم روشن کرده باشم که در تعارض بین اصالت تصور و اصالت ماده، با مارکس هم‌دلترم. هدف من نشان دادن این نکته بود که «تعبیر مادی» مارکس از تاریخ، با همه ارزشی که ممکن است داشته باشد، نباید زیاد بجد گرفته شود. نظریه مذکور را فقط باید توصیه‌ای پر ارزش تلقی کنیم که امور را نسبت به زمینه اقتصادی آنها در نظر بگیریم.

یکی از مهمترین صورت‌بندیهای «مادیت تاریخی» مارکس، این سخن او (و انکلس) است: «تاریخ کلیهٔ جوامعی که تا کنون وجود داشته‌اند، تاریخ پیکار طبقاتی بوده‌است» [۱]. فحوای کلام روشن است و به‌طور ضمنی بر این دلالت دارد که (برخلاف نظر هگل و اکثر مورخان) آنچه تاریخ را به‌پیش می‌راند و سرنوشت آدمیان را موجب می‌شود، جنگ طبقات است نه جنگ ملتها. در تبیین علت تحولات تاریخی و جنگهای ملی، نفع طبقاتی باید جای نفع ادعایی ملی را بگیرد که در واقع جز نفع طبقهٔ حاکم بر هر ملت چیزی نیست. پیکار طبقاتی و نفع طبقاتی از این قبیل امور بالاتر است و پدیدارهایی را تبیین می‌کند که تاریخ به‌معنای سنتی، ممکن است حتی در صدد تبیین آنها برنیاید. نمونهٔ چنین پدیدارها که در نظریهٔ مارکس حائز اهمیت است، روند افزایش فراوری^۱ در تاریخ است. تاریخ به‌معنای سنتی، چون پایه‌اش بر مقولهٔ قدرت نظامی استوار است، حتی اگر به‌ثبت اینگونه روندها نیز پردازد، از تبیین پدیدار مذکور ناتوان است. اما، به‌عقیدهٔ مارکس، نفع طبقاتی و پیکار طبقاتی قادر به‌تبیین کامل آن است. بخش بزرگی از کتاب سرمایه

۱. productivity. «... بهره‌وری. نسبت میان مقدار معینی محصول و مقدار معین از يك یا چند عامل تولید؛ مقداری که هر کارگر در يك زمان معین می‌تواند تولید بکند.» فرهنگ علوم اقتصادی (تألیف دکتر منوچهر فرهنگ، ۱۳۵۶ ش.). در فارسی «بازوری» نیز ترجمه شده‌است، ولی «فراوری» به نظر مترجم به‌ریشهٔ لغت و معنای لفظی آن نزدیکتر است. (مترجم)

به تحلیل این موضوع اختصاص دارد که نفع طبقاتی و پیکار طبقاتی با چه مکانیسمی در دوره به قول مارکس «سرمایه داری»، باعث افزایش فراوری می شود.

پیشتر درباره نظریه ای بحث کردیم دایر بر اینکه اصل، نهادهای اجتماعی است و جامعه شناسی، علمی مستقل و خودآیین است [۴]. حال باید دید چه رابطه ای بین این نظریه و نظریه جنگ طبقاتی وجود دارد. در آغاز ممکن است چنین بنماید که این دو نظریه با یکدیگر تعارض آشکار دارند، زیرا در نظریه جنگ طبقاتی، سهم اساسی با نفع طبقاتی است که بظاهر قسمی انگیزه است. اما تصور نمی کنم ناهمسازی مهمی در این بخش از نظریه مارکس وجود داشته باشد و حتی معتقدم که هر کس که نداند [نفع طبقاتی] را چگونه می شود با نظریه پیکار طبقاتی آشتی داد، به درک تعالیم مارکس، بخصوص نظریه وی در مخالفت با اصالت روانشناسی که ارمغان بزرگ اوست، کامیاب نشده است. لازم نیست مانند هادکسیستهای عامی فرض کنیم که نفع طبقاتی باید تعبیر روانی داشته باشد. شاید در نوشته های مارکس قطعه هایی چند دیده شود که اندکی از اینگونه هادکسیسم عامیانه رنگ پذیرفته است؛ ولسی هرگاه او به طور جدی از مفهومی مانند نفع طبقاتی استفاده می کند، همیشه منظورش چیزی در قلمرو جامعه شناسی مستقل است، نه مقوله ای در روانشناسی. مقصودش چیز یا وضعی است، نه طرز فکر یا اندیشه ای یا احساس ذینفع بودن در چیزی. فلان چیز است یا فلان نهاد اجتماعی یا فلان وضع اجتماعی که سودی برای فلان طبقه در بردارد. نفع طبقاتی، به عبارت ساده تر، هر چیزی است که قدرت یا نعمت طبقه ای را افزایش می دهد.

به عقیده مارکس، نفع طبقاتی به این معنای نهادی یا شاید «عینی»، تأثیر قاطع در روان آدمیان می گذارد. اگر بخواهیم مطلب را با استفاده از واژگان فنی هگل بیان کنیم، می توانیم چنین بگوییم که نفع عینی هر طبقه، در روح ذهنی^۱ افراد آن طبقه به نور آگاهی منور می شود و ایشان را به طبقه خویش ذینفع و ذیعلاقه می سازد و به آنان آگاهی طبقاتی

می‌دهد و وادارشان می‌کند بر آن مبنا عمل کنند. نفع طبقاتی به‌عنوان وضعی نهاده‌ی یا عینی و تأثیر آن در روان آدمی، در کلامی که (در آغاز فصل چهاردهم) از مارکس نقل کردیم، بیان شده‌است: «آگاهی انسان نیست که هستی وی را موجب می‌شود - بعکس، هستی اجتماعی اوست که آگاهی وی را موجب می‌گردد». تنها چیزی که باید به‌این کلام افزود این است که، به‌عبارت دقیق‌تر و در مکتب مارکس، آنچه آگاهی هرکس را موجب می‌شود، مقام وی در جامعه، یعنی وضع طبقاتی اوست.

مارکس بعضی اشاره‌ها دارد که این موجبیت چگونه عمل می‌کند. در فصل گذشته دیدیم که، به‌عقیده او، هر چه خویشتن را از قید فرایند تولید بیشتر برهانییم، آزادتر خواهیم بود. اکنون می‌بینیم که در هیچ جامعه‌ای که تا کنون وجود داشته، حتی به‌این حد هم آزاد نبوده‌ایم. مارکس می‌پرسد که [اگر می‌خواستیم آزاد باشیم] چگونه می‌بایست خویشتن را از فرایند تولید برهانییم؟ واضح است که فقط با واداشتن دیگران به کارهای پست به‌جای خودمان. یعنی مجبوریم آنان را وسیله رسیدن به‌هدفهای خویش قرار دهیم و به‌مرتب‌ای خفت‌آور پایین بیاوریم. فقط به‌بهای بندگی دیگران و تقسیم بشر به‌طبقات می‌توانیم خود از آزادی بیشتر برخوردار شویم. بهای آزادی طبقه حاکم را باید افراد طبقه محکوم یا بندگان پردازند. اما نتیجه این واقعیت این است که خود اعضای طبقه حاکم نیز باید بهای آزادی خویش را با نوع تازه‌ای از قید و بند پردازند، زیرا اگر بخواهند آزادی و پایگاهشان پایدار بماند، باید مقید به‌این شوند که با آنانکه از ایشان فرمان می‌برند بجنگند و ایشان را استثمار کنند. مجبورند دست به‌این کار بزنند چون کسی که چنین نکند، از آن پس به‌طبقه حاکم تعلق نخواهد داشت. پس فرمانروایان گرفتار وجوب علی وضع طبقاتی خویشند و نمی‌توانند از رابطه اجتماعی خود با فرمانبرداران بگریزند. به‌محکومان گره خورده‌اند، زیرا پای خودشان نیز در بند سوخت و ساز اجتماعی است. همه، اعم از حاکم و محکوم، در این شبکه به‌دام افتاده‌اند و مجبورند یا یکدیگر بجنگند و، به عقیده مارکس، همین گرفتاری و اسارت و همین موجبیت است که پیکار و تنازشان را در تیررس روش علمی و در دایره پیشگویی تاریخی علمی

قرار می‌دهد و برخورد علمی با تاریخ جامعه را به‌عنوان تاریخ پیکار طبقاتی امکان‌پذیر می‌سازد. این شبکه اجتماعی که طبقات همه در آن به‌دام افتاده‌اند و مجبورند با یکدیگر بجنگند، همان چیزی است که مارکسیسم نامش را ساختار اقتصادی جامعه یا نظام اجتماعی گذاشته است.

مطابق این نظریه، نظامهای اجتماعی یا نظامهای طبقاتی با دگرگون شدن شرایط تولید، تغییر می‌کنند، زیرا چگونگی بهره‌کشی حاکمان از مردم تحت حکومت و جنگشان با ایشان، وابسته به آن شرایط است. به‌ازای هر دوره خاص توسعه اقتصادی، نظام اجتماعی خاصی وجود دارد و آنچه هر دوره تاریخ را به‌بهترین وجه مشخص می‌کند، نظام اجتماعی طبقات در آن دوره است و به‌این دلیل است که از «فئودالیسم» و «سرمایه‌داری» و غیره سخن می‌گوییم. به‌نوشتۀ مارکس [۳]: «با دست‌آس جامعه‌ای پیدا می‌کنید با خوانند فئودال^۱؛ با ماشین بخار، جامعه‌ای با سرمایه‌دار صنعتی.» مناسبات طبقاتی که نظام اجتماعی را مشخص می‌کنند، مستقل از اراده و خواست افرادند. نظام اجتماعی مانند ماشین کوه‌پیکری است که افراد در آن به‌دام می‌افتند و خرد می‌شوند. مارکس می‌نویسد [۴]: «آدمیان هنگامی که در جامعه وسایل معاش خویش را می‌سازند، وارد مناسباتی معین و پرهیزناپذیر با یکدیگر می‌شوند که مستقل از اراده آنهاست. این مناسبات تولیدی با مرحله خاص توسعه نیروهای تولیدی مادی ایشان مطابقت دارد. منظومۀ تمام این مناسبات تولیدی، ساختار اقتصادی جامعه [یعنی نظام اجتماعی] را تشکیل می‌دهد.»

این نظام اجتماعی گرچه منطقی خاص خود دارد، کورکورانه عمل می‌کند نه خردمندانه و کسانی هم که لابلای چرخنده‌های آن گرفتار می‌شوند یا عموماً کورند یا تقریباً کور و قادر به‌پیش‌بینی بعضی از مهمترین بازتابهای اعمال خویش نیستند. یکی ممکن است تهیه کالایی را که بوفور موجود است برای بسیاری ناممکن سازد؛ ممکن است اندکی

1. feudal lord

بخرد و در لحظه‌ای حساس مانع کاهش جزئی قیمت شود. دیگری ممکن است از سر مهربانی و نیکدلی ثروت خود را تقسیم کند ولی در عین حال از این راه پیکار طبقاتی را تخفیف دهد و موجب تأخیر در رهایی مظلومان شود. خود ما تقریباً محال است به پیش‌بینی بازتابهای اجتماعی دورتر اعمال خویش موفق شویم. همه بدون استثنا در این شبکه گرفتاریم و، بنا بر این، نمی‌توانیم به نحو مؤثر با آن دست و پنجه نرم کنیم. پیداست که نه تنها قادر نیستیم از بیرون در آن تأثیر بگذاریم، بلکه چون از بینایی محرومیم، حتی نمی‌توانیم اصلاح آن را از درون تدبیر کنیم. مهندسی اجتماعی امکان‌پذیر نیست و، به این جهت، تکنولوژی اجتماعی هم بی‌فایده است. از توان ما بیرون است که منافع خویش را بر نظام اجتماعی تحمیل کنیم؛ بعکس، نظام است که چیزهایی را بزور به ما تحمیل می‌کند و بعد به ما می‌بازداند که منافعی در همین امور است و این کار را بدین نحو انجام می‌دهد که ما را وامی‌دارد مطابق نفع طبقاتی خویش عمل کنیم. بیهوده نباید گناه شرایط ظالمانه و فاسد جامعه را به گردن فلان «سرمایه‌دار» یا «بورژوا» بیندازیم، زیرا منظومه همین شرایط، سرمایه‌دار را مجبور به آن اعمال می‌کند. همچنین بیهوده نباید امیدوار باشیم که با اصلاح افراد، اوضاع اصلاح شود؛ هر وقت نظامی که مردم تحت آن زندگی می‌کنند بهتر شد، مردم هم بهتر خواهند شد. به نوشته مارکس در کتاب سرمایه [۵]: «سرمایه‌دار فقط به همان نسبت که تجسم سرمایه است، سهمی در تاریخ برعهده دارد... ولی، از سوی دیگر، درست به همان نسبت، انگیزه او نیز تولید کالا برای مبادله است [که تکلیف تاریخی اوست] نه تهیه کالاهای مفید و استفاده از آنها. او با تعصب، مصمم و جازم به گسترش تولید است و بیرحمانه از آدیان برای تولید به‌مخاطر نفس تولید کار می‌کشد... با زراندوز لثیم در شهوت مال شریک است. اما آنچه در زراندوز قسمی جنون و شیفتگی است، در سرمایه‌دار معلول مکانیسم اجتماعی است که او در آن، چرخ محرکی بیش نیست... سرمایه‌داری، هر سرمایه‌دار را بتهایی تابع قوانین درونی [یا حلول کرده در] تولید به شیوه سرمایه‌داری می‌کند - قوانینی که دارای جنبه خارجی و الزام‌آور است. رقابت بسی آنکه مجال نفس تازه کردن بدهد، وی را برای حفظ

سرمایه خویش مجبور به گسترش آن می‌سازد.^۱

به این شیوه، به عقیده مارکس، نظام اجتماعی، اعمال افراد را - از حاکم و محکوم و سرمایه‌دار و بورژوا و پرولتر - موجب می‌شود و این شاهدی است از آنچه پیشتر «منطق هر وضع اجتماعی» خوانده شد. کلیه اعمال هر سرمایه‌دار تا حد زیادی «صرفاً تابعی است از سرمایه که» به قول مارکس که در اینجا به سبک هگل سخن می‌گوید [۶] «به وسیله او»، از اراده و آگاهی برخوردار می‌شود. ولی این بدان معناست که نظام اجتماعی، افکار فرد را نیز موجب شود، زیرا اندیشه یا تصور، از بعضی جهات، وسیله عمل است و، از جهات دیگر، اگر نزد مردم ابراز شود، یکی از اقسام مهم عمل اجتماعی، و در حالت کنونی، مستقیماً هدفش تأثیر گذاردن در اعمال دیگر افراد جامعه است. نظام اجتماعی و بخصوص «نفع عینی» هر طبقه، بدین نحو افکار آدمیان را موجب می‌شود و بدین وسیله (مطابق واژگان فنی هگل که قبلاً نیز از آن استفاده کردیم [۷]) در روح ذهنی افراد جامعه به نور آگاهی منور می‌گردد. وسیله نیل به این هدف، پیکار طبقاتی

۱. در ترجمه ایرج اسکندری، این عبارات چنین به فارسی برگردانده شده است: «سرمایه‌دار فقط از آن لحاظ که سرمایه شخصیت یافته است، دارای ارزش تاریخی و حق وجود تاریخی است... و باز به همین لحاظ است که ارزش مصرف و تمتع، انگیزه تکاپوی وی نیست، بلکه ارزش مبادله و افزایش آن محرك اوست. وی به مثابه هوادار متعصب ارزش‌افزایی بی‌پروا بشریت را وادار به تولید به خاطر تولید می‌کند... بدین عنوان وی در شهوت مطلق توانگر شدن با اندوختگر گنج‌ساز شریک است. ولی آنچه در نزد اندوختگر هوی و هوس انفرادی بنظر می‌رسد در نزد سرمایه‌دار نتیجه مکانیسم اجتماعی است که وی فقط یکی از چرخهای محرك آن است... سرمایه‌داری... موجب می‌شود که قوانین ملزوم شیوه تولید سرمایه‌داری مانند قوانین قاهره‌ای که از خیارچ تحمیل شده‌اند به‌دوش هر سرمایه‌دار منفرد بارگردند. رقابت او را وادار می‌کنند که مستمراً سرمایه‌اش را بسط دهد تا بتواند آن را نگاه دارد...» (سرمایه، ترجمه فارسی، ۱۳۵۲، صص ۵۳۵-۶).

۲. through his instrumentality. در ترجمه اسکندری: «در وجود وی» (سرمایه، فارسی، ص ۵۳۶). (مترجم)

و نیز رقابت اعضای هر طبقه با یکدیگر است. پیش از این گفتیم که چرا، به عقیده مارکس، مهندسی اجتماعی و، در نتیجه، تکنولوژی اجتماعی امکان پذیر نیست؛ به این دلیل که زنجیره علّی وابستگیها ما را به نظام اجتماعی مقید می کند نه بعکس. ولسی گرچه ما به خواست خود قادر به دگرگون ساختن نظام اجتماعی نیستیم [۸]، سرمایه داران و کارگران هر دو بناچار به تغییر آن و مآلاً به رهایی ما از آن بند کمک می کنند. سرمایه دار با «کار کشیدن از آدمیان برای تولید به خاطر نفس تولید» [۹]، مردم را مجبور می کند «نیروهای اجتماعی مولد را توسعه بخشند و به ایجاد همان شرایط مادی تولید بپردازند که بدون آن، ساختن زیربنای مادی^۱ نوع عالیتر جامعه که اصل اساسی آن رشد کامل و آزادانه یکایک افراد انسانی است، صورت امکان نخواهد پذیرفت». پس حتی اعضای طبقه سرمایه دار نیز باید بدین نحو در صحنه تاریخ ایفای نقش کنند و به ظهور نهایی سوسیالیسم یاری رسانند.

با توجه به استدلالهایی که از این پس خواهد آمد، بد نیست در اینجا درباره دو اصطلاح مارکسیستی که معمولاً «برخوردار از آگاهی طبقاتی»^۲ و «آگاهی طبقاتی»^۳ ترجمه می شود، تذکری لغوی بدهیم. هر دو اصطلاح، در مرتبه نخست، بر نتیجه فرایندی دلالت می کنند که پیشتر مورد تحلیل قرار گرفت و به وسیله آن، وضع عینی هر طبقه (یعنی نفع طبقاتی و پیکار طبقاتی) در روح افراد طبقه به نور آگاهی منور می شود یا، برای اینکه همان معنا را به زبانی مستقلتر از هگل بیان کرده باشیم، بدان وسیله افراد هر طبقه به وضع طبقاتی خویش آگاه می شوند. چون افراد طبقه از آگاهی طبقاتی برخوردارند، نه تنها مقام خویش را می شناسند، بلکه به نفع طبقاتی حقیقی خود نیز واقفند. اما صرف نظر از این معنا، واژه ای که مارکس در زبان آلمانی بکار می برد، مفهوم دیگری نیز دارد که معمولاً در ترجمه از دست می رود. واژه مذکور مشتق از لفظی متداول در آلمانی

۱. material. در ترجمه اسکندری: «عینی». (سرمایه، فارسی، ص ۵۳۵).

(مترجم)

2. class-conscious

3. class consciousness

است که جزئی از واژگان فنی هگل شده است. ترجمه لفظی آن «خودآگاه» است؛ ولی حتی در تداول هم معنایی که از آن اراده می شود آگاهی به ادش و نیروی خویش است، یعنی به خویشتن مباحث کردن و اطمینان کامل داشتن و حتی مغرور و از خود راضی بودن. بنا بر این، واژه ای که «برخوردار از آگاهی طبقاتی» ترجمه می شود، در آلمانی تنها به این معنا نیست، بلکه آنچه بیشتر از آن اراده می شود این است که کسی «به طبقه خویش مطمئن و مباحی» باشد و با آگاهی از نیاز به همبستگی، به آن طبقه احساس پایبندی کند. به این جهت، مارکس و مارکسیستها واژه مورد بحث را تقریباً همیشه در مورد کارگران بکار می برند و هرگز به «بورژوازی» اطلاق نمی کنند. پرولتر برخوردار از آگاهی طبقاتی، کارگری است که نه تنها به وضع طبقاتی خویش آگاهی دارد، بلکه به طبقه خود مباحث نیز می کند و از رسالت تاریخی آن مطمئن است و معتقد است که پیکار بی امان آن، جهان بهتری پدید خواهد آورد.

چگونه او می داند که چنین چیزی روی خواهد داد؟ برای اینکه برخوردار از آگاهی طبقاتی و، از این رو، ناگزیر مارکسیست است. نظریه مارکسیسم و پیشگویی علمی آن درباره ظهور سوسیالیسم، جزء انفکاک ناپذیر همان فرایند تاریخی است که وضع طبقاتی بدان وسیله «به نور آگاهی منور می شود» و در اذهان کارگران پای می گیرد.

۲

انتقاد من از نظریه مارکس در باره طبقات از نظر اتکای آن بر اصالت تاریخ، در همان مسیر فصل گذشته سیر می کند. ضابطه ای که می گوید «هر تاریخ، تاریخ پیکار طبقاتی است»، از جهت توصیه بنه اینکه باید در باره سهم مهم پیکار طبقاتی در قدرتمنداریهای سیاسی و دیگر تحولات تحقیق کنیم، بسیار ارزنده است و بخصوص ارزش بیشتر پیدا می کند وقتی در نظر بگیریم که تحلیل درخشان افلاطون از اهمیت پیکار طبقاتی در تاریخ دولتهای یونان، بندرت پس از او ادامه یافته بود.

ولی باز شك نیست که در اینجا هم کلمه «هر» در مارکس نباید زیاد جدی گرفته شود. با توجه به اهمیت اختلاف نظر در درون هر طبقه، حتی تاریخ مسائل طبقاتی هم همیشه تاریخ پیکار طبقاتی به مفهوم مارکسی نیست. اصطکاک منافع، چه در طبقه حاکم و چه در طبقه مردم تحت حکومت، به جایی می‌رسد که حتی اگر تصدیق کنیم تنازع میان توانگر و تنگدست همواره دارای اهمیت بنیادی است، باز باید نظریه مارکس را درباره طبقات، ساده‌انگاری خطرناکی بدانیم. یکی از نمونه‌های اختلاف در درون طبقه حاکم، منازعه بین پاپها و امپراتوران بود که از موضوعهای عمده در تاریخ قرون وسطاست. آشکارا خطاست که کسی این منازعه را نزاع میان استثمارگر و استثمارشده تلقی کند. (البته می‌توان مفهوم مارکس از «طبقه» را بقدری گسترش داد تا شامل این مورد همانند نیز بشود و مفهوم «تاریخ» را به اندازه‌ای محدود گرفت تا سرانجام آموزه مارکس مصادیق پیش‌پا افتاده پیدا کند و به توضیح واضح مبدل گردد؛ ولی در آن صورت، دیگر معنایی نخواهد داشت).

یکی از خطرات ضابطه مارکس این است که اگر زیاد جدی گرفته شود، ممکن است مارکسیستها را به اشتباه بیندازد که هر تعارض سیاسی را به تعارض بین استثمارگران و استثمارشدگان تعبیر کنند (یا به کوشش برای پنهان کردن «مسئله واقعی»، یعنی تعارض اساسی طبقاتی). به همین جهت بود که بعضی مارکسیستها، خاصه در آلمان، جنگی مانند جنگ جهانی اول را به نبرد نیروهای انقلابی «نادار»، یعنی دول مرکزی، با اتحادیه کشورهای محافظه کار یا «دارا» تعبیر می‌کردند^۱ - تعبیری که می‌توانست بهانه برای هرگونه تجاوز تلقی شود. و این تنها يك نمونه از خطرات نهفته در ذات کلی‌گوییهای یکجا و در بست مارکس بر پایه اصالت تاریخ است.

۱. مراد دولتهای آلمان، اتریش-هنگری، عثمانی و بلغارستان است که با «متفقین»، یعنی بریتانیا، فرانسه، روسیه، ایتالیا، ایالات متحد آمریکا، ژاپن، بلژیک، صربستان، مونتنگرو، یونان، پرتغال و رومانی می‌جنگیدند. (مترجم)

از سوی دیگر، با وجود بعضی اغراق‌گوئیها و غفلت از برخی جنبه‌های مهم، مساعی او در استفاده از «منطق وضع طبقاتی» برای تبیین کارکرد نهادهای نظام صنعتی، به نظر من بسیار ستایش‌برانگیز است - یا لااقل به عنوان تحلیل جامع‌شناختی مرحله مورد نظر او در نظام صنعتی درخور تحسین است - نظام سرمایه‌داری صدسال پیش که از آن زیر عنوان «سرمایه‌داری لگام گسیخته» یاد خواهیم کرد[۱۰].

حساسترین نکته در تحلیل و انتقاد ما از مارکسیسم احتمالاً نظریهٔ مارکس دربارهٔ دولت است و - گرچه این معنا ممکن است به نظر بعضی مستلزم تناقض بنماید - عقیدهٔ او به ناتوانی هر قسم سیاست. اکنون آماده‌ایم تا به این نکته بپردازیم.

۱

برای معرفی نظریهٔ مارکس دربارهٔ دولت، نتایج دو فصل گذشته را می‌توان با هم تألیف کرد. نظام حقوقی یا نظام قضایی-سیاسی (یعنی منظومهٔ نهادهای حقوقی که به اتکای دولت قوت اجرایی پیدا می‌کند) باید، به عقیدهٔ مارکس، روبنایی تلقی شود که بر شالودهٔ نیروهای تولیدی واقعی نظام اقتصادی استوار است و مظهری است از آن نظام. مارکس در این زمینه از «روبناهای قضایی و سیاسی» سخن می‌گوید^[۱]. بدیهی است، واقعیت اقتصادی یا مادی و مناسبات بین طبقات که با آن واقعیت تناظر دارند، تنها به این یک صورت در جهان ایده‌ئولوژیها و اندیشه‌ها ظهور نمی‌کنند. به موجب نظریات مارکسیستی، نمونهٔ دیگر اینگونه روبنا، نظام اخلاقی حاکم است که، بر خلاف نظام حقوقی که با قدرت دولت به موقع اجرا گذاشته می‌شود، ضمانت اجرایی آن، ایده‌ئولوژیی است که طبقهٔ حاکم ایجاد می‌کند و مهارش را بدست دارد. فرق این دو نظام، کمابیش همان فرق (به قول افلاطون^[۲]) اقناع و زور است. آنکه از زور استفاده می‌کند، دولت، یعنی نظام حقوقی یا سیاسی است - زوری که، به گفتهٔ انگلس^[۳]،

«زوری خاص و سرکوبگر» است برای اینکه حاکمان بتوانند مردم تحت حکومت را به اطاعت مجبور سازند. همانگونه که در بیانیه [کمونیست] آمده است [۴]: «قدرت سیاسی به معنای اخص، قدرت سازمان یافته یک طبقه برای ستمگری بر طبقه دیگر است». لنین نیز وصفی مشابه می دهد و می گوید [۵]: «به عقیده مارکس، دولت ابزاری برای استیلای طبقاتی است، ابزاری است برای ستمگری یک طبقه بر طبقه دیگر. هدفش ایجاد 'نظمی' است که به این ستمگری صورت قانونی و دائمی بدهد...» مختصر آنکه دولت نیز بخش دیگری از دستگاهی است که طبقه حاکم به یاری آن به پیکار ادامه می دهد.

پیش از شکافتن نتایج این عقیده در باره دولت، باید متذکر شد که نظریه مورد بحث، از بعضی جهات مبتنی بر اصلت نهاد است و از برخی جهات ملتزم به اصلت ماهیت. نظریه ای نهادی است از این جهت که مارکس می خواهد تعیین کند نهادهای حقوقی چگونه کارکردی در حیات اجتماعی دارند. ماهوی است بدین لحاظ که مارکس نه در صدد تحقیق در انواع هدفهایی بر می آید که نهادهای مذکور ممکن است در خدمت آن باشند (یا به خدمت آن گماشته شوند) و نه نظری اظهار می دارد که چه اصلاحاتی در این نهادها لازم است تا از آن طریق دولت و ادار به خدمت به هدفهایی شود که او خود احیاناً مطلوب تلقی می کند. مارکس در باب وظایفی که میل دارد دولت یا نهادهای حقوقی یا حکومت انجام دهند هیچ خواست و پیشنهادی مطرح نمی کند؛ بعوض می پرسد «دولت چیست؟» - به عبارت دیگر، می خواهد کارکرد ذاتی نهادهای حقوقی را کشف کند. چنانکه پیشتر هم نشان دادیم [۶]، اینگونه پرسش از نوع پرسشهای ماهوی است و ممکن نیست پاسخ قانع کننده دریافت کند، ولی البته با شیوه برخورد مابعدالطبیعی و اصلت ماهوی مارکس مطابقت دارد که اندیشه ها و تصورات و دستورها را به نمود یا ظاهر واقعیت اقتصادی تعبیر می کند. نتایج این نظریه در باره دولت چیست؟ مهمترین نتیجه این است که سیاست و نهادهای حقوقی و نهادهای سیاسی و مبارزات سیاسی هرگز ممکن نیست در درجه اول اهمیت قرار بگیرند. سیاست ناقص است و هیچ گاه قاصر نیست واقعیت اقتصادی را به نحو قاطع تغییر دهد. تکلیف عمده - و

شاید یگانه تکلیف - در فعالیت سیاسی توأم با روشن بینی، مراقبت برای حصول اطمینان از این است که هر استحالته در ظاهر قضایسی-سیاسی با دگرگونیهای واقعیت اجتماعی - یعنی وسایل تولید و مناسبات بین طبقات - همگام باشد. در این صورت، از دشواریهایی که ناگزیر باید در نتیجه عقب افتادن سیاست از چنین تحولات پیش بیاید، احتراز خواهد شد. به بیان دیگر، تحولات سیاسی یا سطحی است و از واقعیت ژرفتر نظام اجتماعی لازم نمی آید که در این صورت حتماً بی اهمیت است و هرگز ممکن نیست واقعاً به منکوب شدگان و استثمار زدگان کمکی باشد، یا مبین تغییری در زمینه اقتصادی و وضع طبقاتی است که در این حالت مانند فوران کوههای آتشفشان، انقلابی است تمام عیار که چون از نظام اجتماعی برمی خیزد احیاناً قابل پیش بینی است و امکان دارد لهیب آن را با خودداری از مقاومت در برابر نیروی توفنده اش تخفیف داد، ولی نه معلول عمل سیاسی است و نه قابل سرکوبی با فعالیت سیاسی.

این نتایج بار دیگر یکپارچگی نظام فکری مارکس را نشان می دهد که پایه اش اعتقاد به اصالت تاریخ است. اما با توجه به اینکه کمتر نهضتی مانند مارکسیسم در برانگیختن علاقه به عمل سیاسی مؤثر بوده است، نظریه دایر بر ناتوانی بنیادی سیاست، قدری متناقض بنظر می رسد. (مارکسیستها ممکن است به یکی از دو راه در صدد پاسخ گفتن به این ایراد بر آیند. نخست اینکه بگویند چنین نیست که در نظریه مورد بحث هیچ کارکردی برای عمل سیاسی منظور نشده باشد. راست است که حزب کارگران نمی تواند با اعمالی که انجام می دهد وضع توده های استثمار شده را بهبود بخشد، ولی مبارزاتش موجب برانگیخته شدن آگاهی طبقاتی می گردد و بدین وسیله راه را برای انقلاب هموار می سازد. این ممکن است استدلال جناح تندرو باشد. جناح میانه رو خواهد گفت که شاید در تاریخ دوره هایی پیش بیاید که عمل سیاسی مستقیماً سودمند باشد - دوره هایی که نیروهای دو طبقه متخاصم کمابیش متوازن باشند. در چنین دوره ها، کوشش و همت سیاسی ممکن است در بهکرد وضع کارگران اثر قاطع داشته باشد. پیداست که کسانی که به استدلال دوم متشبث می شوند، نادانسته پاره ای از مواضع اساسی را در نظریه مورد بحث فدا می کنند

بی آنکه به ریشه مسأله برسند).

شایان تذکر است که، مطابق نظریه مارکسیستی، حزب کارگران تنها هنگامی که تکلیفی را که بر عهده دارد ادا کند و در پافشاری بر خواسته‌های کارگران کوشا باشد، امکان ندارد مرتکب اشتباهات مهم سیاسی شود، زیرا اشتباه سیاسی ممکن نیست در وضع واقعی طبقاتی و، بنا بر این، در واقعیت اقتصادی که هرچیز دیگر مآلاً قائم به آن است، تأثیر کلی بگذارد.

دیگر نتیجه مهم نظریه این است که هر قسم حکومت، حتی حکومت دموکراتیک، دیکتاتوری طبقه حاکم بر مردم تحت حکومت است. در بیانیه [کمونیست] آمده است که [۷]: «قوه مجریه در دولتهای امروزی، جز کمیته‌ای برای اداره امور اقتصادی سراسر بورژوازی نیست...» به موجب این نظریه، آنچه ما نامش را دموکراسی گذاشته‌ایم، چیزی نیست مگر شکلی از دیکتاتوری طبقاتی که در فلان وضع تاریخی معین، اتفاقاً از همه بی دردسترتر و دستیابتر است. (البته این آموزه با نظریه توازن طبقاتی جناح میانه‌رو چندان سازگار نیست). همانطور که دولت در دوره سرمایه‌داری، دیکتاتوری بورژوازی است، پس از انقلاب اجتماعی نیز بدو دیکتاتوری پرولتاریا خواهد بود. اما همینکه مقاومت بورژوازی قدیم درهم شکست، وظایف دولت پرولتاریا نیز ناگزیر پایان خواهد یافت، زیرا انقلاب پرولتاریایی به جامعه‌ای تک طبقه و، بنا بر این، بی طبقه خواهد انجامید که دیکتاتوری طبقاتی در آن امکان پذیر نخواهد بود. پس چون دولت از هر گونه کارکرد محروم می‌شود، بناچار باید از میان برود یا، به قول انگلس، «پژمرد و بخشکد» [۸].

۲

من به هیچ رو نمی‌خواهم از نظریه مارکس درباره دولت دفاع کنم. بخصوص نظریه او دایر بر ناتوانی هر قسم سیاست و عقیده‌اش درباره دموکراسی، به نظر من، نه تنها خطا، بلکه خطایی مرگبار است. اما باید اعتراف کرد که در پس این نظریه‌های بدبینانه و البته هوشمندانه، تجاربی بدبینی آور و غم‌انگیز وجود داشته‌است. به عقیده من، گرچه مارکس در

فهم آینده‌ای که آنقدر به پیش‌بینی آن دلبستگی داشت شکست خورد، اما همین نظریه‌های خطا دلیل بینش نافذ جامعه‌شناختی وی نسبت به اوضاع و احوال روزگار خود و حس بشردوستی و عدالت‌خواهی خلل‌ناپذیر اوست.

نظریه مارکس درباره دولت، با وجود خصلت انتزاعی و فلسفی، تعبیری روشن‌گر از دوره تاریخی زندگی خود او بدست می‌دهد، و لااقل نظری است قابل دفاع اولاً راجع به اینکه آنچه به «انقلاب صنعتی» معروف است ابتدا بیشتر انقلاب در «وسایل مادی تولید» - یعنی ماشین‌آلات - بوده و سپس در مرحله بعد به‌دگرگونی ساختار طبقاتی در جامعه و، از این راه، به‌پدیدآمدن نظام اجتماعی جدید انجامیده است؛ و ثانیاً درباره اینکه انقلابهای سیاسی و تغییرات دیگر در نظام حقوقی، پس از این تحولات بوجود آمده و به‌مثابه سومین گام بوده است. مورخان در باب این تعبیر مارکس از «ظهور سرمایه‌داری» شک کرده‌اند و موفق به آشکار ساختن برخی از شالوده‌های ایده‌تئولوژیک عمیق‌تر آن شده‌اند (شالوده‌هایی که نظریه مارکس را از اعتبار می‌انداخت و شاید خود او نیز بکلی از آنها بیخبر نبود [۹]). با اینهمه، در ارزش تعبیر مارکس به‌عنوان نخستین تقریب و نیز درباره خدمات وی به‌جانشینانش در این عرصه، جای تردید نیست. راست است که قانونگذاری نه‌تنها عمداً به‌پاره‌ای از تحولات مورد مطالعه مارکس میدان می‌داد، بلکه اصولاً (چنانکه او خود معترف بود [۱۰]) وقوع چنین تحولات را امکان‌پذیر می‌ساخت. اما او نخستین کسی بود که به‌بحث درباره تأثیر تحولات و منافع اقتصادی در قانونگذاری پرداخت و این مسأله را پیش کشید که اقدامات تقنینی حربه‌ای در پیکار طبقاتی و وسیله‌ای برای ایجاد «جمعیت اضافی»^۱ و در نتیجه پرولتاریای

۱. relative surplus population (یا به‌تعبیر متداول‌تر، surplus population).

= جمعیت اضافی نسبی یا اضافه جمعیت نسبی). به‌موجب تحلیل مارکس، غرض بخشی از جمعیت کارگر یا نیروی کارگری است که در نظام سرمایه‌داری زائد بر نیازهای صنعتی است ولی همواره باید حفظ شود تا اولاً دستمزد کارگران شاغل را پایین نگاهدارد و ثانیاً در آینده مورد بهره‌کشی سرمایه‌دار قرار گیرد. پدید آمدن جمعیت اضافی معلول قوانین حاکم بر تولید به‌شيوه

صنعتی است.

از بعضی سخنان مارکس پیداست که چنین مشاهدات او را در این اعتقاد راسختر ساخت که نظام قضایی-سیاسی صرفاً «روبنا»ی نظام اجتماعی - یعنی اقتصادی - است [۱۱]. این نظریه بیگمان در پرتو تجربه‌های بعدی رد شده، اما هنوز جالب خاطر است و، به نظر من، حقیقتی، ولو اندک، در آن دیده می‌شود [۱۲].

ولی تنها نظریات کلی مارکس در باب رابطه نظام اقتصادی با نظام سیاسی نبود که بدین نحو تحت تأثیر تجربه تاریخی او واقع شد. مارکس لیبرالیسم و دموکراسی را صرفاً سرپوشی برای دیکتاتوری بورژوازی می‌دانست و نظریاتش در این باره تعبیری از وضع اجتماعی روزگار خودش بود. در آن زمان با توجه به تجارب تلخی که حاصل شده بود، این تعبیر بسیار بجا و مناسب حال بنظر می‌رسید. مارکس، خاصه در ایام جوانی، در دوره بی‌آزرم‌ترین و بیرحمانه‌ترین بهره‌کشیها زندگی می‌کرد. مدافعان سالوس و ریاکار [آن وضع] به اصل آزادی انسانی و حق آدمی برای تعیین سرنوشت خویش متوسل می‌شدند و می‌گفتند هرکس حق دارد آزادانه آنگونه که مصلحت بداند قرارداد ببندد و به این بهانه به دفاع از آن بهره‌کشی بیش‌رمانه برمی‌خاستند.

سرمایه‌داری لگام گسیخته این دوره با تمسک به شعار «رقابت مساوی و آزاد برای همه»، تا سال ۱۸۳۳ در برابر کلیه قوانین کار ایستادگی می‌کرد و تا سالها بعد، از اجرای آن قوانین سر باز می‌زد [۱۳]. نتیجه این امر، زندگانی پریشان و فلاکت‌باری بود که امروز حتی تصورش هم برای ما دشوار است. بهره‌کشی از زنان و کودکان بخصوص به مشقات باور نکردنی منتهی می‌شد. دو نمونه آن را مارکس این‌طور در کتاب سرمایه نقل کرده است: «ویلیام وود»، پسرکی نه ساله، تنها هفت سال و ده ماه از سرمایه‌داری است که ایجاد ارزش اضافی و انباشت سرمایه را امکان‌پذیر می‌سازد. اقتباس به تلخیص از:

A Dictionary of Marxist Thought, ed. Tom Bottomore et al. Oxford: Blackwell, 1983, pp. 378 f.

(مترجم)

1. William Wood

سنش گذشته بود که شروع به کار کرد... هر روز هفته ساعت ۶ صبح سر کار می‌آمد و ساعت ۹ شب دست از کار می‌کشید... نویسنده یکی از گزارشهای رسمی سال ۱۸۶۳ «کمسیون [بازرسی] کار کودکان^۱» فریاد می‌کشد [۱۴]: «پانزده ساعت کار برای کودکی هفت ساله!» کودکان دیگر را وادار می‌کردند ساعت ۴ بعد از نیمه شب سر کار بیایند یا سراسر شب را تا ۶ بامداد کار کنند. پانزده ساعت کار اجباری روزانه برای کودکان شش ساله، امری غیرعادی نبود. «مری آن واکلسی^۲ با ۵۶ دختر دیگر ۲۶ ساعت و نیم بدون وقفه کار کرده بود؛ ۳۰ نفر از این عده، همه در يك اتاق کار می‌کردند... وقتی دکتر یعنی آقای کیز^۳ را صدا کردند، کار از کار گذشته بود و او در محضر هیأت تحقیق، درباره علت مرگ شهادت داد که: 'مری آن واکلسی در اثر کار به مدت طولانی در اتاقی که گنجایش آنهمه جمعیت را نداشته مرده است'. هیأت تحقیق که می‌خواست درسی از ادب و نزاکت به این آقا بدهد، چنین رأی داد: 'متوفی به علت سگته مرده است، اما دلایلی وجود دارد که متأسفانه مرگ در اثر کار بیش از حد در اتاق کاری که گنجایش آنهمه جمعیت را نداشته، تسریع شده است.'» [۱۵]. چنین بود وضع طبقه کارگر حتی در ۱۸۶۳ که مارکس کتاب سرمایه را می‌نوشت. در آن زمان نه تنها اقتصاددانان بلکه روحانیون نیز از این جنایتها با تسامح درمی‌گذشتند و گاهی حتی دفاع هم می‌کردند. اعتراض آتشین مارکس به این تبهکاریها نام او را تا ابد در سلك رهانندگان بشر جاودان خواهد کرد.

با توجه به چنین تجربه‌ها، جای شگفتی نیست که مارکس چندان عقیده‌ای به لیبرالیسم نداشت و دموکراسی پارلمانی را صرفاً حجابی برای دیکتاتوری بورژوازی می‌دانست و اشکالی در این نمی‌دید که اینگونه حقایق را مؤید تحلیل خود از رابطه بین نظام حقوقی و نظام اجتماعی

1. Children's Employment Commission

۲. Mary Anne Walkley. البته مری آن واکلسی کودک نبود، دختر جوان بیست ساله‌ای بود. (برای آگاهی از جزئیات بیشتر، رجوع کنید به سرمایه، ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۲۴۹). (مترجم)

3. Mr. Keys

تلقی کند. بر پایه نظام حقوقی، مساوات و آزادی، لااقل کمابیش برقرار شده بود. اما عجب معنایی در عمل و واقعیت داشت! پس نمی توان مارکس را سرزنش کرد که چرا می گفت فقط حقایق اقتصادی «واقعیت» دارند و نظام حقوقی ممکن است روبنای صرف باشد - یعنی سرپوشی بر این واقعیت و ابزاری برای استیلای طبقاتی.

تقابل بین نظام حقوقی و نظام اجتماعی به روشنترین وجه در کتاب سرمایه پرورانده شده است. در یکی از بخشهای نظری کتاب (که در فصل بیستم بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت)، مارکس به تحلیل نظام اقتصادی سرمایه داری می پردازد و به منظور ساده کردن بحث، به طور آرمانی فرض می کند که نظام حقوقی از جمیع جهات کامل است. آزادی و عدالت و تساوی حقوق برای همه کس تضمین شده فرض می شود. هیچ طبقه ای نیست که در پیشگاه قانون از امتیازات ویژه برخوردار باشد. بالاتر از همه، فرض بر این است که حتی در قلمرو اقتصاد هم هیچگونه «دزدی» وجود ندارد، یعنی مسلم شمرده می شود که برای هر کالا - از جمله نیروی کار که کارگر آن را در بازار کار به سرمایه دار می فروشد - «قیمتی عادلانه»^۱ پرداخت می شود. «قیمت عادلانه» به این معناست که همه کالاها به تناسب مقدار کار متوسطی که برای تولید مجدد^۲ هر يك لازم

1. just price

۲. reproduction (در فارسی «تجدید تولید» و «بازتولید» هم اصطلاح شده است). نه تنها در نوشته های عمده مارکس (گروندریه و سرمایه) بلکه در آثار پیروان او نیز «تولید مجدد» همیشه موضوع بحث بوده است و این بحثها (و گاهی مناقشه ها) تا امروز هم ادامه دارد. به عقیده مارکس، تولید مجدد یکی از ارکان سرمایه داری است. شیوه تولید و شرایطی که تولید را امکان پذیر می سازد، باید پیوسته تجدید شود و ادامه داشته باشد. در شیوه تولید سرمایه داری، کارگر باید به ایجاد سرمایه و سرمایه دار به ایجاد نیروی کار ادامه دهد. این امر فرایند تولید سرمایه داری را به جریانی فراگیر و نامنقطع - یعنی جریان تولید مجدد - مبدل می سازد. کارگر باید دستمزدی را که هربار می گیرد صرف تجدید قوای تولیدی خود کند و دوباره سرمایه (ارزش اضافی) بیافریند. از این رو، مناسبات تولیدی پیشین همچنان حفظ یا تجدید می شود. (اقتباس از Bottomore، همان کتاب، صص ۱۹-۴۱۷). (مترجم)

است (یا به اصطلاح مارکس، به نسبت «ارزش» حقیقی^۱) بفروش برسد یا خریداری شود. البته مارکس می‌داند که همه این حرفها برای ساده کردن قضایاست، زیرا، به عقیده او، با کارگر هرگز اینچنین منصفانه رفتار نمی‌شود و معمولاً سرش کلاه می‌رود. ولی او استدلال را از چنین مقدمات آرمانی آغاز می‌کند تا نشان دهد که حتی تحت این نظام حقوقی عالی و کامل نیز باز نظام اقتصادی به نحوی عمل می‌کند که کارگر نمی‌تواند از آزادی خود بهره‌برد و با وجود اینهمه «عدالت»، باز هم چندان وضع بهتری از بردگان نخواهد داشت^{۱۷}، زیرا اگر فقیر باشد، ناچار است خود و زن و بچه‌اش را در بازار کار به قیمتی بفروشد که فقط برای تولید مجدد نیروی کارشان لازم است. به عبارت دیگر، به ازای کل نیروی کارشان، بیش از آنچه برای حداقل معیشتشان کافی است، چیزی عایدشان نخواهد شد. این ثابت می‌کند که استثمار صرفاً دزدی نیست و به صرف وسایل قانونی و حقوقی از بین نمی‌رود (و ایراد پرودون^۲ که می‌گفت «مالکیت یعنی دزدی»، انتقادی سطحی است^{۱۸}).

مارکس از این امر نتیجه گرفت که نظام حقوقی که، چنانکه همه می‌دانند، غنی و فقیر را یکسان در بیتوته کردن روی نیمکت پارک آزاد می‌گذارد و در همان حال هر دو را یکسان به جرم «ولگردی و دنبال وسایل معاش نرفتن» به مجازات تهدید می‌کند، نظامی نیست که کارگر بتواند چشم‌بهی از آن داشته باشد. نتیجه‌ای که بدین نحو برای او حاصل شد، پی‌بردن به فرق (به اصطلاح هگل) آزادی صودی با آزادی مادی^۳ بود. آزادی صوری^{۱۹} یا قانونی در نظر مارکس بکلی بی‌ارزش نیست ولی برای تأمین آن قسم آزادی که، به عقیده او، هدف تکامل تاریخی بشر بوده است،

1. true "value"

۲. P. J. Proudhon (۱۸۰۹-۶۵). متفکر فرانسوی، از بنیادگذاران جنبش آنارشیزم و فعالان سوسیالیست غیرمارکسیست. کتاب معروفی نوشت که مالکیت چیست؟ و پاسخش به این پرسش همان بود که در متن دیدیم. کتاب معروف دیگری نیز دارد به نام فلسفه فقر که مارکس در جواب آن، کتاب فقر فلسفه را نوشت. (مترجم).

3. material freedom

کفایت نمی‌کند. آنچه اهمیت دارد آزادی واقعی، یعنی آزادی اقتصادی یا مادی است و این آزادی بدست نمی‌آید مگر آنکه همه بتساوی از جان‌کندن خلاص شوند. برای چنین رهایی، «کوتاه شدن ساعات کار روزانه شرط مقدم و اساسی است».

۳

در مقابل تحلیل مارکس چه می‌توان گفت؟ آیا باید معتقد شد که سیاست، یا همان چارچوب نهادهای حقوقی، ذاتاً عاجز از چاره‌کردن چنین وضعی است و تنها علاج، انقلاب کامل اجتماعی، یعنی دگرگون ساختن سراسر «نظام اجتماعی» است؟ یا باید سخن مدافعان «سرمایه‌داری لگام گسیخته» را باور کرد که بر فواید عظیم ساز و کار بازار آزاد تکیه می‌کنند (و به نظر من در این تأکید حق با آنهاست) و از این مقدمه نتیجه می‌گیرند که اگر بازار کار براستی آزاد باشد، برای همه طرفهای ذیربط بالاترین مزایا را در بر دارد؟

به اعتقاد من، در ظلم و بی‌مروتی «نظام سرمایه‌داری لگام گسیخته» ای که مارکس تشریح کرده، جای شبهه نیست، ولی می‌توان در چارچوب آنچه در یکی از فصلهای گذشته [۲۰] باطل‌نمای آزادی خواندیم، به آن نگریست. گفتیم که آزادی اگر نامحدود باشد، نقض غرض خواهد شد. معنای آزادی نامحدود این است که قوی می‌تواند به‌ضعیف زور بگوید و او را مرعوب و از آزادی محروم کند. به این جهت، خواست ما این است که دولت آزادی را تا حدی محدود کند تا قانون حامی آزادی همه باشد. هیچ‌کس نباید برخلاف اراده خودش یکسره در سلطه و اختیار دیگران باشد. همه حق دادند که در کنف حمایت دولت باشند.

گرچه غرض اصلی این بوده که چنین ملاحظات ناظر بر زور و ارعاب جسمانی باشد، اما، به عقیده من، باید قلمرو اقتصاد را نیز در بر بگیرد. حتی به فرض که دولت حامی اتباع خویش در مقابل زور و ارعاب جسمانی باشد (چنانکه علی‌الاصول در نظام سرمایه‌داری لگام گسیخته نیز هست)، اگر از حمایت از ایشان در برابر سوء استفاده از قدرت اقتصادی کوتاهی کند، ممکن است موجب نقض غرض شود. در چنین دولتی، آنکه

از نظر اقتصادی قوی است همچنان آزاد است که به کسی که دچار ضعف اقتصادی است زور بگوید و او را مرعوب و از آزادی محروم کند. در این اوضاع و احوال، آزادی نامحدود اقتصادی ممکن است، درست مانده آزادی جسمانی نامحدود، سبب نقض غرض شود و قدرت اقتصادی نیز دقیقاً مثل زور و خشونت بدنی خطرناک باشد، زیرا کسانی که مازاد مواد غذایی متعلق به آنهاست می‌توانند گرسنگان را بدون اعمال خشونت، بزور وادار به پذیرفتن «آزادانه» بندگی کنند. اگر دولت فعالیت خویش را فقط به جلوگیری از خشونت و ضرب و زور (و حمایت از مالکیت) محدود کند، اقلیت بهره‌مند از نیروی اقتصادی ممکن است به بهره‌کشی از اکثریت دچار ضعف اقتصادی مشغول شود.

اگر این تحلیل درست باشد [۲۱]، ماهیت چاره‌گری روشن است. چاره باید چاره‌ی سیاسی باشد، مشابه چاره‌ای که برای جلوگیری از خشونت بدنی اندیشیده‌ایم. باید برای حمایت ضعفای اقتصادی در مقابل کسانی که از قدرت اقتصادی برخوردارند، به‌ساختن آنگونه نهادهای اجتماعی بپردازیم که با اتکا به قدرت دولت قوت قانونی پیدا می‌کنند. دولت باید اطمینان حاصل کند که هیچ‌کس لازم نیست از ترس گرسنگی یا خانه‌خوابی اقتصادی، تن به ترتیبات غیرمنصفانه دهد.

البته این به معنای دست کشیدن از اصل عدم مداخله و ترك نظامهای لگام‌گسیخته اقتصادی است. اگر خواستار تضمین آزادی هستیم، باید بخواهیم که مداخله اقتصادی برنامه‌ریزی شده دولت جای آزادی اقتصادی نامحدود را بگیرد. باید بخواهیم که نوعی مداخله‌گری اقتصادی^۱ جانشین سرمایه‌داری لگام‌گسیخته شود [۲۲]. و می‌بینیم که این درست همان چیزی است که اتفاق افتاده است. همه جا نظام اقتصادی که مارکس توصیف و نکوهش کرده از میان رفته است و جای آن را نه نظامهایی که دولت در آنها کم‌کم کارکرد خود را از دست می‌دهد و، در نتیجه «نشانه‌های پژمردن و خشکیدن» بظهور می‌رساند، بلکه نظامهای مداخله‌گر گوناگون گرفته‌اند که دامنه کارکرد اقتصادی در هر يك بمراتب

از حد حمایت از مالکیت و «قراردادهای آزاد» گسترده‌تر شده‌است. (این تحول در فصل آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت).

۴

باید تأکید کنم نکته‌ای که به آن رسیده‌ایم، اصل اساسی تحلیل ماست. تنها اینجاست که کم‌کم به معنا و اهمیت تنازع بین مذهب اصالت تاریخ و اعتقاد به مهندسی اجتماعی پی می‌بریم و به تأثیر آن در روش کار دوستداران جامعه باز آگاه می‌شویم.

مارکسیست‌ها ادعا دارند که مارکسیسم فقط علم نیست و کارش به پیشگویی تاریخی محدود نمی‌شود. مدعی هستند که مارکسیسم پایه اقدامات سیاسی عملی است. جامعه موجود را به باد انتقاد می‌گیرند و بر آنند که می‌توانند رهبر ما به سوی جهانی بهتر شوند. اما مطابق نظریه خود مارکس، از ما نمی‌آید که واقعیت اقتصادی را به خواست و اراده خویش، فی‌المثل، با اصلاحات حقوقی تغییر دهیم. از سیاست جز این ساخته نیست که «درد زایمان را کوتاه‌تر و خفیف‌تر کند» [۲۳]. ولی این، به گمان من، برنامه سیاسی بسیار اندک‌مایه‌ای است و اندک‌مایگی آن، نتیجه این است که در سلسله مراتب قدرتها، قدرت سیاسی را در درجه سوم اهمیت جای می‌دهد. قدرت واقعی، به عقیده مارکس، ناشی از تکامل وسایل ماشینی است؛ نظام اقتصادی حاکم بر مناسبات طبقات در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد؛ و اهمیت سیاست از همه کمتر است.

موضعی که ما در تحلیل خود به آن رسیده‌ایم، درست نقطه مقابل این نظر است و قدرت سیاسی را بنیاد کار می‌شمارد. بنا به این نظر، قدرت سیاسی است که مهار قدرت اقتصادی را بدست دارد و این به معنای گسترش عظیم قلمرو فعالیت‌های سیاسی است. به اختیار ماست که بینیم چه می‌خواهیم و چگونه باید به آن دست بیاوریم. مثلاً می‌توانیم برای حمایت از ضعای اقتصادی، برنامه‌های سیاسی عقلانی درست کنیم. می‌توانیم برای محدود کردن بهره‌کشی، قانون وضع کنیم. می‌توانیم ساعات کار روزانه را محدود سازیم و بسیاری کارهای دیگر کنیم. می‌توانیم، به موجب قانون، کارگران (یا از آن بهتر، همه شهروندان) را در برابر آثار

از کار افتادگی و بیکاری و پیری بیمه کنیم. می‌توانیم آنگونه بهره‌کشی‌ها را که از درماندگی اقتصادی کارگر سرچشمه می‌گیرند و برای پرهیز از گرسنگی او را وادار به تن دادن به هر چیز می‌کنند، بدین نحو از دایره امکان حذف کنیم. روزی که قانوناً بتوانیم معاش هر کس را که حاضر به کار کردن است تضمین کنیم - و هیچ دلیلی نیست که به این هدف نرسیم - آنگاه حفظ آزادی شهروند از گزند ترس اقتصادی و ارباب اقتصادی، به کمال نزدیک خواهد شد. از این نظر، کلید حمایت اقتصادی، قدرت سیاسی است. قدرت سیاسی و تسلط بر قدرت سیاسی یعنی همه چیز. نباید اجازه داد که قدرت اقتصادی بر قدرت سیاسی چیره شود؛ در صورت لزوم حتی باید با آن جنگید و با قدرت سیاسی آن را مهار کرد.

از این نظر می‌توان چنین گفت که در نتیجه نگرش تحقیرآمیزی که مارکس نسبت به قدرت سیاسی داشته، نه تنها از پروردن نظریه‌ای در باب مهمترین وسیله بالقوه به‌کرد وضع ضعف اقتصادی، بلکه از بزرگترین خطر بالقوه برای آزادی بشر نیز غفلت ورزیده است. نظر خام و ساده‌دلانه او دایره بر اینکه در جامعه بی‌طبقه، قدرت سیاسی محلی از اعراب ندارد و دولت کار کرد خود را از دست می‌دهد و «می‌پژمرد و می‌خشکد»، بوضوح نشان می‌دهد که هرگز نفهمیده از قدرت سیاسی چه کارها در خدمت آزادی و بشریت برمی‌آید و باید برآید. (با اینهمه، همین نظر مارکس خود گواه بر این واقعیت است که او با وجود اینکه بر پایه اعتقاد به اصالت جمع، به آگاهی طبقاتی متوسل می‌شد، نهایتاً معتقد به اصالت فرد بود). از این جهت، نظر مارکس شبیه اعتقاد لیبرال‌هاست که می‌گویند تنها چیزی که بدان نیازمندیم، «برابری امکانها» است. البته نیاز به این امر، قطعی است. اما این بتهایی کافی نیست، زیرا کسانی را که استعداد کمتر دارند یا نرم‌دلترند یا از بخت مساعد بی‌نصیبند از استثمار شدن به دست آنانکه با استعدادتر و سنگدلتر و بختیارترند محفوظ نمی‌دارد.

از این گذشته، اکنون می‌بینیم که آنچه مارکسیست‌ها از سر تحقیر نامش را «آزادی صوری محض» گذاشته‌اند، پایه هر چیز دیگر است. این «آزادی صوری محض» - یعنی دموکراسی، یعنی حق مردم برای داوری

درباره حکومت و برکنار کردن آن - یگانه وسیله در دست ما برای حفظ و صیانت خویش از آسیب سوء استفاده از قدرت سیاسی است [۲۴]؛ تنها راهی است که فرمانبرداران می‌توانند مهار فرمانروایان را در دست داشته باشند. چون قدرت سیاسی قادر به مهار کردن قدرت اقتصادی است، تنها وسیله‌ای که برای نظارت بر قدرت اقتصادی در دست مردم تحت حکومت باقی می‌ماند، دموکراسی سیاسی است. بدون نظارت به‌شیوه دموکراتیک، ابداً دلیلی نیست که هیچ حکومتی از قدرت سیاسی و اقتصادی خویش در راه مقاصدی بکلی مغایر با آزادی شهروندان استفاده نکند.

۵

مارکسیست‌هایی که تصور می‌کنند دموکراسی صوری کافی نیست و می‌خواهند آن را با «دموکراسی اقتصادی» کامل کنند، از نقش اساسی «آزادی صوری» غافلند. مفهوم مبهم و سطحی «دموکراسی اقتصادی»، این واقعیت را از دیده پنهان می‌دارد که تنها ضامن سیاست‌های اقتصادی دموکراتیک، همان «آزادی صوری محض» است.

اهمیت قدرت اقتصادی را مارکس کشف کرد و قابل درک بود که درباره مقام و منزلت آن مبالغه کند. او و مارکسیست‌ها تصور می‌کنند همه جا قدرت اقتصادی در کار است. استدلالشان این است که هر که پول دارد، قدرت دارد، زیرا اگر لازم شد، می‌تواند نه تنها هفت‌تیر بخرد، بلکه حتی خود گنگسترها را هم اجیر کند. ولی این استدلال مانند اکل از قفاس، زیرا در آن اذعان می‌شود که کسی که هفت‌تیر دارد، قدرت دارد. اگر کسی که هفت‌تیر دارد به‌این امر پی ببرد، دیری نخواهد گذشت که هم هفت‌تیر خواهد داشت و هم پول. البته در سرمایه‌داری لگام گسیخته استدلال مارکس تا حدی صادق است، زیرا قاعده‌ای که برای مهار کردن هفت‌تیرها و گنگسترها نهاد بوجود می‌آورد ولی قدرت پول را مستثنا می‌کند، احتمالاً زیر تأثیر این قدرت قرار خواهد گرفت. در چنین دولتی، هیچ بعید نیست که گنگستریسم خودسرانه ثروت حاکم شود. اما مارکس، به گمان من، [اگر در مقابل این ایراد قرار می‌گرفت] فوراً اذعان می‌کرد که این حکم در مورد همه دولتها صادق نیست و در تاریخ ایامی بوده

که بهره‌کشی یکسره حالت غارتگری داشته و مستقیماً به‌زور اسلحه متکی بوده‌است. حتی امروز هم تصور نمی‌رود هیچ‌کس از این عقیده خام و ساده‌لوحانه دفاع کند که «پیشرفت تاریخ» اینگونه شیوه‌های مستقیم بهره‌کشی را تا ابد پایان داده‌است و چون آزادی صوری بدست آمده، دیگر کسی دوباره قربانی چنین صور اولیه استعمار نخواهد شد.

ملاحظاتى که ذکر شد برای ابطال این نظریه جزمی کافی است که اصحاب آن می‌گویند قدرت اقتصادی اساسی‌تر از قدرت سیاسی یا قدرت دولت است. ولی ملاحظات دیگری نیز هست. برخی از متفکران (از جمله برتراند راسل و والتر لیپمن [۲۵]) بحق بر این نکته تأکید گذارده‌اند که فقط مداخله فعال دولت - یعنی حمایت قانونی از مالکیت که متکی به ضمانت‌های اجرایی جسمی و مادی باشد - ثروت را به‌سرچشمه بالقوه قدرت مبدل می‌کند و بدون اینگونه مداخله، بزودی شخص ثروت خویش را از دست خواهد داد. بنا بر این، قدرت اقتصادی یکسره وابسته به قدرت سیاسی و قدرت فیزیکی و مادی است. راسل برای نشان دادن این وابستگی و گاهی حتی عجز و درماندگی ثروت، شواهدی از تاریخ ذکر می‌کند و می‌نویسد [۲۶]:

قدرت اقتصادی در هر کشور با اینکه نهایتاً از قانون و افکار عمومی برمی‌خیزد، بآسانی به‌نوعی استقلال می‌رسد. می‌تواند قانون را از راه فساد و افکار عمومی را به‌وسیله تبلیغات تحت تأثیر قرار دهد. می‌تواند دولتمردان را زیر دین خود ببرد و آزادی عملشان را محدود سازد. می‌تواند تهدید کند که بحران مالی ایجاد خواهد کرد. با اینهمه، آنچه می‌تواند بدان دست یابد محدود به‌حدودی کاملاً معین است. [بولیوس] قیصر را بستانکارانش برای رسیدن به قدرت یاری دادند، زیرا جز با کامیابی او، امیدی به‌وصول مطالباتشان نمی‌دیدند. اما همینکه او موفق شد، قدرتش بجایی رسید که در برابر ایشان گردن‌فرازی آغاز کرد. شارل پنجم پولی را که برای خرید مقام امپراتوری لازم داشت

۱. Charles V. به‌ظن غالب، مراد شارل پنجم (معروف به شارل‌کن) امپراتور مقدس روم است (۱۵۵۰-۵۸) که به‌عنوان شارل اول پادشاه اسپانیا نیز بود. —

از اعضای خاندان فوگر (Jakob Fugger) وام گرفت، ولی پس از رسیدن به آن مقام، وقتی به ایشان نگذاشت و طلبهای بستانکارانش سوخت شد.

اعتقاد جزمی به این اصل که ریشه همه شرور و آفات، قدرت اقتصادی است، باید ترك شود و جای آن را فهم خطرات هرگونه قدرت مهار نشده بگیرد. پول خود بخود خطر خاصی در بر ندارد؛ فقط هنگامی خطرناک می شود که یا مستقیماً موفق به خرید قدرت شود یا بدین منظور بتواند ضعفای اقتصادی را به بردگی بگیرد که مجبورند برای امرار معاش، خود را به معرض فروش بگذارند.

باید در مقام اندیشه درباره این امور، حتی از مارکس هم، باصطلاح، مادیت پرور فکر کنیم. باید دریابیم که مهار کردن قدرت فیزیکی و بهره کشی فیزیکی، همیشه محور کلیه مسائل سیاسی است و برای این منظور باید به همان «آزادی صوری محض» دست پیدا کنیم. وقتی در این کار موفق شدیم و یاد گرفتیم که چگونه به این وسیله قدرت سیاسی را مهار کنیم، همه چیز به خود ما بستگی پیدا می کند. دیگر نباید گناه را به گردن سایرین بیندازیم و از دست شیاطین اقتصادی پشت پرده بنالیم، زیرا در دموکراسی، مهار شیاطین به دست ماست و می توانیم رامشان کنیم. باید به این امر آگاه باشیم و از کلیدهای که در دست داریم استفاده کنیم؛ باید برای مهار کردن قدرت اقتصادی به شیوه دموکراتیک و حفظ خویش از بهره کشی اقتصادی، به ایجاد نهادهای لازم همت بگذاریم.

چیزی که همیشه مارکسیستها سخت بر آن تأکید گذارده اند، امکان خرید آرا [در انتخابات] به طور مستقیم یا از طریق پرداخت پول برای تبلیغات است. ولی اگر بیشتر دقت کنیم، می بینیم این هم یکی از نمونه های

با پولسی که در ۱۵۱۹ از یاکوب فوگر (Jakob Fugger) وام گرفت، به امپراتوری برگزیده شد، بر دشمنان غلبه کرد، به قدرت و حشمت بسیار رسید و عاقبت در صومعه ای در اسپانیا معتکف شد. (مترجم)

۱. Fugger. خاندان فوگر از صرافان و بازرگانان آلمانی، اهل ایالت باواریا، که به قدرت اقتصادی عظیم دست یافتند و قرنهای ثروت و نفوذ خود را حفظ کردند. (مترجم)

بارز وضعی است که قدرتمداری سیاسی بر آن حاکم است و قبلاً مورد تحلیل قرار گرفت. وقتی به آزادی صوری دست بیاوریم، خرید رأی را نیز می‌توانیم به هر شکل که باشد مهار کنیم. برای محدود کردن هزینه‌های انتخاباتی قوانینی هست و کاملاً به اختیار ماست که مراقبت کنیم قوانینی حتی به مراتب شدیدتر وضع شود [۲۷]. نظام حقوقی و قانونی را می‌توانیم به ابزاری نیرومند برای حفظ و حراست خودش تبدیل کنیم. وانگهی، می‌توانیم در افکار عمومی تأثیر بگذاریم و مصرا نه بخواهیم که موازین اخلاقی محکمتری بر امور سیاسی حاکم باشد. همه این کارها را می‌توانیم بکنیم، اما باید اول دریابیم که این قسم مهندسی اجتماعی تکلیفی است که خود بر عهده داریم و انجامش در توان خود ماست. نباید بنشینیم و منتظر شویم تا زلزله‌ای در اقتصاد صورت بگیرد و معجزه‌آسا جهان اقتصادی نوینی برای ما درست کند به نحوی که کار دیگری نداشته باشیم جز اینکه فقط پرده از آن برداریم و آن سرپوش سیاسی قدیم را به‌دور افکنیم.

۶

البته در عمل، مارکسیست‌ها هرگز به نظریه ناتوانی قدرت سیاسی کاملاً متکی نبوده‌اند. تا هنگامی که مجال عمل یا فرصت برنامه‌ریزی برای مبادرت به عمل داشته‌اند، مانند هر کس دیگر معمولاً مسلم شمرده‌اند که از قدرت سیاسی می‌توان برای مهار کردن قدرت اقتصادی استفاده کرد. منتها، برای پی‌ریزی برنامه‌ها و کارهایشان نه هرگز نظریه‌ای را که اول بدان قائل بوده‌اند رد کرده‌اند و نه اساسی‌ترین مشکل سیاست - یعنی مهار کردن مهارکنندگان و تراکم خطرناک قدرت در دست دولت - را به‌دقت سنجیده‌اند و هیچ‌گاه به اهمیت دموکراسی به‌عنوان تنها وسیله نظارت بر ناظران، کاملاً پی نبرده‌اند.

در نتیجه، هرگز دریافته‌اند که افزودن بر قدرت دولت، ذاتاً سیاستی خطرناک است. بیش و کم ناخودآگاه از نظریه ناتوانی سیاست دست کشیده‌اند، اما هنوز بر این عقیده‌اند که قدرت دولت مشکل مهمی نیست و فقط اگر در دست بورژوازی باشد، بد است. نفهمیده‌اند که هر

قدرتی خطرناک است و قدرت سیاسی از این لحاظ دست‌کمی از قدرت اقتصادی ندارد. از این رو، ضابطهٔ دیکتاتوری پرولتاریا را حفظ کرده‌اند. به‌درك این اصل کامیاب نشده‌اند که هر سیاست وسیع و پر دامنه باید بر نهادها قائم باشد نه بر افراد (رجوع کنید به فصل هشتم) و وقتی فریاد زنان (و برخلاف نظری که مارکس نسبت به دولت داشت) گسترش اختیارات دولت را خواستار می‌شوند، هرگز نمی‌اندیشند که روزی ممکن است این اختیارات وسیع به‌دست اشخاص ناباب بیفتد. این یکی از جهات‌ی بوده که هرگاه به‌فکر مداخلهٔ دولت افتاده‌اند، برنامه ریخته‌اند که به‌دولت اختیارات اقتصادی عملاً بیکران بدهند. مارکس بر پایهٔ اعتقاد به‌اصالت کل، به‌این ایمان موهوم و ناکجا آبادی رسیده بود که تنها راه اصلاح امور، ایجاد يك «نظام اجتماعی» سراسر نوین است. مارکسیست‌ها این ایمان را حفظ کرده‌اند.

در یکی از فصل‌های گذشته (فصل نهم)، ذکر کردم که اگر بخواهیم مهندسی اجتماعی را به‌نحو ناکجا آبادی و رمانتیک و جههٔ نظر قرار دهیم، چه اشکالاتی به‌این شیوهٔ برخورد وارد می‌شود. در اینجا باید بیفزاییم که مداخلهٔ اقتصادی - و حتی روش‌های تدریجی مورد تأیید من - نیز در جهت افزون کردن قدرت دولت سیر می‌کنند. بنا بر این، مداخله‌گری فوق‌العاده خطرناک است. البته این امر دلیل قاطع بر رد آن نیست. قدرت دولت همیشه بناچار آفتی خطرناک ولی اجتناب‌ناپذیر و ضروری خواهد بود. اما این باید هشدارى به‌ما باشد که اگر هوشیار نباشیم و در همان حال که برای مداخله‌گری برنامه می‌ریزیم و به‌دولت اختیارات وسیع‌تر می‌دهیم به‌تحکیم نهادهای دموکراتیک نپردازیم، ممکن است آزادی از دستان برود. و اگر آزادی از دست برود، همه چیز، از جمله «برنامه‌ریزی»، از دست رفته‌است، زیرا اگر مردم اختیاری برای اجرای برنامه‌ها نداشته باشند، دیگر اصولاً چرا باید برنامه‌ای برای به‌روزی و به‌زیستی آنها اجرا شود؟ تنها چیزی که می‌تواند امنیت را تأمین کند، آزادی است.

پس می‌بینیم که فقط باطل‌نمای آزادی نیست؛ باطل‌نمای برنامه‌ریزی دولتی هم هست. اگر در برنامه‌ریزی زیاده‌روی کنیم و به دولت قدرت بیش از حد بدهیم، آزادی از دست می‌رود و از دست رفتن

آزادی به منزله ختم برنامه ریزی است.

ایس ملاحظات ما را باز می گرداند به مطالبه روشهای تدریجی و جزء به جزء مهندسی اجتماعی در مقابل روشهای ناکجا آبادی و مبتنی بر اصالت کل؛ باز می گرداند به این درخواست که به جای چشم دوختن به فلان خیر مثالی و نیکی آرمانی، اقداماتی برای مبارزه با مفاسد و آفات مشخص تدارك ببینیم. مداخله دولت باید به آنچه برآستی برای حفظ و حراست آزادی ضروری است، محدود شود.

از سوی دیگر، کافی نیست بگوییم چاره اندیشی باید به حداقل محدود شود و باید مراقب و هوشیار باشیم و نباید بیش از آنچه برای حفظ آزادی ضروری است به دولت اختیار بدهیم. این سخنان مشکلات را طرح می کند ولی راهی برای چاره یابی نشان نمی دهد. حتی می توان تصور کرد که اساساً چاره ای موجود نیست و با افتادن اختیارات اقتصادی تازه به دست دولت - که اختیاراتش به هر حال در قیاس با اختیارات شهروندان همیشه به نحو خطرناکی وسیع بوده است - ایستادگی در برابر حکومت امکان ناپذیر خواهد شد. اما تا کنون نه نشان داده ایم که حفظ آزادی امکان پذیر است و نه گفته ایم که چگونه می توان آن را حفظ کرد.

در چنین شرایطی بد نیست ملاحظات را که در فصل هفتم در باب مسأله نظارت بر قدرت سیاسی و باطل نمای آزادی ایراد کردیم، یاد بیاوریم.

۷

فرق مهمی که در آنجا قائل شدیم، فرق بین اشخاص بود و نهادها. گفتیم که مسائل سیاسی روز ممکن است نیازمند چاره اندیشیهایی شخصی باشند، اما درباره هر سیاست دراز مدت - بویژه هر سیاست دراز مدت دموکراتیک - باید در چارچوب نهادها و فارغ از مسائل شخصی فکر کنیم. همچنین یادآور شدیم که بخصوص مسأله مهار کردن حکمرانان و نظارت بر اختیاراتشان مسأله ای نهادی است - یعنی خلاصه مسأله طرح ریزی نهادهایی است برای اینکه حتی حکمرانان بد هم نتوانند بیش از حد آسیب برسانند.

نظیر آن ملاحظات، در مورد مسأله مهار کردن قدرت اقتصادی دولت نیز صادق است. آنچه باید از آن جلوگیری کنیم، افزایش قدرت حکمرانان است. باید هم مواظب اشخاص باشیم و هم مواظب خودسری آنها. بعضی انواع نهادها ممکن است اختیارات خودسرانه به یک شخص بدهند، ولی بعضی انواع دیگر باید از اعطای آن اختیارات جلوگیری کنند.

اگر مثلاً به قوانین کار از این نظر بنگریم، متوجه وجود هر دو قسم نهاد خواهیم شد. بسیاری از این قوانین چیزی به قدرت دستگاههای اجرایی دولت نمی افزایند. البته می توان تصور کرد که فلان مأمور دولت برای مرعوب کردن فلان شهروند بیگناه و مسلط شدن بر او، مثلاً از قانون منع بکارگذاشتن کودکان سوء استفاده کند. ولی اینگونه خطرها در مقام مقایسه با خطرات ناشی از قانونی که به حکمرانان اختیارات مسوردی می دهد و فی المثل در اداره نیروی کار مختارشان می گذارد [۲۸]، چندان مهم نیست. به همین وجه، ممکن است طبق قانون مقرر شود که هر شهروند اگر از مال خود سوء استفاده کند، باید با ضبط آن مال به کیفر برسد. خطر این قانون قابل مقایسه نیست با قانونی که به حکمرانان یا مأموران دولت اختیار می دهد بر حسب مورد و به تشخیص خود، اموال هر شهروندی را که خواستند مصادره کنند.

پس می رسیم به فرق دو روش بکلی متفاوت در مداخله اقتصادی دولت در امور [۲۹]. روش اول، روش طراحی «چار چوب حقوقی» معینی مرکب از نهادها و برای حمایتگری است (از قبیل قوانینی که اختیارات صاحبان احشام و اراضی را محدود می کنند). دوم روشی است که به دستگاههای دولتی اختیار می دهد فعلاً - در محدوده ای معین - برای حصول هدفهایی که حکمرانان مقرر داشته اند، هر طور که لازم دیدند عمل کنند. اولی را می توان روش مداخله «نهادی» یا «غیرمستقیم» نامید و دومی را روش مداخله «شخصی» یا «مستقیم». (بدیهی است حالات بینابین هم وجود دارد).

تصور نمی کنم شکی باشد که، از جهت شیوه نظارت دموکراتیک، کدام روش مرجح است. پیداست که در کلیه موارد مداخله به شیوه

دموکراتیک، سیاست ما باید حتی‌الامکان استفاده از روش اول باشد و استفاده از روش دوم به‌مواقعی محدود شود که روش اول وافی به‌مقصود نیست. (چنین مواردی وجود دارد. نمونه قدیمی و برجسته آن تنظیم بودجه است که نشان می‌دهد وزیر دارایی^۱ به‌چه نحو از اختیارات خود استفاده کرده و چه چیز را منصفانه و عادلانه تشخیص داده‌است. می‌توان تصور کرد که هر‌گونه اقدام ضد دوری^۲ نیز احتمالاً باید دارای کیفیتی مشابه باشد - که البته امری است بسیار نامطلوب).

از نظر مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء، فرق این دو روش بسیار مهم است. تنها با روش اول، یعنی روش نهادی، این امکان حاصل می‌شود که با اتکا به‌تجارب گذشته و پس از مشاورات لازم، مبادرت به تنظیم و تعدیل کنیم و شیوه آزمایش و خطا را در اقدامات سیاسی بکار ببریم. راست است که این روش، روشی درازمدت است؛ ولی چارچوب ثابت حقوقی را می‌توان آهسته آهسته تغییر داد تا محلی هم برای نتایج پیش‌بینی نشده و نامطلوب و دگرگون‌سازی دیگر بخشهای چارچوب و امثال آن باز شود. تنها به‌این روش می‌توانیم بر اساس تجربه و تحلیل ببینیم که مداخلاتمان به‌فلان منظور، عملاً به‌معنای اقدام به‌چه کار بوده است. تصمیمهای موردی حکمرانان یا مأموران دولت، از شمول چنین روشهای عقلانی خارج است. تصمیمهایی است کوتاه مدت و موقت که از امروز به‌فردا یا، حداکثر، از امسال به‌سال دیگر تغییر می‌کند. معمولاً اینگونه تصمیمها را نمی‌توان حتی در محضر همگان به‌بحث گذارد (مهمترین استثنا البته بودجه است)، زیرا نه‌تنها اطلاعات لازم در دست نیست، بلکه اصولی که مبنای تصمیم بوده نیز روشن نیست. به‌فرض هم که چنین اصولی وجود داشته‌باشد، معمولاً بخشی از سنت داخلی اداری است نه چیزی که در چارچوب نهادها بگنجد.

۱. Chancellor. در انگلستان تنظیم بودجه به‌عهده وزیر دارایی است، چنانکه سابقاً پیش از واگذاری این وظیفه به‌سازمان برنامه و بودجه، در ایران معمول بود. (مترجم)

۲. counter-cycle measure. اقدامی که دولت برای جلوگیری از تحولات نامطلوب در دور بازرگانی خاصی بعمل می‌آورد. (مترجم)

اما تنها بدین معنا نیست که روش نخست را می‌توان عقلانی و روش دوم را غیرعقلانی توصیف کرد. به معنایی بکلی متفاوت و بسیار مهتر نیز چنین است. چارچوب حقوقی برای هر شهروند قابل درک و شناخت است و باید به نحوی طراحی شود که اینطور باشد. کارکردی دارد که قابل پیش‌بینی است و یقین و اطمینان و ایمنی وارد زندگی اجتماعی می‌کند. وقتی این چارچوب را تغییر می‌دهیم، می‌توانیم در دوره انتقال، برای آن دسته از مردم هم که برنامه‌هایشان را به اعتماد ثبات و بقای چارچوب تنظیم کرده بودند، پیش‌بینیهایی بکنیم.

در مقابل، روش مداخله شخصی هر روز زندگی اجتماعی را از روز قبل پیش‌بینی‌ناپذیرتر می‌کند و همزمان، احساسی در مردم پدید می‌آید که زندگی اجتماعی اساس عقلی ندارد و ناایمن است. استفاده از اختیارات موردی همینکه به صورت روش معمول و مقبول در آمد، سرعت عمومیت پیدا می‌کند، زیرا لزوم تنظیم و تعدیل پیش می‌آید و تصمیمهای کوتاه‌مدت موردی را نمی‌توان به وسایل نهادی تعدیل کرد. این جریان ناگزیر نظام را نامعقولتر از گذشته جلوه می‌دهد و در بسیاری از مردم باعث این گمان می‌شود که دستهای مرموزی در پس پرده در کارند و ایشان را مستعد پذیرش نظریه اجتماعی توطئه با تمام عواقب آن از قبیل بگیر و ببند مردان و عناد و خصومت ملی و اجتماعی و طبقاتی می‌کند.

اما به رغم همه این ملاحظات، به هیچ وجه هنوز عموماً پذیرفته نیست که هر جا امکان‌پذیر باشد، باید ترجیح داد که روش نهادی اعمال شود. تصور می‌کنم خودداری از پذیرفتن این سیاست روشن، دلایل مختلف داشته باشد. یکی اینکه طراحی مجدد «چارچوب حقوقی» کاری دراز مدت است و برای مبادرت به آن، قدری بیطرفی و بلند نظری لازم است. حکومتها پیوسته درگیر مشکلاتند و با سبلی صورت خود را سرخ نگاه می‌دارند و اختیارات موردی با این سبک زندگی سازگاری خاصی دارد. البته از این واقعیت نیز نباید غافل شد که کسانی که بر مسند حکومت نشسته‌اند چنین اختیارات را لذت‌انه نیز دوست دارند. اما مهمترین دلیل بی‌شک این است که معنا و اهمیت فرق بین دو روش، درست درک نمی‌شود و راه درک آن به روی پیروان افلاطون و هگل و مارکس بسته‌است. چنین کسان هرگز

نخواهند فهمید که سؤال قدیمی «چه کس باید فرمان براند؟» باید جای به این پرسش واقعیت‌تر بپردازد که «چگونه می‌توان فرمانروایان را رام کرد و از سرکشی باز داشت؟»

۸

اینک اگر به عقب بنگریم و تعالیم مارکس را دایر بر ناتوانی سیاست و توانمندی نیروهای تاریخی از نظر بگذرانیم، ناگزیر باید تصدیق کنیم که نظریه او، بنیادی پرابهت است که مستقیماً از روش او در جامعه‌شناسی و اعتقاد وی به اصالت تاریخ در اقتصاد نتیجه می‌شود و از این آموزه سرچشمه می‌گیرد که تکامل نظام اقتصادی، یعنی سوخت و ساز آدمی، موجب تکامل اجتماعی و سیاسی او می‌شود. مارکس وضع روزگار خویش را می‌دید و به سبب بشردوستی، سینه‌ای پر از خشم داشت و احساس می‌کرد دل دردمند ستم‌دیدگان را باید با پیشگویی آرام بخشد و به ایشان امید و حتی اطمینان بدهد که پیروزی با آنهاست. اینها همه با هم جمع شد و منظومه فلسفی پرهیبتی بوجود آورد قابل مقایسه و بلکه برتر از منظومه‌های افلاطون و هگل که بر شالوده اصالت کل بنا شده بود. تنها دلیل اینکه تاریخ فلسفه اعتنایی به مارکس نکرده است و او را در ردیف تبلیغ‌گران شمرده این است که تصادفاً او مرتجع و واپسگرا نبوده است. منتقدی [پس از انتشار سرمایه] در بررسی آن کتاب نوشت [۴۰]: «در نخستین نظر... به این نتیجه می‌رسیم که نویسنده یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان ایده‌آلیست به معنای آلمانی کلمه، یعنی به معنای ناپسند لفظ 'ایده‌آلیست' است. ولسی حقیقت این است که او از همه پیشینیانش فوق‌العاده واقع‌بین‌تر است...» نظر این منتقد کاملاً صائب بود. مارکس آخرین کسی بود که منظومه‌ای بزرگ بر پایه اصالت کل بوجود آورد. ولسی باید مراقبت کنیم که کار به همین جا ختم شود. نباید بکوشیم نظام بزرگ دیگری را به جای نظام او بنشانیم. آنچه لازم داریم مذهب اصالت کل نیست؛ مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزءبجزء است. و در اینجا تحلیل انتقادی من از فلسفه مارکس در باره دوش علوم اجتماعی و سنجش اعتقاد او به وجوب علیت در اقتصاد و ایمانش به

پیشگویی بر مبنای اصالت تاریخ، پایان می‌رسد. اما هر روش هنگامی به محك آزمون نهایی می‌خورد که نتایجش عملاً در پوتۀ تجربۀ قرار گیرد. بنا بر این، اکنون به تحقیق مفصلتر در نتیجۀ عمدۀ روش او - یعنی پیشگویی ظهور قریب الوقوع جامعۀ بیطبقه - خواهم پرداخت.

پیشگوی مار کس

روشی که مارکس در تحلیل تغییرات آینده جامعه بکار می‌برد این است که تاریخ را در اقتصاد اصل قرار می‌دهد. به عقیده او، هر نظام اجتماعی خاص ناگزیر از نابود کردن خویش است، زیرا بناچار نیروهایی ایجاد می‌کند که آن نیروها دوره بعد را در تاریخ بوجود می‌آورند. اگر کسی درست پیش از انقلاب صنعتی، نظام فئودالی را با ژرف بینی تحلیل کرده بود، امکان داشت به کشف نیروهایی که در شرف نابود کردن فئودالیسم بودند و به پیش بینی مهمترین ویژگیهای دوره آینده، یعنی سرمایه داری، کامیاب شود. به همین وجه، اکنون هم اگر سیر تکاملی سرمایه داری را تحلیل کنیم، ممکن است پی ببریم که چه نیروهایی برای نابودی آن در کارند و پیش بینی کنیم که مهمترین ویژگیهای دوره تاریخی نوینی که در پیش داریم چه خواهد بود. مسلم اینکه به هیچ دلیل نمی‌توان معتقد شد که از میان همه نظامهای اجتماعی، سرمایه داری تا ابد پایدار خواهد ماند. بعکس، شرایط مادی تولید و در نتیجه شیوه زندگی بشر، هرگز به سرعتی که در دوره سرمایه داری تغییر کرده، دگرگون نشده بود. با تغییری که سرمایه داری بدین سان در بنیادهای خود می‌دهد، چاره ندارد جز اینکه خود نیز دگرگون شود و دوره جدیدی در تاریخ بشر بوجود آورد.

بنا به روش مارکس که اصول آن پیشتر مورد بحث قرار گرفت، برای یافتن نیروهای بنیادی یا ذاتی که سرمایه داری را نابود یا دگرگون خواهند کرد[۱]، باید در سیر تکاملی وسایل مادی تولید به جستجو پردازیم.

همینکه این نیروهای بنیادی را یافتیم، این امکان حاصل می‌شود که به دنبال تأثیرشان در مناسبات اجتماعی بین طبقات و نمودشان در نظام قضایی و نظام سیاسی برویم.

مارکس در کتاب سرمایه که بزرگترین اثر زندگی اوست، به تحلیل نیروهای بنیادی اقتصادی و گرایشهای انتحاری دوره‌ای می‌پردازد که نامش را «سرمایه‌داری» می‌گذارد. دوره‌ای در تاریخ و نظامی در اقتصاد که مورد بحث اوست، متعلق به اروپای غربی، به‌خصوص انگلستان، از حدود نیمه سده هجدهم تا ۱۸۶۷ (یعنی سال انتشار نخستین چاپ سرمایه) است. در دیباچه کتاب، مارکس می‌نویسد [۲]: «هدف نهایی این اثر، آشکار کردن قانون اقتصادی حرکت در جامعه امروزی است» به‌منظور پیشگویی سرنوشت آن. هدف ثانوی او [۳] رد مدعیات مدافعان و توجیه‌گران سرمایه‌داری است، یعنی اقتصاددانانی که قوانین حاکم بر شیوه تولید سرمایه‌داری را طوری جلوه می‌دهند که گویی قوانین چیرگی ناپذیر طبیعت است و هماواز با برك اعلام می‌دارند: «قوانین بازرگانی همان قوانین طبیعت و، بنا بر این، قوانین الهی است.» مارکس این قوانین چیرگی ناپذیر ادعایی را در مقابل قوانینی می‌گذارد که، به عقیده خودش، تنها قوانین چیرگی ناپذیر جامعه، یعنی قوانین حاکم بر تکامل اجتماعی، است و می‌کوشد نشان دهد که آنچه اقتصاددانان اعلام می‌کنند قوانینی جاوید و ثابت و تغییرناپذیر است، در واقع چیزی نیست جز نظمها و قواعدی موقت و گذرا که محکوم به نابودی همراه با خود سرمایه‌داری است.

پیشگویی تاریخی مارکس در قالب دلایلی بهم پیوسته و منسجم عرضه شده است؛ ولی در کتاب سرمایه، تنها آنچه من نامش را «گام اول» گذارده‌ام - یعنی تحلیل نیروهای بنیادی اقتصادی در سرمایه‌داری و تأثیر این نیروها در مناسبات میان طبقات - شرح و بسط پیدا کرده است. «گام دوم» که حتمیت انقلاب اجتماعی از آن لازم می‌آید، و «گام سوم» که به پیشگویی ظهور جامعه بی‌طبقه، یعنی جامعه سوسیالیستی، می‌انجامد، به اجمال برگذار می‌شود. در این فصل، نخست گامهای سه‌گانه استدلال مارکس را به‌نحو روشنتر باز خواهیم کرد و سپس به تفصیل بیشتر به بحث درباره گام سوم خواهیم پرداخت. گامهای دوم و اول در دو فصل آینده

مورد بحث قرار خواهند گرفت. معکوس کردن ترتیب گامها به این صورت، از هر روش دیگر برای بحث تفصیلی و انتقادی بهتر است. مزیت آن در این است که، به این ترتیب، آسانتر بدون پیشداوری می‌توان صدق مقدمات را در هر قدم از استدلال مسلم فرض کرد و توجه را منحصر آ به این معطوف داشت که آیا نتیجه در هر قدم خاص از مقدمات لازم می‌آید یا نه. سه گام مورد بحث بدین شرح است.

در نخستین گام در استدلال، مارکس روش تولید سرمایه‌داری را تحلیل می‌کند و می‌بیند گرایشی به سوی افزایش فردادی وجود دارد که هم با پیشرفتهای فنی مرتبط است و هم با آنچه او انباشت^۱ وسایل تولید می‌خواند. استدلال از اینجا آغاز می‌شود و مارکس را به این نتیجه می‌رساند که در قلمرو مناسبات اجتماعی بین طبقات، گرایش مذکور بناچار باید به افزایش هرچه بیشتر ثروت در دست عده‌ای هرچه کمتر بینجامد؛ به عبارت دیگر، این نتیجه بدست می‌آید که باید گرایشی به سوی تکاثر ثروت و افزایش فقر وجود داشته باشد، یعنی تکاثر ثروت طبقه حاکم یا بورژوازی و ازدیاد فقر طبقه تحت حکومت یا کارگران. این گام در فصل بیستم مورد بحث قرار خواهد گرفت.

در دومین گام در استدلال، نتیجه‌ای که از گام اول بدست آمده مسلم فرض می‌شود و دو استنتاج بر پایه آن صورت می‌گیرد: نخست اینکه کلیه طبقات، به‌استثنای یک بورژوازی کوچک حاکم و یک طبقه بزرگ کارگری تحت استثمار، ناگزیر از میان خواهند رفت یا از اعتبار و اهمیت خواهند افتاد؛ دوم اینکه کشاکش و تنش روزافزون بین دو طبقه مذکور بناچار به انقلاب اجتماعی خواهد انجامید. این گام در فصل نوزدهم تحلیل خواهد شد.

در سومین گام در استدلال، نتایج حاصله از گام دوم مسلم فرض می‌شود و این نتیجه نهایی بدست می‌آید که پس از پیروز شدن کارگران بر بورژوازی، جامعه‌ای بوجود خواهد آمد مرکب از فقط یک طبقه که، به این جهت، جامعه‌ای بی‌طبقه و بدون بهره‌کشی خواهد بود. این همان

1. accumulation

سوسیالیسم است.

۲

اکنون می‌پردازم به بحث درباره گام سوم، یعنی پیشگویی نهایی ظهور سوسیالیسم

مبادی و مقدمات عمده این گام که در فصل آینده مورد نقد و سنجش قرار خواهد گرفت و فعلاً مسلم فرض می‌شود، بدین شرح است: تکامل سرمایه‌داری به نابودی کلیه طبقات به‌استثنای دو طبقه انجامیده‌است که عبارت باشند از يك بورژوازی كوچك و يك پرولتاریای عظیم. از سوی دیگر، افزایش فقر، پرولتاریا را به‌شورش بر بورژوازی واداشته‌است. دو نتیجه حاصل می‌شود: اولاً، کارگران لزوماً در این پیکار پیروز خواهند شد و، ثانیاً، با از میان رفتن بورژوازی، جامعه‌ای بی‌طبقه تأسیس خواهند کرد زیرا يك طبقه بیشتر باقی نمی‌ماند.

من حاضر می‌پذیرم که نتیجه اول از مقدمات ذکر شده (به‌اضافه چند مقدمه کم‌اهمیت که به‌ایرادگیری نیاز ندارند) لازم می‌آید. بورژواها نه‌تنها تعدادشان اندک است، بلکه بقاء جسمی و مادی، یعنی «سوخ و ساز»شان، وابسته به پرولتاریاست. استثمارگر یا انگیل، بدون استثمار شدگان به‌گرسنگی خواهد افتاد و، به‌هرحال، اگر استثمارزدگان را نابود کند، به‌هستی انگلی خودش پایان خواهد داد. پس نمی‌تواند پیروز شود. بالاترین کاری که از دستش برآید، به‌درازا کشاندن پیکار است. اما کارگر برای بقاء مادی خود، وابسته به استثمارگر نیست و همینکه سر به شورش بردارد و به‌محض اینکه تصمیم به‌برخاستن در برابر نظم موجود بگیرد، استثمارگر از آن پس مفید هیچگونه فایده اجتماعی ضروری نخواهد بود. کارگر می‌تواند بی‌آنکه هستی خودش به‌خطر بیفتد، دشمن طبقه خویش را نابود کند. پس يك نتیجه بیشتر امکان‌پذیر نیست. بورژوازی از میان خواهد رفت.

ولی آیا نتیجه دوم هم لازم می‌آید؟ آیا راست است که پیروزی کارگران باید به‌تأسیس جامعه بی‌طبقه بینجامد؟ گمان نمی‌کنم. از این واقعیت که از دو طبقه فقط یکی بر جای می‌ماند، نتیجه نمی‌شود که

جامعه بیطبقه بوجود خواهد آمد. طبقات مانند افراد نیستند حتی اگر تصدیق کنیم که تا وقتی دو طبقه وجود داشته باشند که به نبرد ادامه دهند، کمابیش رفتارشان مانند افراد خواهد بود. مطابق تحلیل خود مارکس، یگانگی و همبستگی هر طبقه، بخشی از آگاهی طبقاتی اعضای آن است [۴] و این آگاهی عمدتاً محصول پیکار طبقاتی است. هیچ دلیلی نیست که افراد پرولتاریا پس از پایان فشار ناشی از پیکار با دشمن مشترک، همچنان وحدت طبقاتی را حفظ کنند. هر گونه تعارض منافع که تا کنون به حالت کمون وجود داشته، احتمالاً پرولتاریا را که قبلاً متحد بوده است از این پس به طبقات جدید تقسیم خواهد کرد و به پیکار طبقاتی تازه ای مبدل خواهد شد. (اصول دیالکتیک بر این دلالت دارد که بزودی برابر نهاده [یا آنتی تری] جدید و تقابل و تخصصی تازه بناچار پدید خواهد آمد. ولی البته دیالکتیک بقدری مبهم و انعطاف پذیر است که هر چیز و، بنا بر این، جامعه بیطبقه را نیز می تواند به عنوان باهم نهاده [یا سنتزی] تبیین کند که وجودش از لحاظ دیالکتیکی در یک تحول تقابلی واجب است [۵]).

محتملترین تحول البته این است که کسانی که در لحظه پیروزی واقعاً قدرت را در دست داشته اند - یعنی آن دسته از رهبران انقلابی و اطرافیان شان که از گیر و دار پیکار بر سر قدرت و تصفیه های گوناگون جان سالم بدر برده اند - طبقه ای جدید، طبقه جدیدی حاکم بر جامعه ای جدید، تشکیل دهند و حکومت اشرافی یا دیوانسالاری جدیدی بوجود آورند [۶] و از آن محتملتر اینکه بخواهند این واقعیت را پنهان کنند. برای نیل به این مقصود، آسانترین راه این است که در حفظ ایده تئولوژی انقلابی، هر چه بیشتر بکوشند و (به پیروی از پند پاره تو به همه حکام) به جای آنکه وقتشان را بر سر نابود کردن عواطف به هدر دهند، از عواطف بهره برداری کنند. همچنین محتمل بنظر می رسد که اگر ترس از جریانهای ضد انقلابی را دامن بزنند، موفق شوند از ایده تئولوژی انقلابی حد اکثر بهره را ببرند. بدین شیوه، ایده تئولوژی انقلابی برای مدافعه و توجیه گری در خدمتشان خواهد بود؛ هم برای توجیه استفاده ای که از قدرتشان می کنند و هم برای تثبیت آن قدرت و خلاصه به عنوان «افیونی جدید برای مردم».

بر پایهٔ مقدماتی که خود مارکس مسلم شده، وقوع اینگونه رویدادها کاملاً محتمل است. البته کاری که من اینجا در پیش دارم مبادرت به پیشگوییهای تاریخی (یا تعبیر و تفسیر تاریخ گذشتهٔ انقلابها) نیست. فقط می‌خواهم نشان دهم که نتیجه‌ای که مارکس می‌خواهد بگیرد - یعنی پیشگویی ظهور جامعهٔ بی‌طبقه - از مقدماتی که چیده شده لازم نمی‌آید. گام سوم استدلال او منتج و مؤدی به نتیجه نیست.

حرف من فقط همین است و بخصوص نمی‌گویم کسی می‌تواند پیشگویی کند که سوسیالیسم ظهور نخواهد کرد یا بگوید ظهور سوسیالیسم بر پایهٔ این مقدمات بسیار بعید است. فی‌المثل، ممکن است تلاش و تنازع طولانی و شعف پیروزی، احساس همبستگی را تا هنگامی که قوانینی برای جلوگیری از بهره‌کشی و سوءاستفاده از قدرت وضع نشده، همچنان حفظ کند. (البته صرف‌نظر از اینکه استقرار نهادهایی برای مهار کردن حکمرانان به شیوهٔ دموکراتیک، تنها راه حذف بهره‌کشی است). احتمال تأسیس چنین جامعه‌ای، به عقیدهٔ من، از بسیاری جهات وابسته به این است که کارگران به جای توجه به منافع آنی طبقهٔ خویش، متحقق ساختن فکر سوسیالیسم و آزادی را مطمح همت قرار دهند. چنین امور را نمی‌توان با آسانی پیش‌بینی کرد؛ تنها چیزی که به قطع و یقین می‌توان گفت این است که پیکار طبقاتی فی‌حد ذاته همیشه در میان ستم‌دیدگان همبستگی ایجاد نمی‌کند. البته نمونه‌هایی از اینگونه همبستگی و ایثارگری در راه آرمان مشترک هست؛ ولی نمونه‌های دیگری نیز هست که نشان می‌دهد گروه‌های کارگری حتی هنگامی که منافع گروهشان با منافع دیگر کارگران و با اندیشهٔ همبستگی مظلومان آشکارا تعارض دارد، باز در پی منافع خاص گروه خود می‌روند. بهره‌کشی لازم نیست با از میان رفتن بورژوازی از بین برود، زیرا بخوبی این امکان هست که گروه‌هایی از کارگران به امتیازاتی دست پیدا کنند که نیل به آن مساوی با بهره‌کشی از گروه‌هایی نه‌چندان بختیار باشد [۷].

پس می‌بینیم که بسیاری تحولات ممکن است از پیروزی انقلاب پرولتاریا نتیجه شود؛ مسلم اینکه شمار امکانات بیش از آن است که بتوان از روش پیشگویی تاریخی استفاده کرد، و بخصوص باید بر این نکته تأکید

ورزید که بسیار غیر علمی است که بخواهیم بعضی امکانها را، چون باب طبعمان نیست نادیده بگیریم. ظاهراً تشفی آرزو [یعنی آرزو را به جای واقعیت گرفتن]^۱ چیزی است که نمی توان از آن اجتناب کرد. ولی به هر حال نباید آن را با تفکر علمی اشتباه گرفت. همچنین باید توجه کنیم که پیشگویی مذکور که ادعا می شود علمی است، برای بسیاری از مردم نوعی گریز است و راهی درست می کند برای گریز از مسؤولیتهای کنونی به بهشتی در آینده. اینگونه پیشگویی برای اینکه این بهشت را به طرز شایسته تکمیل کرده باشد، در تأکید بر ناتوانی و درماندگی فرد در مقابل نیروهای اقتصادی چیره گر و اهریمنی کنونی، راه مبالغه می پیماید.

۳

حال اگر به این نیروها و به نظام اقتصادی کنونی خودمان اندکی دقیقتر بنگریم، می بینیم صحت انتقادی که از جنبه نظری کرده ایم به تجربه تأیید می شود. ولی ضمناً باید هوشیار باشیم و تجربه را در پرتو این پیشداوری مارکسیستها سوء تعبیر نکنیم که ادعا دارند «سوسیالیسم» یا «کمونیسم» تنها شق ممکن در برابر «سرمایه داری» و یگانه جانشین آن است. نه مارکس هرگز ثابت کرده است نه هیچ کس دیگر که سوسیالیسم به معنای جامعه بی طبقه و به مفهوم «قسمی همگروهی که در آن نشو و ارتقاء آزادانه هر کس جوازی باشد برای نشو و ارتقاء آزادانه همه»^[۸] یکتا شق ممکن در مقابل بهره کشی بیرحمانه در نظام اقتصادی «سرمایه داری» است - نظامی که مارکس [بیش از] یک قرن پیش (در ۱۸۴۵) به توصیف آن پرداخت و نام «سرمایه داری» را بر آن گذاشت^[۹]. هر کس بخواهد ثابت کند که سوسیالیسم یگانه جانشین «سرمایه داری» لگام گسیخته «مارکس است، مدعایش را می توانیم به سادگی با خاطر نشان ساختن واقعیات تاریخی ابطال کنیم. «آزادگدازی» یا «آزادی عمل»^۲ از صفحه زمین محو شده است ولی جای آن را نظام سوسیالیستی یا کمونیستی به مفهوم مارکس نگرفته است. تنها در یک ششم زمین، یعنی روسیه^۳، نظام اقتصادی پیدا

1. wishful thinking

2. laissez-faire

۳. البته این مطلب مربوط به پیش از ظهور رژیمهای کمونیستی در چین و

می‌کنیم که، مطابق پیشگویی مارکس، وسایل تولید در آن متعلق به دولت است ولی قدرت سیاسی، برخلاف پیشگویی او، هیچ تمایلی به پژمردن و برافتادن نشان نمی‌دهد. در سراسر جهان، قدرت سیاسی سازمان‌یافته به راهی افتاده‌است که کارهای اقتصادی دامن‌دار انجام می‌دهد. دوره تاریخی جدید مداخله‌گری سیاسی و دخل و تصرف اقتصادی دولت، جانشین سرمایه‌داری لیگام‌گسیخته شده‌است. مداخله‌گری صورتهای گوناگون پیدا کرده‌است. یکی قسم روسی آن است؛ دیگری نوع فاشیستی توتالیتاریسم؛ و بعد مداخله‌گری به‌شیوه دموکراتیک در انگلستان و ایالات متحد و «دموکراسیهای کوچکتر» و در رأس آنها سوئد [۱۰] که تکنولوژی مداخله دموکراتیک در آن به بالاترین مرتبه رسیده‌است. تحولی که به اینگونه مداخله انجامید، در روزگار خود مارکس با قوانین ناظر بر کارخانه‌ها در انگلستان آغاز شد و با محدود شدن ساعات کار به ۴۸ ساعت در هفته و سپس با ایجاد بیمه بیکاری و دیگر انواع بیمه‌های اجتماعی، به نخستین پیشرفتهای قاطع دست یافت. فقط کافی است برنامه ده ماده‌ای مارکس را برای انقلاب کمونیستی با نظام اقتصادی دموکراسیهای امروزی مقایسه کنیم تا به یک نظر پی ببریم که یکی دانستن آن نظام با نظامی که او «سرمایه‌داری» خوانده چقدر پوچ و باطل است. اگر پاره‌ای مواد کم اهمیت‌تر را از این برنامه حذف کنیم (از قبیل «۴. مصادره اموال همه جلای وطن کردگان و شورشیان»)، خواهیم دید که بیشتر مواد برنامه در کشورهای دموکراتیک کاملاً یا عمدتاً به اجرا درآمده‌است و بسیاری گامهای مهم دیگر نیز در جهت تأمین اجتماعی برداشته شده که هرگز به فکر مارکس نرسیده‌بود. کافی است تنها مواد ذیل از برنامه او را ذکر کنیم: ۲. وضع مالیات بر درآمد سنگین تصاعدی. (کاملاً اجرا شده). ۳. الغاء کامل حق ارث. (تا حد زیادی از طریق مالیات بر ارث اجرا شده است. اما اینکه آیا بیش از این هم مطلوب باشد، محل تردید است) ۶. نظارت مرکزی دولت بر وسایل ارتباطی و حمل و نقل. (پیش از جنگ جهانی ۱۹۱۴، در اروپای مرکزی به جهات نظامی اجرا شد ولی نتایج سودمندی از آن بدست نیامد. در

اروپای شرقی و دیگر نواحی است. (مترجم)

بیشتر «دموکراسیهای کوچکتر» به اجرا گذاشته شده است). ۷. افزایش تعداد و وسعت کارخانه‌های دولتی و وسایل تولید متعلق به دولت... (در «دموکراسیهای کوچکتر» اجرا شده. اینکه آیا این کار همیشه سودمند باشد، محل تردید است). ۱۰. آموزش رایگان برای همه کودکان در مدارس دولتی و منع اشتغال کودکان در کارخانه‌ها به صورت فعلی^۱... (خواست اول در «دموکراسیهای کوچکتر» و تا حدی تقریباً در همه جا اجرا شده. اجرای تقاضای دوم حتی از حد درخواستی هم فراتر رفته است). چند ماده از برنامه مارکس (از قبیل «۱. لغو هر گونه مالکیت زمین») در کشورهایی که دموکراسی حاکم است تحقق پذیرفته است [۱۱]. به این جهت، مارکسیست‌ها بحق ادعا می‌کنند که در اینگونه کشورها «سوسیالیسم» مستقر نشده است. اما اگر بخواهند از این مقدمه نتیجه بگیرند که در کشورهای مذکور هنوز «سرمایه‌داری» به مفهوم مارکس حکمفرماست، با این استنتاج فقط خصلت جزئی و تبعیدی پیش فرض خود را که می‌گویند شق دیگری [در برابر سرمایه‌داری] نیست ثابت می‌کنند و نشان می‌دهند که شخص چگونه ممکن است در اثر اندیشه‌های تعصب آمیز و بی اعتنا به شواهد، قوه بینایی را از دست بدهد. مارکسیسم نه تنها راهنمای بدی برای آینده است، بلکه پیروان خود را از دیدن آنچه پیش چشم خودشان، در دوره خودشان و گاهی حتی با همکاری خودشان روی می‌دهد، ناتوان می‌کند.

۴

ممکن است سؤال شود که آیا انتقادی که کردیم روش پیشگویی تاریخی به مقیاس وسیع را فی حد ذاته رد می‌کند؟ آیا نمی‌توانیم علی‌الاصول مقدمات استدلال پیشگویی را طوری تقویت کنیم که نتیجه صحیح از آن حاصل شود؟ البته که می‌توانیم. همیشه این امکان هست که اگر مقدمات را به حد کافی تقویت کنیم، هر نتیجه‌ای که دلمان خواست بدست بیاید. اما تقریباً در مورد هر پیشگویی تاریخی به مقیاس وسیع، وضع

۱. یعنی به شکلی که در زمان مارکس وجود داشت. (مترجم)

به گونه‌ای است که بایستی دربارهٔ عوامل معنوی و اخلاقی - یعنی عوامل به قول مارکس «ایده‌ئولوژیک»^۱ - به فرضهایی قائل شویم که تحویل و تأویلشان به عوامل اقتصادی، در توان ما نیست. خود مارکس [اگر بود] فوراً اذعان می‌کرد که این روش بسیار غیر علمی است. روش او در پیشگویی یکسره وابسته به این فرض است که تأثیرات ایده‌ئولوژیک لازم نیست عناصری مستقل و پیش‌بینی‌ناپذیر تلقی شوند، بلکه باید آنها را قابل تحویل و موقوف به شرایط اقتصادی قابل مشاهده دانست و، بنا بر این، پیش‌بینی‌پذیر تلقی کرد.

۱. خوانندگان را متوجه می‌کنیم که مفهوم «ایده‌ئولوژی» در مارکس و انگلس بکلی غیر از آن است که اکنون تحت تأثیر جانشینان ایشان (بویژه لنین) به ذهن متبادر می‌شود. مارکس و انگلس می‌خواستند نشان دهند که صور «معکوس» یا «واژگونه» آگاهی بضرورت با شرایط مادی زندگی مرتبطند و آنچه تضادهای اجتماعی را پنهان می‌کند همین رابطه یا «ایده‌ئولوژی» است. آدمیان چون نمی‌توانند تضادهای اجتماعی را عملاً رفع کنند، به چاره‌های ذهنی یا «ایده‌ئولوژیک» متشیث می‌شوند. تضادها را به قالب «ایده‌ئولوژیها» می‌ریزند و به این وسیله خصلت واقعی آنها را پنهان نگاه می‌دارند. این کار همیشه به سود طبقه حاکم تمام می‌شود. بنا بر این، ایده‌ئولوژی را باید برآستی «آگاهی کاذب» نسبت به شرایط حاکم بر جامعه دانست. مفهوم کنونی «ایده‌ئولوژی» که اینگونه دلالت‌های تزیینی و منفی را از دست داده، از پیروان مارکس و بخصوص از لنین سرچشمه می‌گیرد. لنین به سبب عدم اطلاع از بعضی نوشته‌های مارکس (خصوصاً ایده‌ئولوژی آلمان) که این مفهوم در آنها عمیقتر تحلیل شده بود، تصور ایده‌ئولوژی را تعمیم داد و بین ایده‌ئولوژی بورژوازی (به معنای مراد مارکس و انگلس) و ایده‌ئولوژی پرولتاریا فرق گذاشت. در نظر او، ایده‌ئولوژی به معنای آگاهی سیاسی هر کدام از طبقات اجتماعی است و با منافع هر طبقه بستگی دارد. دیگر مارکسیستهای متأخر نیز مانند لوکاچ و گرامشی بیش و کم همین تعبیر را برگزیدند. ولسی اکنون بین مارکسیستها جدل است که کدام یک از تعابیر مورد بحث درست است. پس اکنون دو برداشت مختلف از ایده‌ئولوژی در مارکسیسم وجود دارد: یکی مفهوم مارکس و انگلس و دیگری تصور برخی از اتباع ایشان، ولی البته در اینجا، غرض همان مفهوم اصلی و نخستین مارکس است. (اقتباس جزئی از Bottomore همان کتاب، صص ۲۲۳-۲۱۹). (مترجم)

بعضی از مارکسیست‌ها که سنت‌پیشگی را کنار گذاشته‌اند، اذعان دارند که ظهور سوسیالیسم فقط منوط به تکامل تاریخی نیست و چون مارکس فقط به‌طور سربسته گفته است که «می‌توانیم درد زایمان را» برای به دنیا آمدن سوسیالیسم «کوتاهتر و خفیفتر کنیم»، ممکن است سخن او را به این معنا بگیریم که همانگونه که با اتخاذ سیاست‌های درست می‌توان زمان تکامل را کوتاهتر کرد و به حداقل رسانید، با سیاست‌های نادرست نیز ممکن است ظهور سوسیالیسم را حتی قرن‌ها به تعویق انداخت. با این تعبیر، حتی برای مارکسیست‌ها هم امکان اعتراف به این امر حاصل می‌شود که اینکه آیا جامعه سوسیالیستی در نتیجه انقلاب پدید خواهد آمد یا نه، عمدتاً وابسته به خود ماست - یعنی وابسته به هدف‌ها و صداقت و صمیمیت و ایثارگری و هوش ما یا، به عبارت دیگر، وابسته به عوامل معنوی و اخلاقی و «ایده‌ئولوژیک». چنین کسان ممکن است بیفزایند که پیشگویی مارکس مایه تشویق معنوی است و، بنا بر این، امکان دارد به پدید آمدن سوسیالیسم کمک کند. به ادعای ایشان، آنچه مارکس برآستی می‌خواست ثابت کند این بود که دو امکان بیشتر موجود نیست: یا این دنیای وحشت‌افزا باید تا ابد ادامه پیدا کند، یا باید عاقبت جهانی بهتر پدید بیاید. امکان اول اصولاً ارزش ندارد که کسی بخواهد وقت خود را با تفکر جدی درباره آن ضایع کند. بنا بر این، پیشگویی مارکس کاملاً «موجه» است. هر چه آدمیان روشنتر پی ببرند که می‌توانند به امکان دوم دست یابند، با گام‌های استوارتر تصمیم به جهش از سرمایه‌داری به سوسیالیسم خواهند گرفت. ولی از این قطعی‌تر نمی‌توان پیشگویی کرد.

در این استدلال، به تأثیر عوامل [مستقل] و تأویل‌ناپذیر معنوی و ایده‌ئولوژیک در سیر تاریخ و به قابل اعمال نبودن روش مارکس اذعان شده است. در مورد آن بخش از استدلال که غرض از آن، دفاع از مارکسیسم است، دوباره باید تکرار کنم که هیچ کس هرگز ثابت نکرده است که فقط دو شق وجود دارد: «سرمایه‌داری» یا «سوسیالیسم». من کاملاً موافقم که اندیشیدن درباره ادامه ابدی دنیایی نادلپذیر، ارزش وقت تلف کردن ندارد. ولی شق دیگر لازم نیست اندیشه کردن درباره ظهور پیشگویی شده جهانی بهتر باشد یا کمک به تولد آن از طریق تبلیغات و دیگر وسایل

غیر عقلانی و حتی خشونت‌گری. شق دیگر می‌تواند، مثلاً، درست شدن نوعی تکنولوژی برای به‌کرد فوری جهانی که در آن زندگی می‌کنیم باشد یا پیدایش روشی برای مهندسی تدریجی و مداخله به‌شیوه دموکراتیک [۱۲]. مارکسیست‌ها البته مدعی خواهند شد که این قسم مداخله محال است، زیرا نمی‌توان مطابق برنامه‌های عقلانی دنیا را اصلاح کرد و تاریخ ساخت. ولی این نظریه بعضی نتایج بسیار عجیب به‌ار می‌آورد. اگر امور با استفاده از عقل بهبودپذیر نباشند، باید معجزه‌ای تاریخی یا سیاسی روی بدهد که قدرتهای غیر عقلانی تاریخ بتوانند خود بخود جهانی بهتر و عقلانی‌تر بوجود بیاورند [۱۳].

پس چاره‌ای جز بازگشت به‌این موضع نداریم که بگوییم عوامل معنوی و دیگر عوامل ایده‌ئولوژیک که در حیطه پیشگویی علمی نمی‌گنجند، تأثیری بسیار دامن‌دار بر مسیر تاریخ می‌گذارند. یکی از چنین عوامل پیش‌بینی‌ناپذیر، تأثیر تکنولوژی اجتماعی و مداخله سیاسی در امور اقتصادی است. متخصص تکنولوژی اجتماعی و مهندسی تدریجی یا جزء بی‌جزء ممکن است طرحی برای ساختن نهادهای نو یا تغییر شکل نهادهای کهنه بریزد؛ ممکن است حتی وسایل ایجاد چنین دگرگونیها را برنامه‌ریزی کند؛ اما چون به‌این کار دست می‌زند «تاریخ» پیش‌بینی‌پذیرتر نخواهد شد. او برای کل جامعه برنامه نمی‌ریزد و نمی‌داند آیا برنامه‌هایش به‌موقع اجرا گذاشته خواهد شد یا نه. حتی باید گفت برنامه‌هایش هرگز بدون تعدیل و تغییر مهم اجرا نخواهد شد، یکی به‌این جهت که تجربه ما در جریان ساختن بیشتر می‌شود و دیگر از جهت آنکه ناگزیر از تن دادن به بعضی سازش‌ها خواهیم بود [۱۴]. پس مارکس درست می‌گفت که «تاریخ» را روی کاغذ نمی‌توان برنامه‌ریزی کرد. اما نهادها را می‌توان طرح ریخت و این کار عملاً انجام می‌شود. تنها امید دست‌یافتن به جهانی بهتر این است که نهادهایی حافظ آزادی - بخصوص آزادی از شر بهره‌کشی - گام به گام طرح‌ریزی شوند [۱۵].

۵

برای نشان دادن اهمیت نظریه اصالت تاریخی مارکس از جهت

سیاست عملی، در هر يك از سه فصل مربوط به گامهای سه گانه استدلال او، از باب مثال چند نکته درباره آثار پیشگویی تاریخی وی در تاریخ اخیر اروپا ذکر خواهیم کرد. به دلیل نفوذ دو حزب بزرگ مارکسیست - یعنی حزب کمونیست و حزب سوسیال دموکرات - در اروپای مرکزی و شرقی، آثار مذکور بسیار دامنه دار بوده است.

هیچ کدام از این دو حزب به هیچ وجه برای کار عظیمی مانند دگرگون ساختن جامعه آماده نبود. کمونیستهای روسیه که قبل از دیگران به قدرت رسیده بودند، کاملاً بیخبر از مسائل خطر و عظمت فداکاریهای لازم و رنج و محنتی که در پیش بود، دست بکار شدند. سوسیال دموکراتهای اروپای مرکزی که اندکی بعد نوبشان رسید، سالها از به دوش کشیدن مسؤولیتهایی که کمونیستها چنان سرعت بر عهده گرفته بودند، طفره می رفتند و شك داشتند - و احتمالاً شکشان بحق بود - که آیا هیچ مردمی غیر از مردم روسیه که با آن وحشیگری در رژیم تزاری منکوب شده بودند، حاضر به تحمل رنجها و فداکاریهای لازم برای انقلاب و جنگ داخلی و دوره طولانی آزمایشهای بدو آ نافرجام، خواهند بود یا نه. وانگهی، در سالهای حساس ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۶، نتیجه آزمایشی که در روسیه صورت می گرفت به نظر ایشان فوق العاده نامطمئن می رسید و برآستی هم هیچ اساسی برای داوری درباره آینده آن وجود نداشت. می توان چنین گفت که شکاف میان کمونیستها و سوسیال دموکراتهای اروپای مرکزی، در واقع شکاف بین مارکسیستهایی بود که يك دسته برخلاف عقل به کامیابی نهایی آزمایش مذکور در روسیه ایمان می ورزیدند و دسته دیگر که عاقلانه نسبت به آن شك داشتند. وقتی می گویم «برخلاف عقل» و «عاقلانه»، با معیارهای خودشان، یعنی معیارهای مارکسیسم، در موردشان داوری می کنم، زیرا مطابق مسلك مارکسیسم، انقلاب پرولتاریایی می بایست پیامد نهایی صنعت گستری^۱ باشد نه بعکس [۱۶] و، از این گذشته، اول در کشورهای بسیار صنعتی روی دهد و مدتها بعد در روسیه [۱۷].

مراد از این سخن، دفاع از رهبران سوسیال دموکرات نیست [۱۸] که

سیاستشان یکسره معلول پیشگویی مارکس و ایمان راسخ به ظهور حتمی سوسیالیسم بود. ایمان این عده غالباً با تردیدی چاره‌ناپذیر نسبت به وظایف و تکالیف آن‌سی خودشان و آنچه بلافاصله در پیش داشتند، همراه بود [۱۹]. در مکتب مارکس آموخته بودند که باید کارگران را متشکل کنند و ایمانی خلل‌ناپذیر نسبت به تکلیفشان، یعنی رهایی بشر، در ایشان بدمند [۲۰]. اما برای وفا کردن به این وعده‌ها نمی‌توانستند آماده شوند. درسهایشان را در کتابها خوب خوانده بودند و بلد بودند، چیزی نبود که درباره «سوسیالیسم علمی» ندانند و از جمله می‌دانستند که دستور طبخ آینده را صادر کردن چیزی جز ناکجا آبادگرایی غیر علمی نیست. مگر خود مارکس یکی از پیروان کنت را که در مجله «دو پوژیتیویست» از او به جهت غفلت از برنامه‌های عملی انتقاد کرده بود، به باد تمسخر نگرفته بود؟ مارکس با لحنی تحقیرآمیز نوشته بود [۲۱]: «دو پوژیتیویست مرا متهم می‌کند که با اقتصاد به‌شیوه مابعدالطبیعی برخورد کرده‌ام و به‌اضافه - چیزی که حتی حدس هم نمی‌زدید - به جای اینکه برای استفاده آشپزخانه‌ای که آینده در آن طبخ می‌شود، دستور طبخ صادر کنم (آیا منظور دستور طبخ به‌مبک و سیاق مکتب کنت است؟)، به تحلیل نقدی واقعیات جاری اکتفا کرده‌ام.» بنا بر این، رهبران مارکسیست داناتر از آن بودند که بر سر اموری مانند تکنولوژی وقت تلف کنند. «کارگران همه کشورها، متحد شوید!» - جز این، برنامه عملی دیگری نداشتند. و وقتی کارگران کشورهایشان متحد شدند، وقتی فرصتی برای به‌دوش کشیدن مسئولیت حکومت و پی‌ریزی جهانی بهتر پیدا شد، وقتی سرانجام لحظه موعود فرا رسید، کارگران را به حال خود رها کردند. رهبران فرومانده بودند که چه کنند. منتظر خودکشی موعود سرمایه‌داری نشسته بودند. امیدوار بودند پس از سقوط گریزناپذیر و حتمی سرمایه‌داری، پس از آنکه همه چیز یکسره پریشان شد، پس از اینکه همه چیز راه اضمحلال در پیش گرفت و خطر بی‌آبرویی و رسوایی برای خودشان کاملاً فروکش کرد، آنگاه ناچیان بشر شوند. (و البته راست است و نباید فراموش کرد که کامیابی کمونیستها

در روسیه، بیگمان از بعضی جهات به علت وقایع هولناکی که پیش از قدرت رسیدن آنها روی داده بود، امکان پذیر شد). اما هنگامی که بحران بزرگ [اقتصادی] به جریان افتاد - بحرانی که خودشان بدو سقوط موعود را در آن دیده بودند و به استقبالش رفته بودند - کم کم پی بردند که کارگران از اینکه فقط تعبیر تاریخ به خوردشان دهند و از سر باز شوند، خسته شده اند [۲۲] و دیگر کافی نیست به ایشان بگویند که، به موجب سوسیالیسم خطاناپذیر و علمی مارکس، فاشیسم حتماً آخرین سنگر سرمایه داری پیش از سقوط قریب الوقوع آن است. توده های رنجبر به چیزی بیش از این نیاز داشتند. آهسته آهسته رهبران به عواقب دهشت انگیز سیاست امید و انتظار و دل بستن به معجزه سیاسی بزرگ، پی بردند. اما دیگر کار از کار گذشته و فرصت از دست رفته بود.

این سخنان بسیار مجمل بود، ولی نشانه هایی حاکی از نتایج عملی پیشگویی مارکس درباره ظهور سوسیالیسم در بر داشت.

مهمترین فرض مارکس در دومین گام استدلال پیشگویانه‌اش این است که سرمایه‌داری ناگزیر به تکاثر ثروت و افزایش فقر خواهد انجامید - یعنی ثروت بورژوازی که شمار افرادش روبه کاهش است و فقر طبقه کارگر که عده اعضایش فزونی می‌گیرد. این فرض را در فصل آینده مورد انتقاد قرار خواهیم داد ولی فعلاً می‌پذیریم. نتایجی را که از آن گرفته می‌شود، ممکن است به دو بخش تقسیم کرد. بخش اول، پیشگویی پیدایش و رشد ساختار طبقاتی خاصی در سرمایه‌داری است و قول به اینکه جز بورژوازی و پرولتاریا، همه طبقات، بخصوص طبقات بااصطلاح متوسط^۱، بناچار از میان خواهند رفت، و در نتیجه افزایش کشمکش و تنش میان بورژوازی و پرولتاریا، آگاهی طبقاتی و اتحاد پرولتاریا پیوسته افزون خواهد شد. بخش دوم، عبارت از این پیشگویی است که کشمکش و تنش مذکور ممکن نیست مرتفع شود و عاقبت به یک انقلاب اجتماعی^۲ پرولتاریایی خواهد انجامید.

به اعتقاد من، هیچ کدام از این دو نتیجه، از آن مقدمه لازم نمی‌آید. انتقادهایی که می‌خواهم بکنم، عمدتاً شبیه همانهاست که در فصل گذشته مطرح شد. به عبارت دیگر، سعی خواهم کرد نشان دهم که در استدلال مارکس، بسیاری از تحولات ممکن نادیده گرفته شده‌است.

۱

نخست به نتیجه اول بردازیم - یعنی پیشگویی اینکه به استثنای پرولتاریا که آگاهی طبقاتی و همبستگی اعضایش بناچار افزایش پیدا می‌کند، و غیر از بورژوازی، بقیه طبقات ناگزیر از میان خواهند رفت یا از اهمیت و منزلت خواهند افتاد. مقدمه استدلال مارکس نظریه افزایش ثروت و فقر است و، به موجب آن، پیش‌بینی می‌شود که طبقه متوسط خاصی - مرکب از سرمایه‌داران ضعیفتر و خرده بورژوازی^۱ - از میان خواهد رفت. به نوشته وی [۱]: «هر سرمایه‌دار، بسیاری از همگان خود را از پای در می‌آورد». این همگان سرمایه‌دار، بسا که به مرتبه مزدبگیران تنزل پیدا کنند که، در نظر مارکس، مساوی با پرولتاریاست. جریان مذکور بخشی از همان جریان افزایش ثروت و انباشت هر چه بیشتر سرمایه و تراکم و تمرکز آن در دست عده‌ای هر چه کمتر است^۲. مارکس می‌نویسد [۲] نظیر این سرنوشت در انتظار «لایه‌های پایینتر طبقه متوسط» نیز هست. «پیشه‌وران جزء و مغازه‌داران خرده‌پا و عموم کسبه بازنشسته و

1. petty bourgeoisie

۲. مارکس بین «انباشت» (accumulation) و «تراکم» (concentration) و «تمرکز» (centralization) فرق می‌گذارد. رجوع کنید به یادداشت ۳ در همین فصل.

تذکر این نکته لازم است که سه اصطلاح مذکور نیز مانند بسیاری اصطلاحهای دیگر در مارکس، به‌وجوه مختلف به فارسی برگردانیده شده است. مثلاً در سه مأخذی که به آنها مراجعه شد (سرمایه (جلد اول) ترجمه ایرج اسکندری (ا. ا.)؛ گروندریه؛ مابانی نقد اقتصاد سیاسی، ترجمه پرهام و تدین (پ. ت.)؛ و فرهنگ علوم اقتصادی، تألیف منوچهر فرهنگ (م. ف.))، این سه واژه چنین ترجمه شده بود: accumulation: انباشت (ا. ا. و پ. ت.) تراکم/تجمع (م. ف.)؛ concentration: گردآیی/تجمع (ا. ا.) تمرکز (پ. ت. و. م. ف.)؛ centralization: تمرکز (ا. ا.) مرکزیت اختیار (م. ف.). در مأخذ دیگر، اولی اندوختگی، انباشتگی، ازدیاد؛ دومی تراکم؛ و سومی مرکزی کردن نیز ترجمه شده بود. بنا بر این، لااقل در وضع فعلی مطالعات مربوط به مارکس در ایران، ظاهراً در فارسی تسووع وحدت اصطلاح نمی‌توان داشت. (مترجم)

اهل صنایع دستی و دهقانان، همگی بتدریج در پرولتاریا غرق خواهند شد، یکی به این دلیل که سرمایه‌ناچیزشان چون به مقیاس صنایع مدرن ناکافی است، در میدان رقابت با سرمایه‌داران بزرگتر مضمحل می‌شود، و دیگر از آن رو که وسایل جدید تولید، تخصص و مهارتشان را از ارزش می‌اندازد. بدینگونه، مردم از هر طبقه به پرولتاریا خواهند پیوست.» این اوصاف، بویژه در مورد صنایع دستی، یقیناً بنسبت درست است و همچنین راست است که خیلی از افراد پرولتاریا، روستایی تبارند.

مشاهدات مارکس ستایش برانگیز است، ولی تصویر ناقص است. جریانی که او در آن پژوهش می‌کند، جریانی صنعتی است؛ «سرمایه‌دار»، سرمایه‌دار صنعتی است و «پرولتار»، کارگر صنعتی. راست است که بسیاری از کارگران صنعتی روستایی تبارند، ولی این دلیل نیست که، مثلاً، کشاورزان و روستائیان همه بتدریج به سطح کارگر صنعتی پایین بیایند. حتی کارگران کشاورزی هم لازم نیست به واسطه احساس مشترک همبستگی و آگاهی طبقاتی، با کارگران صنعتی متحد شوند. مارکس خود اذعان دارد که [۳]: «درست در همان هنگام که تراکم سرمایه در دست اشخاص انگشت شمار قدرت مقاومت کارگران شهری را افزایش می‌دهد، پراکندگی کارگران روستایی در نواحی وسیع، توان ایستادگی را از آنها سلب می‌کند.» چنین چیزی حاکی از اتحاد در یک کل برخوردار از آگاهی طبقاتی نیست؛ بعکس نشان می‌دهد که لااقل امکان تفرقه موجود است و گاهی ممکن است کارگر کشاورزی آنقدر به اربابش، یعنی کشاورز یا دهقان^۱، وابسته باشد که

۱. farmer or peasant. اصطلاح «دهقان» یا «کشاورز» (به تفکیک از کارگر کشاورزی) معمولاً در مارکس به کسی اطلاق می‌شود که وسایل تولید یعنی زمین و ابزار کشاورزی را در اختیار دارد - چه مالک زمین باشد چه مستأجر - و مختار است هرطور که خواست از زمین و نیروی کار و محصول خویش استفاده کند (و از این جهت، شبیه خرده مالک در ایران است). نقش کشاورزان در رشد سرمایه‌داری همیشه میان مارکسیستها، محل مناقشه بوده است. بعضی بر آن بوده‌اند که کشاورزان طبقه‌ای هستند در درون سرمایه‌داری؛ جمعی گفته‌اند کشاورزی شیوه تولید منحصر بفردی است و ربطی به سرمایه‌داری ندارد؛ و عده‌ای، کشاورزان را «بازماندگان» شیوه تولید ماقبل سرمایه‌داری و طبقه‌ای در حال «گذر» به سرمایه‌داری دانسته‌اند. (مترجم)

نخواهد در آرمان پرولتاریای صنعتی شریک شود. از سوی دیگر، کشاورزان یا دهقانان باسانی ممکن است تصمیم به پشتیبانی از بورژوازی به جای کارگران بگیرند، چنانکه مارکس خود یادآور شده است [۴]. بنا بر این، آن قسم برنامه کاری، از قبیل برنامه‌ای که شرحش در بیانیه [کمونیست] آمده و نخستین درخواستش «الغای هر گونه مالکیت زمین» است [۵]، بعید می‌نماید که چنین تمایلی را خنثی کند.

این نشان می‌دهد که لااقل در دایره امکان هست که طبقه متوسط روستایی از میان نرود و پرولتاریای روستایی در پرولتاریای صنعتی ادغام نشود. ولی قضیه به همین جا ختم نمی‌شود. تحلیل خود مارکس نمایان می‌کند که دامن زدن به تفرقه در میان مزدبگیران، برای بورژوازی اهمیت حیاتی دارد؛ و باز خود مارکس دیده بود که دست کم از دو راه می‌توان به این هدف دست یافت. یکی ایجاد یک طبقه متوسط جدید است، یعنی گروهی از مزدبگیران برخوردار از امتیازات که احساس کنند در عین اینکه از کارگران یدی برترند [۶]، در ید قدرت حکمرانان نیز هستند. راه دوم استفاده از پست‌ترین لایه جامعه یا، به قول مارکس، «اوباش پرولتاریا» است. چنانکه او خود گوشزد می‌کند، تبهکارانی که ممکن است حاضر به خودفروشی به دشمن طبقاتی باشند، از همین لایه به خدمت گرفته می‌شوند. مارکس اذعان دارد که افزایش فقر، لاجرم سبب افزایش اعضای این لایه می‌شود - تحولی که نمی‌توان گفت به همبستگی همگانی ستم‌دیدگان کمک خواهد کرد.

ولی حتی همبستگی طبقه کارگران صنعتی نیز نتیجه جبری فقر متزاید نیست. تصدیق می‌کنم که فقر متزاید ناگزیر مقاومت و حتی احتمالاً شورش ایجاد خواهد کرد. ولی فرض ما این بود که تا وقتی انقلاب اجتماعی به پیروزی نرسیده، فقر و بینوایی کاهش‌پذیر نیست و این استلزاماً بدان معناست که کارگرانی که مقاومت می‌کنند، در کوشش بی‌ثمر برای بهکرد اوضاع، دچار شکستهای پیاپی خواهند شد. چنین تحولی حتماً لازم نیست کارگران را از آگاهی طبقاتی بیشتر به مفهوم مارکس [۷] برخوردار

کند - یعنی کاری کند که بیشتر به طبقه خویش مفتخر و مباهمی شوند و نسبت به رسالت خویش اطمینان پیدا کنند - بلکه ممکن است، بعکس، به این معنا به ایشان آگاهی طبقاتی بدهد که متوجه شوند جزئی از يك ارتش شکست خورده اند. و اگر کارگران نه از افزایش تعدادشان قوت قلب پیدا کنند و نه از رشد نیروی بالقوه خویش در اقتصاد، چنین چیزی احتمالاً روی خواهد داد. ممکن است حالتی که مارکس پیشگویی کرده اتفاق بیفتد، اما شرطش این است که به جز طبقه کارگر و طبقه سرمایه دار، همه طبقات دیگر گرایشی به ناپودی بروز دهند. ولی از آنجا که، چنانکه دیدیم، این پیشگویی لازم نیست حتماً به حقیقت بپیوندد، ممکن است حتی همبستگی کارگران صنعتی هم به علت روح شکست، سست شود.

پس بر خلاف مارکس که مصرانه پیشگویی می کرد بناچار دو طبقه بکلی مجزا درست می شود، می بینیم که حتی بر پایه فرضهای خود او، ساختار طبقاتی احتمالاً به این شکل متحول خواهد شد: (۱) بورژوازی، (۲) مالکان و زمینداران بزرگ، (۳) زمینداران دیگر، (۴) کارگران روستایی، (۵) طبقه متوسط جدید، (۶) کارگران صنعتی، (۷) اوباش پرولتاریا. (بدیهی است پیدایش هرگونه ترکیبی از این طبقات نیز امکان پذیر است). از این گذشته، می بینیم که چنین تحولی امکان دارد وحدت طبقه (۶) را متزلزل کند.

بنا بر این، می توان گفت که در دومین گام استدلال مارکس، نتیجه [از مقدمات] لازم نمی آید. البته چنانکه در ضمن انتقاد از سومین گام خاطرنشان کردم، قصد من این نیست که پیشگویی دیگری را جانشین پیشگویی مارکس کنم. نمی گویم پیشگویی او نمی تواند راست درآید یا تحولاتی که من تشریح کرده ام به حقیقت خواهد پیوست - فقط می گویم ممکن است چنین شود. (حتی جناح مارکسیستهای تندرو هم که حربه مقبولشان در دلیل تراشی بر رد تحولات مخالف طرح پیشگویی شده، استفاده از تهمت خیانت و رشوه گیری و عدم همبستگی طبقاتی است، مشکل بتوانند امکانی را که گفتیم منکر شوند). امکانهایی که ذکر کردم همه در تحولاتی که به ظهور فاشیسم انجامیده سهمی داشته اند. اینکه ممکن است چنین اتفاقیایی بیفتد، بر هر کسی که تحولات مذکور را مشاهده

کرده باشد، روشن است. فقط امکان [اینگونه رویدادها] کافی است که نخستین نتیجه‌ای را که در دومین گام استدلال مارکس بدست آمد، مخدوش و بی اعتبار کند.

این البته در دومین نتیجه، یعنی پیشگویی وقوع انقلاب اجتماعی نیز تأثیر می گذارد. اما پیش از آنکه بگویم این پیشگویی بر چه مبنایی صورت می گیرد و چه انتقادهایی بر آن وارد است، لازم می دانم درباره سهم این پیشگویی در کل استدلال و نیز راجع به معنایی که مارکس از اصطلاح «انقلاب اجتماعی» اراده می کند، قدری بتفصیل بحث کنم.

۲

مراد مارکس هنگامی که از انقلاب اجتماعی سخن می گوید، در نظر اول روشن می نماید. در اصطلاح او، «انقلاب اجتماعی پرولتاریا» مفهومی تاریخی است که به انتقال نسبتاً سریع از دوره تاریخی سرمایه داری به دوره تاریخی سوسیالیسم دلالت می کند و، به عبارت دیگر، نامی است برای دوره‌ای انتقالی در پیکار طبقاتی دو طبقه اصلی، تا پیروزی نهایی کارگران. وقتی از مارکس پرسیدند که آیا اصطلاح «انقلاب اجتماعی» مستلزم جنگ داخلی خشونت‌بار بین دو طبقه مذکور نیز هست، پاسخ داد[۸] که ضرورتاً چنین نیست، ولی افزود که بدبختانه امید به احتراز از جنگ داخلی چندان قوی هم نیست، و شاید می بایست باز هم بیفزاید که گرچه از نظر پیشگویی تاریخی، این سؤال کاملاً بی ربط و بی مورد نیست، به هر حال در درجه دوم اهمیت است. در مسلک مارکس، حیات اجتماعی سرشار از خشونتگری است و جنگ طبقاتی هر روز قربانی می گیرد[۹]. آنچه برآستی اهمیت دارد، نتیجه است، یعنی سوسیالیسم. ویژگی ذاتی «انقلاب اجتماعی»، رسیدن به این نتیجه است.

اگر می شد محرز بدانیم یا بداهتاً یقین کنیم که سوسیالیسم در پی سرمایه داری خواهد آمد، این توضیح درباره اصطلاح «انقلاب اجتماعی» شاید رضایت بخش می بود. اما چون نظریه انقلاب اجتماعی خود بخشی از استدلال علمی است که بدان وسیله می خواهیم ظهور سوسیالیسم را احراز و ثابت کنیم، توضیح مذکور به هیچ وجه رضایت بخش نیست. اگر در

اینگونه استدلال بگوییم که انقلاب اجتماعی مرحله گذر به سوسیالیسم است، استدلالمان دچار دور می شود، مانند استدلال پزشکی که وقتی پرسیدند چرا مرگ بیمار را پیش بینی می کند، اعتراف کرد که نه با عوارض بیماری آشناست و نه با هیچ چیز دیگر آن، فقط می داند که این بیماری به «مرضی مهلك» مبدل خواهد شد. (یعنی اگر بیمار نمیرد، بیماری هنوز «مرض مهلك» نیست؛ همین طور، اگر انقلاب به سوسیالیسم نینجامد، هنوز «انقلاب اجتماعی» نیست). پس باید انتقادمان را به این شکل ساده درآوریم که در هیچ يك از سه گام استدلالی که برای پیشگویی انجام می گیرد، هیچ چیز را که در گام بعدی استنتاج می شود، مسلم و مفروض نداریم.

این ملاحظات نشان می دهد که برای بازسازی صحیح استدلال مارکس، باید چنان ویژگی و خصیصه ای برای انقلاب اجتماعی پیدا کنیم که به سوسیالیسم برنگردد و امکان دهد انقلاب اجتماعی سهم خود را به بهترین وجه در استدلال ادا کند. خصیصه واجد این شرطها، بنظر می رسد چنین باشد: انقلاب اجتماعی، کوشش يك پرولتاریای عمدتاً متحد است برای تسخیر کامل قدرت، با عزم جزم به این که حتی اگر برای دست یافتن به هدف، به خشونتگری نیاز باشد، از خشونتگری روی بر نتابد و در برابر کلیه مساعی مخالفان برای بازیابی قدرت، ایستادگی کند. این توصیف، اولاً، خالی از اشکالاتی است که اندکی پیش ذکر شد؛ ثانیاً، تا جایی که سومین گام استدلال صحیح و معتبر است، با آن سازگار است و نمی گذارد کیفیت بدون شك خردپسند آن پنهان بماند؛ و سرانجام، چنانکه نشان خواهیم داد، با مارکسیسم وفق می دهد و بخصوص با گرایش اصالت تاریخی آن موافق است که می خواهد از هرگونه اظهار نظر قطعی [۱۰] راجع به اینکه آیا عملاً در این مرحله از تاریخ از خشونتگری احتراز خواهد شد یا نه، خودداری کند.

گرچه وصف پیشنهاد شده، به عنوان پیشگویی تاریخی، به قطع و یقین نمی گوید که خشونت اعمال خواهد شد، از جهت اخلاقی یا حقوقی قضیه غیر از این است. هر انقلاب اجتماعی با این ویژگیها، بدون شك به معنای قیام خشونتباد است، زیرا نیت خشونتگری مهمتر از تمسك واقعی

به خشونت است و فرض ما وجود عزم جزم برای روی بر نتافتن از خشونتگری بود چنانچه خشونتگری برای رسیدن به هدفهای نهضت لزوم پیدا کند. اگر کسی بگوید که عزم جزم برای روی بر نتافتن از خشونتگری از لوازم انقلاب اجتماعی به معنای قیام خشونتبار است، گفته او نه تنها با نظرگاه حقوقی و اخلاقی، بلکه با نظر عادی درباره اینگونه امور نیز سازگار است. اگر کسی برای دست یافتن به هدفهایش مصمم به استفاده از خشونت باشد، می‌توانیم بگوییم، صرف نظر از اینکه در فلان مورد خاص دست به خشونت زده‌است یا نه، به هر حال عملاً حالت پرخاشگر و خشن به خود گرفته‌است. شك نیست که اگر بخواهیم فلان عمل خاص او را در آینده پیش‌بینی کنیم، باید مانند مارکسیستها از اظهار نظر قطعی اجتناب ورزیم و بگوییم نمی‌دانیم آیا واقعاً به زور و خشونت متوسل خواهد شد یا نه. (پس وصفی که دادیم از این جهت با نظر مارکسیستها سازگار است). اما پیداست که اگر قصد پیشگویی تاریخی نداشته باشیم و فقط بخواهیم حالت او را به‌طور عادی وصف کنیم، این عدم قاطعیت منتفی خواهد شد.

باید کاملاً روشن کنم که، به عقیده من، زیانبارترین عنصر در مارکسیسم، از نظر سیاست عملی، همین پیشگویی يك انقلاب احتمالاً خشونت‌آمیز است. تصور می‌کنم پیش از پرداختن به تحلیل، بهتر است دلایلی را که بر این اعتقاد دارم باختصار توضیح دهم.

چنین نیست که من در همه احوال و در کلیه شرایط، مخالف انقلاب خشونتبار باشم. من هم مانند برخی از متفکران مسیحی قرون وسطا و دوران رنسانس که کشتن حاکمان جبار را جایز می‌دانستند، بر این باورم که واقعاً ممکن است در يك حکومت جابر و زورگو چاره‌ای جز این نباشد و در چنین احوال، انقلاب خشونتبار را باید موجه شمرد. ولی همچنین معتقدم که یگانه هدف هر انقلابی از این قسم باید تأسیس دموکراسی باشد؛ و غرض از دموکراسی چیزی مبهم و دو پهلو مانند «حکومت مردم» یا «حکومت اکثریت» نیست؛ منظورم مجموعه‌ای از نهادهاست (به‌خصوص انتخابات عمومی، یعنی حق مردم برای برکنار کردن حکومتشان) که نظارت عامه بر حکمرانان و برکنار ساختن ایشان را امکان‌پذیر کند و به

مردم تحت حکومت اجازه دهد بدون خشونتگری و حتی برخلاف خواست فرمانروایان، به اصلاحاتی که می‌خواهند دست یابند. به سخن دیگر، خشونتگری فقط تحت حکومت‌های جابر و زورگو موجه است که اصلاحات بدون خشونتگری را غیرممکن می‌سازند و یگانه هدف آن باید ایجاد شرایطی باشد که اصلاحات مسالمت‌آمیز در آن ممکن شود.

به عقیده من، هرگز نباید بکوشیم با توسل به وسایل خشن به چیزی جز آنچه گفته شد دست یابیم، زیرا معتقدم چنین کوششی متضمن این خطر است که احتمال اصلاحات عاقلانه منتفی گردد. استفاده طولانی از خشونت ممکن است عاقبت به ناپودی آزادی بینجامد چون این احتمال در آن وجود دارد که به جای استوار کردن حکومت بی‌غرض و متین عقل، به فرمانروایی خودکامه فردی منتهی شود. انقلاب خشونت‌باری که هدفی بیش از سرنگونی حکومت جابرانه داشته باشد، همانقدر که ممکن است به مقصود حقیقی دست یابد، لااقل همانقدر هم امکان دارد حکومت جابرانه دیگری را به قدرت برساند.

تنها در يك مورد دیگر در منازعات سیاسی، به عقیده من، استفاده از خشونت موجه است و آن در هنگام ایستادگی در برابر هرگونه حمله (چه از داخل و چه از خارج کشور) به اساس حکومت دموکراتیک و تعرض به روش‌های دموکراسی است که پس از استقرار دموکراسی صورت بگیرد. بر همه شهروندان وفادار واجب است که در برابر هر حمله‌ای از این قسم حتی با توسل به خشونت ایستادگی کنند، به خصوص اگر حمله از طرف حکومت مصدر قدرت در خود کشور صورت بگیرد یا حکومت نسبت به آن بردباری و تساهل نشان بدهد. ادامه کار دموکراسی عمدتاً وابسته به فهم این معناست که حکومتی که از قدرت و اختیارات خود سوء استفاده کند و جبر و زور را اساس کار قرار دهد (یا تأسیس حکومت جابرانه را از طرف هر کس تحمل کند) قانونیت و مشروعیت خود را از دست می‌دهد و شهروندان نه تنها حق دارند، بلکه مکلفند عمل چنین حکومتی را جنایت تلقی کنند و اعضای آن را مشتی جنایتکار خطرناک بدانند. ولی به عقیده من، اینگونه مقاومت در برابر کوشش برای برانداختن دموکراسی باید فقط جنبه تدافعی داشته باشد. کوچکترین شکي نباید باقی بماند که یگانه هدف

مقاومت، نجات دموکراسی است. سوء استفاده از موقعیت برای توسل به اقدامات جابرانه به منظور مقابله با جباریت، همانقدر جنایت است که کوشش اصلی برای استقرار حکومت جبر و زور. بنا بر این، توسل به این اقدامات، حتی اگر صریحاً به قصد نجات دموکراسی و دفع دشمنان آن صورت بگیرد، روشی بسیار نامطلوب در دفاع از دموکراسی است و در ساعت خطر در صف مدافعان، اغتشاش خواهد افکند و، بنا بر این، احتمالاً به دشمن کمک خواهد کرد.

مراد از این سخنان این است که هر سیاست دموکراتیک برای اینکه پیروز شود، به رعایت بعضی قواعد از طرف مدافعان دموکراسی نیاز دارد. بعضی از این قواعد بعداً در این فصل خواهد آمد؛ عجبالتاً فقط می‌خواهم روشن شود که چرا معتقدم تلقی مارکسیستی از خشونت، یکی از مهمترین نکاتی است که در هر تحلیلی از تعالیم مارکس باید به آن رسیدگی شود.

۳

مارکسیستها را بر حسب تعبیرشان از انقلاب اجتماعی، به دو گروه عمده می‌توان بخش کرد: جناح تندرو [یا رادیکال] و جناح میانه‌رو. (این بخش‌بندی کمابیش (ولی نه دقیقاً) با فرق میان احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات تطبیق می‌کند [۱۱]).

مارکسیستها غالباً از بحث درباره این موضوع سر باز می‌زنند که آیا انقلاب خشونت‌بار «موجه» خواهد بود یا نه، و می‌گویند ما معلم اخلاق نیستیم، دانشمند و اهل علمیم و سر و کارمان با واقعیت آن چیزی است که هست یا خواهد بود، نه با آنچه بایستی باشد. به عبارت دیگر، پیامبرانی هستند که تاریخ را پیشگویی می‌کنند و از حد اینکه چه خواهد شد، پا فراتر نمی‌گذارند. ولی فرض بگیریم توانسته‌ایم متقاعدشان کنیم که درباره موجه بودن انقلاب اجتماعی بحث کنند. در این صورت، به عقیده من، خواهیم دید که همه مارکسیستها در اصول با این نظر قدیمی موافقت که انقلاب خشونت‌بار تنها به شرطی موجه است که بر ضد حکومت جابرانه صورت بگیرد. اما از اینجا به بعد، عقاید دو جناح تفاوت می‌کند.

جناح تندرو [یا رادیکال] بر این عقیده پافشاری می‌کند که، به موجب تعالیم مارکس، هرگونه حکومت طبقاتی بضرورت، دیکتاتوری، یعنی حکومت جبر و زور، است [۱۲]. بنا بر این، دموکراسی حقیقی تنها با استقرار جامعه بیطبقه و با برانداختن دیکتاتوری سرمایه‌داری حاصل می‌شود، و لذا این کار نیازمند توسل به خشونت باشد. جناح میانه‌رو با این نظر موافق نیست و مصرانه معتقد است که حتی تحت نظام سرمایه‌داری هم تحقق دموکراسی تا حدی امکان‌پذیر است و، بنا بر این، امکان دارد انقلاب اجتماعی را به‌وسایل مسالمت‌آمیز و با اصلاحات تدریجی عملی ساخت. ولی حتی جناح میانه‌رو هم تأکید می‌ورزد که وقوع اینگونه تحول آرام و مسالمت‌آمیز قطعی نیست و خاطر نشان می‌سازد که این بورژوازی است که اگر ببیند ممکن است در میدان دموکراسی از کارگران شکست بخورد، احتمال دارد دست به خشونت برد. از این رو، جناح میانه‌رو ادعا می‌کند که کارگران حق دارند تلافی کنند و حکومت خود را به‌وسایل خشونت‌آمیز مستقر سازند [۱۳]. هر کدام از دو جناح ادعا دارد که نماینده مارکسیسم راستین مارکس است و، به یک معنا، هر دو حق دارند، زیرا، چنانکه پیشتر هم گفتیم، نظریات مارکس در این زمینه، به دلیل شیوه برخورد اصالت تاریخی او، قدری دو پهلوست. از این گذشته، بنظر می‌رسد مارکس عقاید خویش را در طول عمر تغییر داده باشد و از تندروی [یا رادیکالیسم] شروع کرده و بعدها به‌موضع معتدلتری رسیده باشد [۱۴].

نخست به‌موضع رادیکال او می‌پردازم زیرا، به‌نظر من، فقط این موضع با مندرجات کتاب سرمایه و سراسر روند استدلال پیشگویانه وی سازگار است. اعتقاد اساسی مارکس در کتاب سرمایه این است که تقابل و تخاصم میان سرمایه‌دار و کارگر بضرورت باید افزایش پیدا کند و هرگونه سازش محال است. از این رو، سرمایه‌داری اصلاح‌پذیر نیست و فقط باید نابود شود. اکنون عین این قطعه اساسی را که مارکس در آن «گرایش تاریخی سرمایه‌داری را به‌انباشت» به‌طور نهایی جمع‌بندی کرده، از کتاب سرمایه نقل می‌کنم. می‌نویسد [۱۵]:

همزمان با کاهش منظم عده سرمایه‌داران بزرگ که همه امتیازات

این سیر تکاملی را غصب و به خود منحصر می‌کنند، دامنۀ فقر و بینوایی و ستم و رقیت و خواری و بهره‌کشی افزایش می‌یابد، اما در عین حال خشم و طغیان طبقۀ کارگر نیز بالا می‌گیرد که افرادش پیوسته بیشتر می‌شوند و به سبب همسان ساز و کار روش تولید سرمایه‌داری، انضباط و اتحاد و تشکل پیدا می‌کنند. همان شیوۀ تولید که همگام با انحصار سرمایه و تحت آن شکوفا شده است، عاقبت مانعی برای [انحصارگری] می‌شود. تمرکز وسایل تولید در دست تعدادی انگشت‌شمار و تشکل اجتماعی [نیروی] کار به جایی می‌رسد که پوشش سرمایه‌داری نفس‌گیر می‌شود و می‌تَرَکد. ساعت [مرگ] مالکیت خصوصی سرمایه‌داری فرارسیده است. از سلب مالکیت کنندگان، سلب مالکیت می‌شود.

با توجه به این عبارات اساسی، گمان نمی‌کنم شکی باقی بماند که هستۀ مرکزی تعالیم مارکس در کتاب سرمایه، محال بودن اصلاح سرمایه‌داری است و پیشگویی سرنگونی خشونت‌آمیز آن - آموزه‌ای که با نظر جناح تندرو مطابقت دارد و به بهترین وجه با استدلال پیشگویانۀ مورد بحث ما سازگار است. اگر مقدمۀ دومین گام و همچنین نخستین نتیجه را مسلم بگیریم، پیشگویی انقلاب اجتماعی به نحوی که در عبارات منقول از کتاب سرمایه آمده است (و نیز پیروزی کارگران چنانکه در فصل گذشته اشاره شد) یقیناً لازم می‌آید. در واقع، مشکل بتوان طبقۀ کارگری در نظر گرفت که سراسر متحد و کاملاً از آگاهی طبقاتی برخوردار باشد ولی اگر بینوایی و فقرش به وسایل دیگر تخفیف داده نشود، سرانجام با عزم جزم به برانداختن نظام اجتماعی همت نکمارد. لیکن این امر بی‌اعتبار بودن نتیجه دوم را منتفی نمی‌سازد، زیرا چنانکه نشان دادیم، نخستین نتیجه بی‌اعتبار و مخدوش است و از خود مقدمه‌بتهایی - یعنی از افزایش ثروت و فقر - حتمیت انقلاب اجتماعی لازم نمی‌آید. چنانکه پیشتر در تحلیل نخستین نتیجه خاطر نشان ساختیم، فقط می‌توانیم بگوییم شورش و طغیان اجتناب‌ناپذیر است؛ ولی چون نه ممکن است از وحدت طبقاتی اطمینان حاصل کنیم نه از رشد آگاهی طبقاتی، نمی‌توانیم اینگونه شورشها را انقلاب اجتماعی بدانیم. (حتی لازم نیست این شورشها به پیروزی بینجامد؛ بنا بر این، فرض اینکه طغیانهای از این قسم به

معنای انقلاب اجتماعی است، با سومین گام [در استدلال] سازگار نخواهد بود).

بر خلاف موضع رادیکال که دست کم با استدلال پیشگویانه بخوبی وفق می‌دهد، موضع اعتدالی یکسره این استدلال را ناپود می‌کند. ولی چنانکه قبلاً گفتیم، این موضع نیز متکی به حجیت مارکس است. عمر مارکس چندان به‌درازا کشید که اصلاحاتی را که محال می‌پنداشت، به چشم خود ببیند. اما هرگز فکر نکرد که بهبود وضع کارگران در عین حال نظریه او را باطل می‌کند. برداشتش از انقلاب اجتماعی، از اعتقادش به اصالت تاریخ سرچشمه می‌گرفت و با این برداشت دو پهلوی، چنین اصلاحات را پیش درآمد [۱۶] یا حتی آغاز انقلاب اجتماعی تلقی می‌کرد. انگلس می‌گوید [۱۷] مارکس به این نتیجه رسید که به هر حال در انگلستان، «انقلاب اجتماعی حتمی است و ممکن است کاملاً به‌وسایل مسالمت‌آمیز و به صورت قانونی انجام بگیرد. البته او همیشه می‌افزود که پیش‌بینی نمی‌کند طبقه حاکم انگلستان بدون 'طغیان به‌طرفداری از بندگی'، به این انقلاب مسالمت‌آمیز و قانونی کردن بنهد.» این گزارش با مندرجات نامه‌ای که مارکس سه سال پیش از مرگ نوشته، سازگار است [۱۸]: «حزب من... انقلاب در انگلستان را حتمی نمی‌شمارد، فقط بر حسب سوابق تاریخی، آن را ممکن می‌داند.» باید متوجه بود که دست کم نخستین گفته‌ای که نقل شد آشکارا حاکی از نظریه «جناح میانه‌رو» است که معتقد است اگر طبقه حاکم تسلیم نشود، خشونتگری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

نظریه‌های اعتدالی یاد شده، به نظر من، استدلالی را که به‌منظور پیشگویی صورت گرفته یکسره ناپود می‌کنند [۱۹]، زیرا به‌طور ضمنی بر امکان سازش و احتمال اصلاح تدریجی سرمایه‌داری و، بنا بر این کاهش تقابل و تخصیص طبقاتی دلالت دارند، حال آنکه یگانه اساس استدلال مورد بحث، افزایش چنین مخاصمتهاست. هیچ ضرورت منطقی وجود ندارد که چرا باید

۱. 'pro-slavery rebellion'. این کلمات در نوشته انگلس به انگلیسی آمده است. مترجم فارسی کتاب سرمایه ترجمه کرده است: «عصیان برای حفظ بندگی». (سرمایه، ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۶۹). (مترجم).

اصلاحات تدریجی مبتنی بر سازش به ناپسندی کامل نظام سرمایه‌داری بینجامد؛ چرا کارگرانی که به تجربه آموخته‌اند وضعیتشان با اصلاحات تدریجی بهبودپذیر است، نباید ادامه این روش را ترجیح دهند، ولو این روش به «پیروزی کامل» یعنی تسلیم شدن طبقه حاکم منتهی نشود؛ و چرا نباید به جای اینکه با بورژوازی سازش کنند و وسایل تولید را در مالکیت او باقی بگذارند، با طرح درخواستهایی که ممکن است به درگیریهای خشن منجر شود، هر چه را بدست آورده‌اند یکجا به خطر بیندارند. تنها به شرطی می‌توانیم پیشگویی کنیم که کارگران مجبور به برانداختن سراسر نظام خواهند بود که فرض کنیم «پرولترها بجز زنجیرهایشان هیچ ندارند که از دست بدهند» [۲۰] و مسلم بشماریم که قانون فقر مزایم معتبر است یا لاقط اصلاحات را غیرممکن می‌کند. پس اگر «انقلاب اجتماعی» به «تکامل اجتماعی» تعبیر شود، استدلال مارکسیستی از گام اول تا گام آخر یکسره فرو می‌ریزد و تنها چیزی که از مارکسیسم باقی می‌ماند، شیوه برخورد اصالت تاریخی است. بنا بر این، اگر کسی قرار باشد همچنان در صدد پیشگویی تاریخی بر آید، بایستی این پیشگویی را بر استدلالی بکلی جدید پی‌ریزی کند.

اگر بخواهیم مطابق عقاید بعدی مارکس و نظریات جناح میانه‌رو، در عین اینکه استدلال را تغییر می‌دهیم، اصل نظریه را نیز هرچه بیشتر محفوظ نگاه داریم، دلائلمان باید یکسره بر این ادعا استوار شود که طبقه کارگر در حال حاضر نماینده اکثر مردم است یا روزی در آینده خواهد بود. چنین استدلالی باید به قرار زیر ترتیب داده شود. «انقلاب اجتماعی» (که اکنون فقط به معنای افزایش پیکار طبقاتی میان سرمایه‌داران و کارگران است) عاقبت سرمایه‌داری را دگرگون خواهد ساخت؛ انقلاب مذکور ممکن است به روشهای تدریجی و دموکراتیک پیش برود یا خشونتبار باشد یا بتناوب صورت تدریجی و خشونتبار پیدا کند؛ این امور همه به مقاومت بورژوازی بستگی خواهد داشت؛ ولی به هر حال، و بخصوص اگر جریان مورد نظر کیفیت مسالمت‌آمیز به خود بگیرد، باید به این بینجامد که، همانطور که در بیانیه [کمونیست] آمده است [۲۱]، کارگران در «مقام طبقه حاکم» قرار بگیرند و در «نبرد در راه دموکراسی» پیروز

شوند، زیرا «نهضت پرولتاریا، نهضت مستقل و خودآگاه اکثریت عظیم [مردم] است، به سود همان اکثریت عظیم.»

باید متوجه بود که پیشگویی [مارکس] حتی به این صورت معتدل و تغییر یافته هم باز به دلایل زیر غیرقابل دفاع است. اگر امکان اصلاحات تدریجی را بپذیریم، نظریه فقر متزاید را باید رها کنیم. اما در این صورت، ادعای اینکه کارگران صنعتی روزی باید «اکثریت عظیم [مردم]» را تشکیل دهند، حتی بظاهر هم توجیه پذیر نخواهد بود. منظورم به طور ضمنی این نیست که این ادعا براسستی از نظریه فقر متزاید مارکس لازم می آید، زیرا نظریه مذکور هرگز به کشاورزان و دهقانان توجه کافی نکرده است. ولی اگر قانون فقر متزاید که بناست طبقه متوسط را به سطح پرولتاریا پایین بیاورد، خود بی اعتبار باشد، نباید تعجب کنیم که طبقه متوسط با اعضای کثیر همچنان به هستی ادامه دهد (یا طبقه متوسط جدیدی پدید بیاید) و برای مخالفت با سرکار آمدن طبقه کارگر، با دیگر طبقات غیر پرولتاریایی همکاری کند و هیچ کس هم نتواند به قطع و یقین بگوید که نتیجه چنین زور آزمایی و مصافی چه خواهد شد. حقیقت امر این است که، برخلاف گذشته، آمار حاکی از افزایش عده کارگران صنعتی به نسبت دیگر طبقات نیست. حتی به رغم ادامه انباشت ابزارهای تولید، گرایشی در جهت عکس دیده می شود. این واقعیت خود بتنهایی برای بی اعتبار کردن استدلال تغییر یافته ای که به منظور پیشگویی اقامه شد، کافی است. آنچه باقی می ماند این امر مهم مشهود است که اصلاحات اجتماعی، بیشتر [۲۲] در اثر فشار ستمدیدگان - یا اگر کسی این اصطلاح را ترجیح دهد، در اثر فشار پیکار طبقاتی - انجام می شود (که این هم در سنجش با معیارهای پرطمطراق پیشگوییهای اصالت تاریخی، ناچیز است). به عبارت دیگر، رهایی ستمدیدگان عمدتاً حاصل تلاش خودشان خواهد بود [۲۳].

۴

استدلال به منظور پیشگویی، به هر تعبیر - چه رادیکال و چه اعتدالی - غیرقابل دفاع و غیرقابل ترمیم است. ولی برای فهم کامل این وضع، ابطال پیشگویی حتی به صورت تغییر یافته هم کافی نیست. باید مضافاً در

آن موضع دپهلو نسبت به مسأله خشونت تحقیق کنیم که در احزاب تندرو و میانه‌رو مارکسیست هر دو مشاهده می‌شود. حرف من این است که این نگرش، در مسأله اینکه آیا «نبرد در راه دموکراسی» به پیروزی خواهد رسید یا نه، تأثیر بسزا دارد، زیرا هر جا جناح میانه‌رو مارکسیست انتخابات عمومی را برده یا به پیروزی نزدیک شده است، یکی از دلایلش بظاهر این بوده که بخش بزرگی از طبقه متوسط را جلب کرده است. این البته به دلیل موضع بشردوستانه و آزادی طلبانه افراد آن جناح و مخالفتشان با ظلم و جور بوده است. ولی چون موضعشان نسبت به مسأله خشونتگری پیوسته دو پهلوی مستلزم تضاد بوده، جذابیتشان را خنثی کرده و به سود دشمنان دموکراسی و مخالفان بشردوستی، یعنی فاشیستها، تمام شده است.

دو گونه دو پهلوی یا تضاد در نظریه مارکسیستی هست. این دو پهلوی‌گوییها با هم نسبت نزدیک دارند و، از جهت بحث ما، هر دو مهمند. یکی، موضع دو پهلوی نسبت به مسأله خشونتگری است که پایه‌اش بر شیوه برخورد اصالت تاریخی استوار است. دیگری، دو پهلوی‌گویی مارکسیستهاست در باره آنچه در بیانیه [کمونیست] «تسخیر قدرت سیاسی به دست پرولتاریا» خوانده شده است [۲۲]. معنای این عبارت چیست؟ از یک سو ممکن است به این معنا باشد - کما اینکه گاهی به همین وجه هم تعبیر می‌شود - که حزب کارگران نیز مانند هر حزب دموکراتیک دیگر، هدفش حصول اکثریت و تشکیل حکومت است - هدفی که نمی‌توان گفت آزاری به کسی می‌رساند. ولی از سوی دیگر ممکن است به این معنا باشد - چنانکه به تعریض و کنایه غالباً نزد مارکسیستها به همین معنا هم تعبیر می‌شود - که حزب به محض اینکه سر کار آمد، قصد دارد در موضع قدرت سنگر بگیرد و، به عبارت دیگر، از اکثریتی که حاصل کرده به نحوی استفاده کند که بازبایی قدرت به شیوه‌های عادی دموکراتیک برای دیگران بسیار دشوار شود. تفاوت این دو تعبیر بسیار مهم است. هر حزبی اگر هنگامی که در اقلیت است قصد داشته باشد حزب دیگر را، خواه با توسل به خشونت و خواه با استفاده از رأی اکثریت، سرکوب کند، به طور ضمنی حق حزب اکثریت فعلی را برای مبادرت به عین همان عمل، می‌پذیرد و اخلاقاً حق

شکایت از سرکوبی را از خود سلب می‌کند و، در واقع، بهانه به‌دست گروهبایی در حزب حاکم می‌دهد که می‌خواهند مخالفان را بزور سرکوب کنند.

از جهت اختصار، نام این دو قسم دو پهلوی را، بترتیب، دو پهلوی گویی در اعمال خشونت و دو پهلوی گویی در تسخیر قدرت می‌گذارم. ریشه مضاعف این دو پهلوی‌ها یکی ابهامی^۱ است که در شیوه برخورد اصالت تاریخی نهفته و دیگری ابهامی که در نظریه مارکسیستی در باره دولت وجود دارد. اگر زورگویی طبقاتی در ذات دولت سرشته شده باشد، باید نتیجه گرفت که، اولاً، خشونت‌گری رواست و، ثانیاً، جز نشانیدن دیکتاتوری پرولتاریا به جای دیکتاتوری بورژوازی چاره‌ای نیست و هر کس در باره دموکراسی صوری نگران باشد، از شعور تاریخی بی‌بهره است، زیرا سخن لنین را فراموش کرده است که می‌گفت [۲۵]، «دموکراسی... فقط یکی از مراحل سیر تکاملی تاریخ است.»

هر دو قسم تضاد و دو پهلوی گویی در نظریه‌های تاکتیکی جناح تندرو و جناح میانه‌رو سهمی دارند و البته این کاملاً قابل درک است، زیرا بهره‌برداری منظم از دو پهلوی گویی به‌هر دو جناح امکان می‌دهد که عرصه‌ای را که می‌خواهند در آن به‌جلب پیروان پردازند، گسترده‌تر سازند. اما این حسن تاکتیکی ممکن است در حساسترین لحظه‌ها عیب‌هایی هم در پی داشته باشد و هرگاه تندروترین اعضا به این فکر بیفتند که ساعت اقدام خشونت‌آمیز فرا رسیده است، به‌شکاف بینجامد. عباراتی که اکنون نقل می‌شود و از شرح انتقادی اخیر پارکس^۲ در باره مارکسیسم دست‌چین شده، شاهده‌ای است بر اینکه جناح تندرو چگونه ممکن است از دو پهلوی گویی در اعمال خشونت، بهره‌برداری منظم کند [۲۶]. می‌نویسد: «چون حزب کمونیست ایالات متحده امریکا اعلام می‌کند که نه تنها اکنون طرفدار انقلاب نیست، بلکه هرگز در گذشته هم از آن طرفداری نکرده است، شایسته است چند جمله از برنامه بین‌الملل کمونیست را (که در ۱۹۲۸ تدوین شده است) عیناً در اینجا نقل کنیم.» بخشی از قطعه‌ای که

1. vagueness

2. H.B. Parkes

پارکس از برنامه مذکور نقل می‌کند چنین است:

تسخیر قدرت به دست پرولتاریا به معنای «در دست گرفتن» زمام دولت می و حاضر بورژوا به شیوه‌های مسالمت آمیز و با اتکا به رای اکثریت در پارلمان نیست... تسخیر قدرت... یعنی براندازی خشونت آمیز قدرت بورژوا و نابود کردن دستگاه دولت سرمایه‌داری... حزب... با این تکلیف روبروست که توده‌ها را در یورش مستقیم به دولت بورژوا رهبری کند. این کار با... تبلیغات... و... فعالیت توده‌گیر انجام می‌شود... فعالیت توده‌گیر نهایتاً شامل... اعتصاب عمومی، همزمان با قیام مسلحانه است... عمل اخیر... که بالاترین شکل عمل است، باید مطابق قواعد جنگی انجام گیرد...

پس می‌بینیم که این قسمت برنامه به هیچ وجه دو پهلو نیست. اما این دلیل نمی‌شود که حزب از دو پهلو گویی درباره اعمال خشونت بهره‌برداری منظم نکند و به اقتضای موقعیت تاکتیکی [۲۷] اصطلاح «انقلاب اجتماعی» را به تحول مسالمت آمیز تعبیر نکند و به این موضع سلم و مدارا عقب ننشیند. جالب نظر اینکه همه این کارها در حالی صورت می‌گیرد که آخرین بند بیانیه [کمونیست] (که در برنامه ۱۹۲۸ هم حفظ شده است) بصراحت می‌گوید [۲۸]: «کمونیستها از پنهان کردن نظرها و هدفهای خویش عار دارند و آشکارا اعلام می‌کنند که رسیدن به هدفهایشان امکان‌پذیر نیست مگر با براندازی خشونت آمیز کلیه شرایط اجتماعی موجود...»

ولی مهمتر این است که جناح میانه‌رو چگونه هم از دو پهلو گویی در اعمال خشونت و هم از دو پهلو گویی در تسخیر قدرت، بهره‌برداری منظم کرده است. شیوه این کار را انگلس بر پایه نظریات معتدلتر مارکس که بیشتر نقل شد، پرورانده و درست کرده است و این خود به آموزه‌ای تاکتیکی مبدل گشته و در تحولات بعدی تأثیر بزرگ گذاشته است. آموزه مورد نظر را ممکن است به این شرح بیان کرد [۲۹]: ما مارکسیستها، اگر مقدور باشد، تحول مسالمت آمیز و دموکراتیک به سوی سوسیالیسم را ترجیح می‌دهیم. ولی چون در سیاست واقع بین هستیم، این احتمال را پیش-

بینی می‌کنیم که بورژوازی آرام و سربزیر کنار نکشد و به مجرد نزدیک شدن ما به حصول اکثریت، در صدد نابود کردن دموکراسی برآید. در این صورت، بی‌آنکه خم به ابرو بیاوریم، باید بجنگیم و قدرت سیاسی را به تسخیر درآوریم. و چون چنین احتمالی در پیش است، باید کارگران را برای روبرو شدن با آن آماده کنیم و گرنه به آرمان خود خیانت کرده‌ایم. انگلس در این باره چنین می‌نویسد [۴۰]: «فعلاً مراعات قانون چنان به سود ماست که تا وقتی این وضع ادامه دارد، باید دیوانه باشیم اگر به آن پایان دهیم. ولی باید ببینیم آیا این اول بورژوازی نخواهد بود... که برای خرد کردن ما با خشونت، به آن پایان خواهد داد؟ بفرمایید آقایان بودوها، تیر اول! شما شلیک کنید! هرگز شک نکنید، تیر اول را آنها شلیک خواهند کرد. یک روز صبح... سرانجام بورژوازی از اینکه نظاره گر افزایش سریع نیروی سوسیالیسم باشد به تنگ خواهد آمد و به بیقانونی و خشونت تمسک خواهد جست.» اینکه بعد چه خواهد شد، منظم‌اً در پرده دو پهلوگویی، پنهان نگاه داشته می‌شود. از این دو پهلوگویی، به منظور تهدید بهره‌برداری می‌شود، زیرا کمی بعد، انگلس خطاب به «آقایان بورژواها» می‌گوید: «اگر... قانون اساسی را زیر پا بگذارید... حزب سوسیال دموکرات آزاد خواهد بود علیه شما دست به عمل بزند یا نزند - هر کدام را خودش ترجیح دهد. اما به هر حال، امروز دست خود را پیش شما باز نمی‌کند که چه خواهد کرد!»

جالب نظر است که این آموزه چقدر با تصور اصلی مارکس اختلاف دارد که پیش‌بینی می‌کرد انقلاب در نتیجه فشار متزاید سرمایه‌داری بر کارگران بوقوع خواهد پیوست، نه در نتیجه فشار متزاید نهضت موفق طبقه کارگر بر سرمایه‌داران. این تغییر جبهه بی‌اندازه جالب توجه است [۴۱] و تأثیر تحول خاصی را در جامعه نشان می‌دهد که اگر دقت کنیم می‌بینیم کاهش فقر و بینوایی بوده است. ولی آموزه جدید انگلس که ابتکار انقلابی یا، به عبارت دقیقتر، ضد انقلابی را به طبقه حاکم واگذار می‌کند، از نظر تاکتیکی پوچ و محکوم به شکست است. نظریه اصلی مارکس به ما می‌گفت که وقتی رکود و کساد به نهایت برسد و در لحظه‌ای که فروپاشی نظام اقتصادی، نظام سیاسی را سست کند، انقلاب کارگری شعله‌ور خواهد

شد، و چنین وضعی به پیروزی کارگران کمک بسزا خواهد کرد. ولی اگر از «آقایان بورژواها» دعوت شود که تیر اول را شلیک کنند، آیا قابل تصور است که این آقایان بقدری احمق باشند که با خرد و دوراندیشی بهترین لحظه را برای این کار انتخاب نکنند؟ آیا برای جنگی که می‌خواهند در آن وارد شوند، تدارك شایسته نخواهند دید؟ و چون به موجب نظریه مورد بحث، زمام قدرت را در دست دارند، این تداركات به معنای بسیج کردن نیروهایی نخواهد بود که کارگران در مقابله با آنها ممکن نیست کوچکترین شانس پیروزی داشته باشند؟ این اشکالات را نمی‌توان با اصلاح نظریه به این نحو برطرف کرد که کارگران نباید منتظر ضربه حریف بنشینند، بلکه باید به پیشواز او بروند، زیرا در نظریه فرض بر این است که جلو بودن در آمادگی و تداركات همیشه برای مصادر قدرت آسانتر است - یعنی اگر کارگران چوب و چماق داشته باشند، آنان می‌توانند تفنگ آماده کنند؛ اگر کارگران تفنگ بدست بگیرند، آنها می‌توانند توپ به میدان بیاورند؛ اگر کارگران توپ تدارك ببینند، طرف مقابل می‌تواند هواپیمای بمب افکن وارد کارزار کند، و همین‌طور تا آخر.

۵

ولی این اشکال گرچه جنبه عملی دارد و به تجربه تأیید می‌شود، باز هم، سطحی است. معایب آموزه مورد بحث ریشه‌های ژرفتر دارد. اشکال، به نظر من، در این است که احتمالاً هم پیش‌فرض آموزه و هم نتایج تاکتیکی آن، درست همان واکنش ضد دموکراتیکی را در بورژوازی پدید می‌آورد که در خود آموزه پیش‌بینی شده ولی (با دو پهلویگویی) ادعای بی‌زاری از آن می‌شود - یعنی عامل ضد دموکراسی را در بورژوازی تشدید می‌کند و به جنگ داخلی می‌انجامد و می‌دانیم که این امر ممکن است به شکست و ظهور فاشیسم منتهی گردد.

اشکال به‌طور خلاصه در این است که هر حزب سیاسی مهم همینکه آموزه تاکتیکی انگلس - و به بیان کلیتر، دو پهلویگویی در اعمال خشونت و تسخیر قدرت - را شیوه کار قرار دهد، چرخ دموکراسی از گردش باز می‌ماند. دعوی اساسی من در ایراد این اشکال این است که دموکراسی تنها

به شرطی عملی است که حزبهای عمده به ویژگیهای کارکرد آن معتقد باشند. این ویژگیها را می توان به شرح زیر جمع بندی کرد (رجوع کنید همچنین به فصل هفتم، بخش ۲):

۱. گرچه نهاد انتخابات عمومی حائز بالاترین اهمیت است، ویژگی دموکراسی منحصر به حکومت اکثریت نیست، زیرا اکثریت ممکن است با جبر و زورگویی حکومت کند. (مثلاً اکثریت کسانی که قدشان کوتاهتر از یک متر و ۸۰ سانتیمتر است ممکن است تصمیم بگیرند همه مالیاتها را باید اقلیتی بپردازند که قدشان بلندتر از یک متر و ۸۰ سانتیمتر است). در دموکراسی، قدرت و اختیارات حکمرانان باید محدود باشد. مملکت دموکراسی این است که در چنین نظامی، حکمرانان - یعنی حکومت - را مردم تحت حکومت باید بتوانند بدون خونریزی برکنار کنند. پس اگر مصادر قدرت از تضمین نهادهایی خودداری ورزند که آن نهادها امکان فعالیت اقلیت را برای حصول تغییرات مسالمت آمیز تأمین می کنند، حکومتشان جابرانه است.

۲. کافی است حکومتها را فقط به دو نوع تقسیم کنیم: اول حکومتهای دارای اینگونه نهادها (یعنی دموکراسی) و دوم تمام حکومتهای دیگر (یعنی حکومتهای جبار).

۳. برای اینکه ساخت قانونی یک حکومت دموکرات از تضاد برکنار بماند، باید فقط یک نوع تغییر را در نظام حقوقی منع کند و آن تغییری است که کیفیت و خصالت دموکراتیک آن را به خطر بیندازد.

۴. در دموکراسی، حمایت کامل از اقلیتها نباید شامل حال کسانی شود که از قانون سر می پیچند و بخصوص نباید کسانی را در بر گیرد که دیگران را به برانداختن خشونت آمیز دموکراسی برمی انگیزند [۲۲].

۵. در ایجاد نهادهای ضامن دموکراسی، همیشه باید بر اساس این فرض پیش رفت که هم در مردم تحت حکومت و هم در حکمرانان، ممکن است تمایلات ضد دموکراتیک به حالت کفون وجود داشته باشد.

۶. اگر دموکراسی نابود شود، کلیه حقوق نابود شده است. حتی اگر بعضی مزایای اقتصادی برای مردم تحت حکومت ادامه پیدا کند، فقط با چشم پوشی و به دلیل اینکه هنوز اقدامی برای سلب آن مزایا بعمل نیامده،

ادامه پیدا می‌کند [۳۳].

۷. دموکراسی بهترین میدان نبرد را برای حصول تغییرات عاقلانه فراهم می‌کند، زیرا تغییر خالی از خشونت را امکان‌پذیر می‌سازد. ولی اگر در هر زد و خورد خاص در این میدان نبرد، حفظ دموکراسی بالاترین ملاحظه قرار داده نشود، تمایلات ضد دموکراتیکی که همیشه به حالت کمون وجود دارد (و چنانکه در فصل دهم گفتیم، نزد مبتلایان به فشار تمدن مقبول می‌افتد)، ممکن است موجب فروپاشیدن دموکراسی گردد. اگر فهم این اصول هنوز پیشرفت نکرده‌است، باید برای پیشرفت آن مبارزه کرد. عکس این سیاست ممکن است مرگبار باشد و به شکست در مهمترین نبرد، یعنی نبرد در راه خود دموکراسی بینجامد.

در مقابل این سیاست، سیاست احزاب مارکسیستی را می‌توان به این ویژگی ممتاز دانست که کادگران ۱۱ نسبت به دموکراسی بدگمان می‌کند. به قول انگلس [۳۴]: «دولت در واقع چیزی نیست مگر دستگاهی برای ستمکاری يك طبقه بر طبقه دیگر و این حکم در مورد دموکراسیهای جمهوری و حکومت‌های پادشاهی متساویاً صادق است.» چنین نظریات، ناگزیر به عواقب زیر می‌انجامد:

الف. سیاستی بوجود می‌آورد که گناه همه بدیها و آفاتی را که دموکراسی قادر به جلوگیری از آنها نیست، به گردن دموکراسی می‌اندازد و تشخیص نمی‌دهد که گناه از پیروان دموکراسی است و معمولاً در این زمینه تقصیر اقلیت مخالف کمتر از اکثریت نیست. (هر اقلیت مخالف، سزاوار اکثریتی است که در مقابل آن ایستاده‌است).

ب. سیاستی بوجود می‌آورد که به مردم تحت حکومت یاد می‌دهد دولت را به جای اینکه متعلق به خود بدانند، از آن حکمرانان بشمارند.

ج. سیاستی بوجود می‌آورد که به مردم می‌گوید یگانه راه به‌کرد اوضاع، تسخیر کامل قدرت است و این نکته برآستی پر اهمیت را نادیده می‌گیرد که وظیفه دموکراسی مهار کردن قدرت و ایجاد توازن در آن است.

چنین سیاستها، زحمت تلاش را از دوش دشمنان جامعه باز برمی‌دارد و ستون پنجمی در اختیارشان می‌گذارد که نادانسته به تخریب مشغول

است. بیانیۀ [کمونیست] به همان شیوۀ دو پهلوی می گوید [۲۵]: «نخستین گام در انقلاب طبقۀ کارگر، رسانیدن پرولتاریا به مقام طبقۀ حاکم، یعنی پیروزی در نبرد در راه دموکراسی است.» اما من در مقابل می گویم اگر چنین چیزی را نخستین گام بدانیم، نبرد در راه دموکراسی با شکست روبرو خواهد شد.

اینهاست نتایج عمومی آموزه های تاکتیکی انگلس و عواقب دو پهلوی گویهای ناشی از نظریۀ انقلاب اجتماعی که نهایتاً واپسین پیامدهای سؤال افلاطون درباره مشکل سیاست است که می پرسید: «چه کس باید بر کشور حکومت کند؟» (رجوع کنید به فصل هفتم). اما دیگر اکنون وقت عبرت گرفتن فرا رسیده است و باید بیاموزیم که سؤال اینکه «چه کس باید در کشور قدرت براند؟» بسیار سؤال بی اهمیتی است در مقایسه با این پرسش که «چگونه قدرت رانده می شود؟» و «چقدر قدرت رانده می شود؟» باید یاد بگیریم که در درازمدت، هر مسأله ای در سیاست، مسأله چارچوب قانونی و حقوقی است نه مسأله افراد، و یگانه راه تضمین پیشرفت به سوی برابری بیشتر، مهار کردن قدرت از طریق نهادهاست.

۶

اکنون مانند فصل گذشته، سعی خواهم کرد برای ذکر شاهی از دومین گام [استدلال]، برخی از چگونگی تأثیر پیشگویی [مارکس] را در تحولات تاریخی اخیر نشان دهم. هر حزب سیاسی، در حرکت های مردم ناپسند مخالفان خویش، به نحوی از انحا «ذینفع» است و از این ممر زندگی می کند و، بنا بر این، بر چنین حرکات تأکید می گذارد و حتی مشتاقانه منتظر آنهاست و احیاناً تا جایی که خود بتواند از مسؤولیت برکنار بماند، حریف را به ارتکاب خطا تشویق هم می کند. این امر دست به دست نظریۀ انگلس داده و بعضی از حزب های مارکسیستی را واداشته است که از حرکت های سیاسی ضد دموکراتیک مخالفان خویش استقبال کنند. به جای اینکه با چنگ و دندان به چنگ چنین حرکت ها بروند، به این دل خوش کرده اند که به طرفداران خود بگویند: «ببینید این مردم چه می کنند. این است آنچه نامش را دموکراسی گذاشته اند. این است آنچه به آن آزادی

و برابری می گویند! «دو حساب و کتاب»^۱، این کارها یادتان باشد» (جمله‌ای دو پهلوی که ممکن است معنایش روز انتخابات باشد یا روز انقلاب). چنین روش میدان دادن به حریف برای باز کردن مشت خویش، اگر به حرکتهای ضد دموکراتیک نیز تعمیم داده شود، بناچار فاجعه ببار می آورد، زیرا در مقابله با خطرات واقعی و متزایدی که نهادهای دموکراسی را تهدید می کند، سیاست گزاف گویی و بی عملی است - سیاست جنگ در عالم لفظ و صلح در مقام عمل - و همین سیاست بود که به فاشیستها روش صلح در عالم لفظ و جنگ در مقام عمل را یاد داد.

بدون شك، گروههای فاشیستی که كمر به نابودی دموکراسی بسته بودند، از همین دو پهلویها سود بردند. همیشه باید این امکان را بحساب بگیریم که از این قبیل گروهها هستند و نفوذشان در آنچه به بورژوازی معروف است، بیشتر به سیاست احزاب کارگران بستگی دارد.

از باب مثال بد نیست ببینیم در مبارزات سیاسی از تهدید به انقلاب یا (به تفکیک از اختلاف بر سر دستمزد و مانند آن) حتی از تهدید به اعتصابهای سیاسی، چگونه استفاده می شود. چنانکه پیشتر هم توضیح دادیم، مسأله اساسی این است که آیا از اینگونه وسایل به عنوان حربههای تهاجمی استفاده می شود یا فقط برای دفاع از دموکراسی. در درون نظام دموکراسی، تمسك به چنین وسایل به عنوان حربههای صرفاً تدافعی موجه است، کما اینکه در گذشته نیز هرگاه با عزم جزم و در مورد خواستههای تدافعی و خالی از دو پهلوی از آنها استفاده شده، نتیجه موفقیت آمیز بوده است. (شاهد این معنا، شکست سریع کودتای برق آسای کاپ^۲ بود).

1. day of reckoning

۲. Kapp's Putsch. به نام ولفگانگ کاپ، سیاستمدار دست راستی آلمانی، که در مارس ۱۹۲۰ با پشتیبانی عده‌ای از امیران و افسران ارتش در صدد برانداختن جمهوری آلمان برآمد و وزارتخانه‌ها را اشغال کرد و خود را صدراعظم رایش نامید ولی در برابر ایستادگی کارگران برلین که دست به اعتصاب عمومی زدند تاب نیاورد و گریخت. (واژه آلمانی «پوچ» که در اینجا کودتای برق آسا ترجمه شده است، در لغت به طغیان و شورش دلالت می کند و در اصطلاح نظام به معنای حمله سریع و غافل گیرانه است. در علوم سیاسی ←

ولی بهره‌برداری از این وسایل به‌عنوان حرب‌های تهاجمی، به تقویت گرایشهای ضد دموکراتیک در اردوی مخالفان می‌انجامد زیرا مانع ادامه کار دموکراسی می‌شود. وانگهی، اینگونه بهره‌برداری، ناگزیر تأثیر تدافعی سلاح را از بین می‌برد. اگر سگی داشته باشید و حتی هنگامی که از سگ کار بدی سر نزده، دست به تازیانه ببرید، بعداً برای جلوگیری از کار بد، تازیانه بکار نخواهد آمد. برای دفاع از دموکراسی، باید بهای آزمایشهای ضد دموکراسی را بقدری کمرشکن کنید که کسی دست به چنین آزمایشها نزند - یعنی حتی براتب کمرشکن‌تر از سازش به شیوه دموکراتیک... بهره‌برداری کارگران از هر قسم فشار غیر دموکراتیک، احتمالاً به فشاری مشابه یا حتی فشاری ضد دموکراتیک از طرف مقابل به منظور تحریک علیه دموکراسی خواهد انجامید. بدیهی است، اینگونه حرکات وقتی از حکمرانان سر بزنند براتب خطرناکتر از وقتی است که از مردم صادر شود. و کارگران مکلفند با این اقدامات خطرناک بدون درنگ و دودلی به‌نیکار برخیزند و از همان آغاز که هنوز چیزی بچشم نمی‌خورد، از آنها جلوگیری کنند. ولی اگر خود به‌چنین حرکات دست بزنند، چگونه می‌خواهند زیر لوای دموکراسی به‌جنگ بروند؟ کارهای ضد دموکراتیک خودشان فرصت به‌دست دشمنانشان و دشمنان دموکراسی می‌دهد.

البته اگر کسی خواست، واقعیت تحولات یاد شده را می‌تواند به گونه‌ای دیگر تعبیر و تفسیر کند و به این نتیجه برسد که دموکراسی «فایده ندارد». این همان نتیجه‌ای است که بسیاری از مارکسیست‌ها گرفته‌اند. پس از شکست در آنچه به عقیده خودشان مبارزه‌ای دموکراتیک بود (مبارزه‌ای که به محض صورت‌بندی آن آموزه تاکتیکی به ناکامی رسید)، بر این قول استوار شدند که: «ما تا کنون بیش از حد نرم و با گذشت و با مروت بوده‌ایم - دفعه دیگر انقلابی واقعاً خونین برآه خواهیم انداخت!» این درست مانند آن است که کسی در مسابقه مشت‌زنی ببازد و نتیجه بگیرد که: مشت‌زنی فایده ندارد - می‌بایست چماق به‌دست گرفته باشم... حقیقت این

→ گاهی - مانند اصطلاح فرانسه «کودتا» - به همان صورت اصلی هم بکار می‌رود). (مترجم)

است که مارکسیستها نظریه جنگ طبقاتی را به کارگران آموختند ولی عملش را به مرتجعان سخت جان بورژوازی یاد دادند. مارکس دم از جنگ می زد. مخالفانش بدقت گوش دادند و سپس کم کم شروع به سخن گفتن از صلح و متهم ساختن کارگران به جنگ خواهی کردند. مارکسیستها نمی توانستند منکر این اتهام شوند چون خودشان شعار جنگ طبقاتی می دادند. و بعد فاشیستها وارد عمل شدند.

تا اینجا، تحلیل ما عمدتاً به احزاب «تندرو» تر سوسیال دموکرات مربوط می شد که سیاستشان یکسره بر آموزه تاکتیکی و دوپهلوی انگلس استوار بود. چیزی که آثار مصیبت بار تاکتیکهای انگلس را در مورد ایشان تشدید می کرد، چنانکه در فصل گذشته تشریح شد، نداشتن هیچگونه برنامه عملی بود. ولی کمونیستها نیز در بعضی کشورها و برخی دوره ها - بخصوص هر جا که احزاب کارگران، مانند حزب سوسیال دموکرات یا حزب کارگر، قواعد دموکراسی را رعایت می کردند - عین همین تاکتیکها را که مورد انتقاد قرار دادیم، پیش می گرفتند.

البته وضع کمونیستها فرق می کرد چون برنامه داشتند و برنامه این بود که: «از روسیه تقلید کنید!» این سبب می شد که هم در آموزه های انقلابی لحن قاطعتری پیدا کنند و هم در ادعای اینکه دموکراسی چیزی جز دیکتاتوری بورژوازی نیست [۲۶]. به موجب این ادعا، اگر آن دیکتاتوری پنهان بر ملا می گشت و در معرض دید همگان قرار می گرفت، نه تنها زیانی نمی رسید، بسیاری سودها هم بدست می آمد زیرا انقلاب به این وسیله نزدیکتر می شد [۲۷]. کمونیستها حتی امیدوار بودند که استقرار دیکتاتوریه های توتالیتر در اروپای مرکزی، قضایا را تسریع کند. چون وقوع انقلاب حتمی بود، فاشیسم هم یکی دیگر از وسایل رسیدن به آن محسوب می شد، خاصه آنکه انقلاب می بایست مدت ها پیش روی داده باشد و دیر کرده بود. روسیه با وجود اوضاع و اوضاع و اوضاع اقتصادی، انقلاب کرده بود و فقط امیدهای بیهوده ای که دموکراسی ایجاد می کرد [۲۸]، انقلاب را در کشورهای پیشرفته تر به تأخیر می انداخت. پس نابودی دموکراسی به دست فاشیستها و دلسرد شدن کارگران از روشهای دموکراتیک، موجب جلو افتادن انقلاب می شد. جناح تندرو [یا رادیکال] مارکسیسم احساس می کرد

که با این استدلال، «ماهیت» و «نقش تاریخی راستین» فاشیسم را کشف کرده است [۳۹]. اعتقاد بر این بود که فاشیسم ماهیتاً، آخرین سنگر بوداوازی است. بنا بر این، وقتی فاشیستها قدرت را بدست می گرفتند، کمونیستها نچنگیدند (و البته کسی از سوسیال دموکراتها توقع نچنگیدن نداشت). کمونیستها مطمئن بودند که انقلاب پرولتاریا دیر کرده است و این میان پرده فاشیستی بیش از چند ماه به درازا نخواهد کشید و برای سرعت بخشیدن به انقلاب ضروری است [۴۰]؛ مطمئن بودند که نباید دست به هیچ اقدامی بزنند و کاری به کار کسی داشته باشند. تسخیر قدرت به دست فاشیستها هرگز با چیزی به اسم «خطر کمونیسم» مواجه نشد. چنانکه آینشتاین یکبار به تأکید گفت، از میان همه گروههای متشکل در جامعه، تنها کلیسا - یا به عبارت بهتر، بخشی از کلیسا - مقاومت جدی نشان داد.

به موجب نظریه مارکس، سرمایه‌داری زیر فشار تناقضات درونی که آن نظام را در معرض خطر سرنگسونی قرار می‌دهد، دست و پا می‌زند. نخستین گام استدلال پیشگویانسه مارکس به تحلیل دقیق این تناقضات اختصاص دارد و همچنین به نهضت تاریخی که تناقضات مذکور بر جامعه تحمیل می‌کنند. این مهمترین گام در نظریه اوست و بخش اعظم زحمتی که مارکس کشیده بر سر آن بوده است. تقریباً هر سه جلد کتاب سرمایه (که در چاپ اصلی به بیش از ۲۲۰۰ صفحه می‌رسد^[۱])، مصروف شرح و بسط آن شده است. جنبه انتزاعی این گام از همه کمتر است، زیرا شالوده آن، تحلیل توصیفی نظام اقتصادی روزگار مارکس - یعنی سرمایه‌داری لگام گسیخته^[۲] - و تکیه‌اش بر آمار است. به گفته لنین: «مارکس حتمیت تبدیل جامعه سرمایه‌داری به سوسیالیسم را کلاً و منحصرآ از قانون اقتصادی حرکت جامعه معاصر استنتاج می‌کند.»

پیش از توضیح جزئیات نخستین گام استدلال مارکس، باید تصورات عمده‌ای را که در آن مندرج است فهرست‌وار بیان کنیم.

مارکس بر این باور است که رقابت در نظام سرمایه‌داری، چاره را از سرمایه‌دار می‌گیرد و او را مجبور به انباشت سرمایه می‌کند. اما این کار به زیان مصالح درازمدت سرمایه‌دار تمام می‌شود (زیرا انباشت سرمایه احتمالاً به کاهش سود وی می‌انجامد). با این وصف، گرچه او به زیان مصالح شخصی خود اقدام می‌کند، کارش به مصلحت سیر تکاملی تاریخ است و او بی‌آنکه بداند، در جهت پیشرفت اقتصادی و سوسیالیسم اهتمام

می‌ورزد. این بدان سبب است که انباشت سرمایه اولاً به معنای افزایش فراوری و تکاثر ثروت و تراکم مکنت در دست عده‌ای انگشت‌شمار است و ثانیاً به معنای افزایش تهیدستی و بینوایی. کارگران را عمدتاً به این سبب می‌توان با دستمزدهایی در سطح ضروریات معاش یا بخور و نمیر^۱ به کار واداشت که کارگران اضافی - یا باصطلاح، «سپاه صنعتی ذخیره»^۲ - دستمزد را در پایینترین حد ممکن نگاه می‌دارند. دور تجاری^۳ نمی‌گذارد کارگران اضافی به مدت طولانی در صنایع رو به رشد جذب شوند. سرمایه‌داران به فرض هم که بخواهند، قادر به تغییر این امر نیستند، زیرا نسبت نسوولی سود، موقعیتشان را از لحاظ اقتصادی متزلزل می‌کند و، به این جهت، نمی‌توانند دست به اقدام مؤثر بزنند. پس انباشت سرمایه با اینکه موجب پیشرفت فنی و اقتصادی و تاریخی به سوی سوسیالیسم می‌شود، فرایندی انتحاری و دچار تناقض ذاتی است.

۱

نخستین گام [استدلال مارکس] از دو مقدمه شروع می‌شود: یکی قانون رقابت در نظام سرمایه‌داری و دیگری قانون انباشت وسایل تولید. نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شود قانون تکاثر ثروت و ترازد فقر است. بحث را با توضیحی درباره این مقدمات و نتایج آن آغاز می‌کنیم.

در نظام سرمایه‌داری، رقابت سرمایه‌داران با یکدیگر بسیار مهم است. بر طبق تحلیل مارکس در کتاب سرمایه [۴]، «نبرد رقابت» عبارت از این است که کالای تولید شده به بهایی کمتر از آنچه برای رقیب صرف می‌کند، بفروش برسد. مارکس توضیح می‌دهد: «اما ارزانی هر کالا (اگر شرایط دیگر یکسان باشد) وابسته به فراوری کارگر است و این نیز به نوبه خود به مقیاس تولید بستگی دارد.» در تولید به مقیاس بسیار وسیع، عموماً از ماشین‌آلات تخصصی‌تر و به مقدار بیشتر استفاده می‌شود. این امر فراوری کارگران را بالا می‌برد و به سرمایه‌دار امکان می‌دهد با هزینه کمتر

1. subsistence or starvation wages

۲. یا «ارتش صنعتی ذخیره»: industrial reserve army (مترجم).

3. trade cycle 4. scale of production

تولید کند و به بهای نازلتر بفروشد. «بنا بر این، سرمایه‌داران بزرگ بر سرمایه‌داران کوچک چیره می‌شوند... رقابت همیشه به سقوط بسیاری سرمایه‌داران کوچکتر و انتقال سرمایه‌هایشان به طرف فائق می‌انجامد.» (مارکس خاطر نشان می‌سازد که نظام اعتباری این حرکت را بر مراتب سریعتر می‌کند).

مطابق تحلیل مارکس، فرایندی که تشریح شد - یعنی انباشت ناشی از رقابت - دارای دو جنبه مختلف است. یکی اینکه سرمایه‌دار، برای ادامه هستی، مجبور به انباشت یا تراکم هرچه بیشتر سرمایه است، یعنی عملاً باید هرچه بیشتر برای تهیه ماشین‌آلات هرچه زیادتر و هرچه جدیدتر سرمایه‌گذاری کند و پیوسته فرادی کارگزارش را افزایش دهد. جنبه دیگر انباشت سرمایه، تراکم هرچه بیشتر ثروت در دست سرمایه‌داران مختلف و طبقه سرمایه‌دار است که با کاهش عده سرمایه‌داران همراه می‌شود - حرکتی که مارکس آن را تمرکز^[۴] سرمایه نام می‌دهد. (به تفکیک از انباشت یا تراکم محض).

به عقیده مارکس، این سه اصطلاح - رقابت و انباشت و افزایش فراوری - بر گرایشهای بنیادی هر قسم تولید به شیوه سرمایه‌داری دلالت می‌کنند: گرایشهایی که هنگام تشریح مقدمه منطقی گام اول، زیر عنوان «قوانین رقابت و انباشت در نظام سرمایه‌داری» به آنها اشاره کردم. اما اصطلاحهای چهارم و پنجم - تراکم و تمرکز - بر گرایش به افزایش مداوم ثروت و تمرکز آن در دست عده‌ای هرچه کمتر دلالت می‌کنند. این گرایش بخشی از نتیجه نخستین گام است. بخش دیگر نتیجه، یعنی قانون فقر متزاید، از استدلالی بر مراتب پیچیده‌تر بدست می‌آید. اما پیش از تشریح این استدلال، توضیحی درباره خود این نتیجه دوم لازم است.

اصطلاح «فقر متزاید»^۱، آنطور که در مارکس بکار می‌رود، ممکن است بر دو چیز متفاوت دلالت کند. از طرفی ممکن است دال بر وسعت^۲ فقر باشد و نشان دهد که عده روزافزونی از مردم به کام تنگدستی می‌روند، یا، از طرف دیگر، از شدت^۳ رنج و محنت مردم حکایت کند. بیگمان مارکس

1. increasing misery

2. extent

3. intensity

معتقد بود که هم وسعت و هم شدت فقر رو به فزونی است. ولی برای اثبات نکته‌ای که در نظر داشت، به این هر دو نیازمند نبود. از جهت استدلال به منظور پیشگویی، تعبیر «فقر متزاید» به معنای اعم اگر بهتر نباشد [۵]، به هر حال نارسا نیست - یعنی این تعبیر که، به موجب آن، وسعت فقر افزایش پیدا می‌کند در حالی که شدت آن ممکن است زیادتر شود یا نشود، ولی به هر تقدیر کاهش چشمگیری نشان نمی‌دهد.

ولی ملاحظه دیگر و بسیار مهمتری نیز هست که باید اضافه شود. در نظر مارکس، فقر متزاید در اساس متضمن این است که کارگران شاغل نه تنها به تعداد بیشتر، بلکه به نحو شدیدتر مود بهره‌کشی «دافزون» قرار گیرند. از این گذشته، فقر متزاید مستلزم این است که هم عده بیکاران - یا به قول مارکس [۶] «اضافه جمعیت (نسبی)»^۱ یا «سپاه صنعتی ذخیره» - فزونی بگیرد و هم رنج و محنتشان تشدید شود. کاری که بیکاران در این جریان انجام می‌دهند این است که فشار را متوجه کارگران شاغل می‌کنند و از این راه به سرمایه‌داران در تلاش برای سود بردن از شاغلان و بهره‌کشی از ایشان، یاری می‌رسانند. به نوشته مارکس [۷]: «سپاه صنعتی ذخیره چنان به سرمایه‌داری تعلق دارد که گویی سرمایه‌داران اعضای آن را به هزینه خود پرورش داده‌اند. سرمایه، برای [رفع] نیازهای گوناگونی که دارد، ذخیره^۲ همیشه آماده‌ای مرکب از مواد و مصالح انسانی قابل بهره‌کشی ایجاد می‌کند... در دوره‌های کساد و نیمه رونق^۳، سپاه صنعتی ذخیره فشار را بر صفوف کارگران شاغل حفظ می‌کند و در دوره‌های تولید بیش از حد^۴ و اوج کسب و کار^۵، به درد مهار کردن آرزوهای ایشان می‌خورد.» به عقیده مارکس، فقر متزاید ماهیتاً مساوی با بهره‌کشی متزاید از نیروی کار است. چون از نیروی کار بیکاران بهره‌کشی نمی‌شود، بیکاران در این جریان به دستیاران بی‌مزد و مواجب سرمایه‌داران برای استثمار کارگران شاغل مبدل می‌گردند. این نکته بدان سبب اهمیت دارد که مارکسیستهای متأخر غالباً از بیکاری به عنوان یکی از واقعیات تجربی در تأیید پیشگویی تزاید فقر یاد می‌کنند. اما تنها به شرطی ممکن است وجود بیکاری را مؤید نظریه

1. (relative) 'surplus population'

2. supply

3. semi-prosperity

4. excessive production

5. boom

مارکس قلمداد کرد که عدم اشتغال با بهره‌کشی متزاید از کارگران شاغل - یعنی با ساعات کار طولانی و دستمزد واقعی^۱ نازل - همراه باشد. آنچه گفتیم ممکن است در توضیح اصطلاح «فقر متزاید» کافی باشد، ولی هنوز توضیحی درباره قانون فقر متزاید که مارکس مدعی کشف آن بود، لازم است. مقصودم از قانون فقر متزاید که پیشگویی مارکس یکسره بر آن پی‌ریزی شده این نظریه است که می‌گویید امکان ندارد کاهش فقر کارگران به صرفه سرمایه‌داری باشد، زیرا ساز و کار انباشت در سرمایه‌داری، سرمایه‌دار را زیر فشار اقتصادی شدید قرار می‌دهد و او مجبور است برای اینکه از پای در نیاید، این فشار را به کارگران منتقل کند. از این رو، سرمایه‌داران نمی‌توانند تن به سازش دهند؛ نمی‌توانند (حتی اگر بخواهند) هیچ یک از خواسته‌های مهم کارگران را برآورند، و «سرمایه‌داری اصلاح‌پذیر نیست و فقط باید نابود شود»^[۸]. پیداست که نتیجه قطعی گام اول، همین قانون است. نتیجه دیگر، یعنی قانون تکاثر ثروت، زبانی نمی‌داشت اگر می‌شد کارگران نیز از این ثروت بیشتر، بهره‌مند شوند. بنا بر این، موضوع اصلی تحلیل انتقادی ما، ادعای مارکس مبنی بر محال بودن چنین چیزی است. اما پیش از آنکه دلایل مارکس را بر اثبات این مدعا ارائه دهم و به انتقاد از آن پردازم، می‌خواهم باختصار درباره بخش اول نتیجه‌ای که او گرفته، یعنی نظریه تکاثر ثروت، اظهار نظر کنم.

گرایش به انباشت و تراکم ثروت که مارکس مشاهده می‌کرد، جای تردید ندارد. نظریه وی درباره افزایش فراوری نیز در اساس خالی از ایراد است. گرچه آثار سودمند رشد یک مؤسسه انتفاعی^۲ در فراوری آن ممکن است محدود باشد، بعید می‌نماید که آثار مفید بهسازی و انباشت ماشین‌آلات تابع هیچ محدودیتی باشد. لیکن در خصوص گرایش سرمایه به تمرکز در دست عده‌ای هر چه کمتر، موضوع به این سادگی نیست. بدون شک گرایشی در آن جهت هست و می‌توان تصدیق کرد که در نظام سرمایه‌داری لگام گسیخته، نیرویی که آن را خنثی کند کمتر وجود دارد.

1. real wages

2. enterprise

از این رو، این بخش از تحلیل مارکس اگر در وصف سرمایه‌داری لگام گسیخته باشد، ایرادی به آن نیست؛ اما اگر به عنوان پیشگویی در نظر گرفته شود، دیگر چندان قابل دفاع نیست، زیرا می‌دانیم که اکنون با وضع قوانین لازم، به بسیاری راهها می‌توان در این امر دخل و تصرف کرد. اخذ مالیاتهای گوناگون، از جمله مالیات بر ارث، مؤثرترین وسیله برای خنثی کردن تمرکز است و عملاً برای حصول این مقصود مورد استفاده قرار گرفته است. به قوانین ضدتراست نیز می‌توان متوسل شد، گو اینکه شاید به آن حد مؤثر نباشد. در ارزیابی قوت و ضعف استدلال و پیشگویی مارکس نباید از نظر دور داشت که همه گونه بهبود و اصلاح در این جهت امکان‌پذیر است. ولسی در اینجا هم مانند فصلهای گذشته، ناگزیر باید اعلام کند که استدلالی که مارکس تمرکز [سرمایه] و کاهش عده سرمایه‌داران را بر اساس آن پیشگویی کرده، نامنتج و عقیم است و نتیجه از مقدمات لازم نمی‌آید.

پس درباره مقدمات و نتایج عمده گام اول توضیح دادیم و نخستین نتیجه را بررسی کردیم و کنار گذاشتیم. اکنون می‌توانیم یکسره به این نکته توجه کنیم که مارکس چگونه به استخراج نتیجه دیگر، یعنی قانون فقر متزاید، می‌پردازد که به صورت پیشگویی عرضه شده است. در مساعی او برای اثبات این پیشگویی، سه روند فکری متفاوت می‌توان تشخیص داد که در چهار قسمت آینده فصل کنونی زیر این عنوانها بررسی خواهد شد: در قسمت ۲، نظریه ارزش؛ در قسمت ۳، تأثیر اضافه جمعیت در دستمزدها؛ در قسمت ۴، دور تجاری؛ در قسمت ۵، آثار نسبت نزولی سود.

۲

نظریه مادکس درباره ارزش معمولاً نزد مارکسیستها و ضد مارکسیستها سنگ بنای مرام مارکسیستی محسوب می‌شود ولی، به نظر من، یکی از بخشهای نسبتاً کم اهمیت آن است. تنها دلیل اینکه بلافاصله به قسمت بعد نمی‌روم و به بررسی این نظریه می‌پردازم، اهمیتی است که عموماً برای آن قائلند و من بدون اینکه در آن بحث کرده باشم، نمی‌توانم

از دلایلی که بر اختلاف عقیده با دیگران دارم دفاع کنم. ولی ضمناً باید بی‌درنگ روشن کنم که وقتی می‌گویم نظریه ارزش یکی از بخشهای زائد مارکسیسم است، قصدم دفاع از مارکس است نه حمله به او. بسیاری از منتقدان ثابت کرده‌اند که نظریه ارزش در نفس خویش بسیار ضعیف است و بیگمان حق با آنهاست. ولی اگر غلط هم بگویند، وقتی محرز شود که تعالیم مهم تاریخی و سیاسی مارکسیسم کاملاً مستقل از نظریه‌ای اینچنین مورد منازعه است، موضع آن مرام قویتر خواهد شد.

مارکس مفهومی را که به نظریه ارزش گذاشته معروف است برای مقاصدی که داشته از بعضی اشارات پیشینیان (به‌خصوص، به گفته خودش، از ادام اسمیت^۳ و دیوید ریکاردو^۴) اقتباس کرده است [۹]. این مفهوم بسیار ساده است. اگر شما نجار لازم داشته باشید، باید بر حسب ساعت به او مزد بدهید. اگر از او بپرسید چرا فلان چیز گرانتر از فلان چیز دیگر است، به شما خواهد گفت برای اینکه کار بیشتری برده است. البته گذشته از کار، باید برای چوب هم پول بدهید. اما اگر بیشتر دقت کنید، می‌بینید به‌طور غیرمستقیم بابت کاری که صرف جنگلکاری و قطع درخت و حمل و نقل و چوب‌بری و مانند آن شده نیز پول می‌دهید. این ملاحظه حاکی از این نظریه کلی است که بابت آن چیز یا هر کالایی که می‌خرید، باید کمابیش به نسبت کاری که برده است - یعنی ساعات کار لازم برای تولید آن - پول بپردازید.

می‌گویم «کمابیش»، زیرا قیمت‌های واقعی نوسان می‌کنند. ولی همیشه چنین است، یا لاقلاً چنین می‌نماید، که چیزی ثابت‌تر - قسمی بهای میانگین که قیمت‌های فعلی پیرامون آن در نوسانند [۱۰] و اسمش را «ارزش مبادله‌ای»^۵، یا، باختصار، «ارزش» هر چیز گذاشته‌اند - پشت آن قیمت‌ها

1. theory of value

2. labour theory of value

۳. Adam Smith (۱۷۲۳-۹۰). اقتصاددان اسکاتلندی که با نوشتن کتاب معروف تحقیق در ماهیت و علل ثروت ملل (۱۷۷۶)، پایه علم اقتصاد سیاسی را گذاشت. (مترجم)

۴. David Ricardo (۱۷۷۲-۱۸۲۳). اقتصاددان انگلیسی و صاحب کتاب اصول اقتصاد سیاسی و اخذ مالیات. (مترجم)

5. exchange-value

وجود دارد. مارکس با استفاده از این تصور کلی، ارزش هر کالا را، میانگین تعداد ساعات کار لازم برای تولید (یا تولید مجدد) آن تعریف می‌کند. مفهوم بعد، یعنی نظریه ارزش اضافی^۱ نیز تقریباً به همان سادگی است. مارکس این مفهوم را نیز از پیشینیانش اقتباس کرده است. (انگلس می‌گوید - شاید به اشتباه، ولی من در بیان مطلب از او پیروی می‌کنم - که مأخذ عمده مارکس، ریکاردو بوده است [۱۱]). نظریه ارزش اضافی، کوششی است، در چارچوب نظریه ارزش کار، برای پاسخ گفتن به این پرسش که: «سرمایه‌دار از چه راه سود می‌برد؟» اگر فرض کنیم کالایی که در کارخانه‌اش ساخته می‌شود در بازار مطابق ارزش حقیقی بفروش می‌رسد - یعنی مطابق ساعات کار لازم برای تولید آن کالا - سرمایه‌دار تنها از این راه ممکن است سود ببرد که به کارگرانش کمتر از ارزش کامل محصولشان مزد بپردازد. پس دستمزدی که کارگر دریافت داشته، نمودار ارزشی است که با تعداد ساعاتی که او کار کرده برابر نیست و، بدین ترتیب، می‌توانیم کار روزانه او را به دو بخش تقسیم کنیم: یکی ساعاتی که صرف تولید ارزشی معادل دستمزدش کرده و، دوم، ساعاتی که صرف تولید ارزش برای سرمایه‌دار کرده است [۱۲]. به همین وجه، می‌توانیم کل ارزشی را که کارگر تولید کرده نیز دو قسمت کنیم: ارزش مساوی با دستمزد او و مابقی که ارزش اضافی^۲ خوانده می‌شود. این ارزش اضافی یگانه اساس سود سرمایه‌دار است، و به جیب او می‌رود.

تا اینجا داستان ساده بود. اما اکنون از جهت نظری اشکالی پیش می‌آید. نظریه ارزش اصلاً برای تبیین این نکته درست شده که چگونه همه کالاهای به قیمت فعلی مبادله می‌شوند. البته هنوز فرض بر این است که سرمایه‌دار می‌تواند ارزش کامل محصول خود را در بازار بدست آورد - یعنی قیمتی مطابق کل ساعاتی که صرف تولید آن محصول شده است. ولی بنظر می‌رسد کارگر بهای کامل کالایی را که در بازار کار به سرمایه‌دار می‌فروشد، بدست نمی‌آورد. بنظر می‌رسد کلاه سرش می‌رود و از او دزدی می‌شود یا، به هر حال، آنچه به او پرداخت می‌شود مطابق

1. theory of surplus value

2. surplus value

قانون کلی نیست که در نظریه ارزش مسلم فرض شده و می‌گوید همه قیمت‌های فعلی را، لااقل به تقریب اولیه، ارزش کالا تعیین می‌کند. (انگلس می‌گوید اقتصاددانانی که مارکس نامشان را «اهل مکتب ریکاردو» گذاشته بود، به این مشکل پی برده بودند ولی چون از حل آن عاجز مانده بودند، مکتبشان از هم پاشید[۱۴]). چاره‌ای که برای رفع این مشکل پیدا شد نسبتاً واضح می‌نمود. سرمایه‌دار وسایل تولید را در انحصار خود دارد و با این قدرت برتر اقتصادی می‌تواند به کارگر زور بگوید و او را مرعوب و مجبور به بستن قراردادهایی برخلاف قانون ارزش کند. ولی این راه حل (که به نظر من وضع را به نحو خردپسند توصیف می‌کند) نظریه ارزش را از بنیاد برمی‌اندازد، زیرا معلوم می‌شود بعضی از قیمت‌ها - یعنی دستمزدها - حتی به تقریب اولیه هم با ارزش واقعی مطابقت ندارند و ناگهان این امکان پدید می‌آید که شاید قیمت‌های دیگر نیز به دلایل مشابه چنین باشند.

وضع به همین منوال بود تا مارکس برای جلوگیری از نابودی نظریه ارزش کار، با به میدان گذاشتن و به یاری فکری ساده ولی درخشان نشان داد که نظریه ارزش اضافی نه تنها با نظریه ارزش کار منافات ندارد، بلکه درست از آن قابل استنتاج است. برای مبادرت به این استنتاج، کافی است از خود پرسیم: کالایی که کارگر به سرمایه‌دار می‌فروشد، دقیقاً چیست؟ مارکس پاسخ می‌دهد: آنچه کارگر می‌فروشد ساعات کارش نیست، تمامی قدرت کار اوست؛ و آنچه سرمایه‌دار در بازار کار می‌خرد یا اجیر می‌کند، قدرت کار کارگر است. حال عجالتاً فرض کنیم این کالا بر مبنای ارزش حقیقی خود بفروش برسد. ارزش حقیقی آن چیست؟ مطابق تعریف ارزش، ارزش قدرت کار مساوی است با میانگین ساعات کار لازم برای تولید مجدد آن. ولی این بوضوح همان تعداد ساعات کار لازم برای تأمین ضروریات معاش^۱ کارگر (و اعضای خانواده او) است.

پس مارکس به این نتیجه رسید که ارزش حقیقی تمامی قدرت کار

کارگر مساوی است با ساعات کار لازم برای تأمین ضروریات معاش او. قدرت کار به این قیمت به سرمایه‌دار فروخته می‌شود. اگر کارگر بتواند به مدت طولانی‌تر از این کار کند، کار اضافی^۱ او متعلق به کسی است که قدرت او را می‌خرد یا اجیر می‌کند. هر چه فراوری کار بیشتر باشد - یعنی هر چه کارگر بتواند در هر ساعت بیشتر تولید کند - ساعات کمتری برای تأمین ضروریات معاش وی کافی است و ساعات بیشتری برای بهره‌کشی از او باقی می‌ماند. این نشان می‌دهد که مبنای بهره‌کشی در سرمایه‌داری، فردادی دافری است. اگر کارگر نمی‌توانست در طی روز بیش از نیازهای روزانه خود تولید کند، بهره‌کشی بدون تخلف از قانون ارزش، ممکن نمی‌شد و تنها با کلاهبرداری یا دزدی یا آدمکشی صورت امکان می‌پذیرفت. اما همینکه با استفاده از ماشین‌آلات، فراوری کار به‌حدی بالا رود که هر کس بتواند به مراتب بیش از نیازهای خویش تولید کند، بهره‌کشی به شیوه سرمایه‌داری امکان‌پذیر می‌شود و حتی در يك جامعه «آرمانی» سرمایه‌داری - یعنی جامعه‌ای که در آن هر کالا، از جمله قدرت کار، مطابق ارزش حقیقی خود خرید و فروش شود - به‌حیطه امکان درمی‌آید. در چنین جامعه‌ای، بیعدالتی استثمار در این نیست که به کارگر «بهای عادلانه» در ازای قدرت کارش پرداخت نمی‌شود، بلکه در این است که در عین اینکه او بقدری به‌تنگدستی می‌افتد که بالاجبار باید قدرت کار خود را بفروشد، سرمایه‌دار آنقدر ثروت می‌اندوزد که به‌خرید قدرت کار به‌مقدار زیاد مبادرت می‌کند و از این رهگذر سود می‌برد.

نظریه ارزش اضافی را مارکس بدین شیوه استنتاج کرد [۱۴] و از این راه موقتاً نظریه ارزش کار را از خطر نابودی نجات داد. گرچه من «مشکل ارزش» را (به‌مفهوم ارزش «عینی» راستینی که قیمت‌ها پیرامون آن نوسان می‌کنند) یکسره خارج از موضوع می‌دانم، اما کاملاً تصدیق می‌کنم که راه حل مارکس، از حیث نظری، توفیقی طراز اول بوده است. کاری که مارکس کرد تنها این نبود که نظریه‌ای را که «اقتصاددانان بورژوا» در اصل پیشه‌آد کرده بودند از خطر بطلان برهانند، بلکه با يك تیر دو نشان زد:

هم نظریه‌ای در باره بهره‌کشی بدست داد، و هم نظریه‌ای در باب اینکه چرا مزد کارگران متمایل به نوسان پیرامون ضروریات معاش (یا بخور و نمیر) است. اما بزرگترین کامیابی مارکس در این بود که توانست هماهنگ با نظریه اقتصادی خویش راجع به نظام حقوقی، توضیح دهد که چرا شیوه تولید سرمایه‌داری متمایل به اختیار کردن پوشش قانونی لیبرالیسم است. نظریه جدید او را به این نتیجه رسانید که همینکه فراوری کار به کمک ماشین‌آلات چند برابر شود، بهره‌کشی به صورت تازه‌ای امکان‌پذیر می‌گردد که پایه‌اش احترام «صوری» به عدالت و تساوی حقوق و آزادی است و در آن به جای زورگویی و وحشیگری، از بازار آزاد استفاده می‌شود. حرف او این بود که نظام سرمایه‌داری که به نظام «رقابت آزاد» معروف است، «از راه بهره‌کشی از کار دیگران حفظ می‌شود - کاری که فقط به معنای صوری آزاد است» [۱۵].

مارکس نظریه ارزش را بر آنچنان موارد کثیری تطبیق داده که براستی شگفت‌انگیز است. وارد شدن در جزئیات این موارد نه در اینجا ممکن است و نه لازم، زیرا چنانکه ضمن انتقادات من دیده خواهد شد، نظریه ارزش را اصولاً می‌توان از همه این تحقیقات حذف کرد. اکنون به تفصیل این انتقادات می‌پردازم که سه رکن آن بدین شرح است: (الف) نظریه مارکس برای تبیین بهره‌کشی کافی نیست؛ (ب) برای تبیین این امر باید به فرضهای بیشتری قائل شد؛ این فرضها لازم و کافی است به نحوی که نظریه ارزش، زائد از آب در می‌آید؛ (ج) نظریه مارکس درباره ارزش، نظریه‌ای است مبتنی بر اصالت ماهیت و، بنا بر این، مابعدالطبیعی.

(الف) قانون بنیادی در نظریه ارزش این است که قیمت تقریباً هر کالا و همچنین دستمزد را ارزش آن تعیین می‌کند. به عبارت دقیقتر، قیمت کالا، لااقل به تقریب اولیه، متناسب با ساعات کار لازم برای تولید آن است. اما این قانون که ممکن است آن را «قانون ارزش» بخوانیم، بلافاصله مشکل ایجاد می‌کند. چرا این قانون صادق است؟ پیداست که نه خریدار کالا می‌تواند به یک نظر تشخیص دهد که چند ساعت کار برای تولید آن لازم است و نه فروشنده؛ و به فرض هم که می‌توانست، باز چنین

چیزی قانون ارزش را تبیین نمی‌کرد. واضح است که خریدار می‌خواهد تا جایی که می‌تواند ارزانتر بخرد و فروشنده می‌خواهد تا زورش می‌رسد گرانتر بفروشد. این لاجرم یکی از فرضهای اساسی هر نظریه درباره قیمت بازار است. برای تبیین قانون ارزش، باید نشان دهیم که چرا بعید است خریدار بتواند کالایی را پایتتر از «ارزش» آن بخرد و فروشنده آن را بالاتر از «ارزش» بفروشد. البته پیروان نظریه ارزش کار هم کمابیش به این مسأله توجه داشتند و پاسخشان چنین بود. به منظور ساده کردن قضیه و به دست آوردن قسمی تقریب اولیه، فرض کنیم رقابت کاملاً آزاد است. حال فقط کالاهایی را در نظر می‌گیریم که (اگر کارگر به تعداد کافی موجود باشد) ممکن است تقریباً به مقدار نامحدود تولید شود. فرض کنیم قیمت چنین کالایی بالاتر از ارزش آن است. این بدان معناست که در این رشته خاص، تولید کننده می‌تواند سود سرشار ببرد. ولی همین امر تولید کنندگان مختلف را به تولید این کالا تشویق می‌کند و قیمت در اثر رقابت پایین می‌آید. عکس این جریان، به افزایش قیمت کالایی می‌انجامد که پایتتر از ارزش خود بفروش می‌رسد. پس قیمت نوسان خواهد کرد و این نوسانات حول محور ارزش کالا انجام خواهد گرفت. به عبارت دیگر، آنچه قانون ارزش را بر رقابت آزاد حاکم می‌کند، ساز و کار عرضه و تقاضا است [۱۶].

از اینگونه ملاحظات فراوان در مارکس یافت می‌شود، از جمله در جلد سوم کتاب سرمایه [۱۷]، جایی که او توضیح می‌دهد چرا در رشته‌های مختلف صنایع تولیدی، گرایشی وجود دارد که هر قسم سود به سود متوسط معینی نزدیک و با آن منطبق شود. در جلد اول نیز از این قبیل ملاحظات آمده است، بخصوص برای نشان دادن اینکه چرا دستمزد در سطح نازل ضروریات معاش یا فقط اندکی بالاتر از حد بخور و نمیر نگاه داشته می‌شود، که به هر حال معنای هر دو یکی است. پیداست که اگر دستمزد پایتتر از این حد باشد، کارگر عملاً گرسنگی خواهد کشید و عرضه قدرت کار در بازار از بین خواهد رفت. اما تا وقتی آدمیان زنده‌اند، به

تولید مجدد ادامه می‌دهند و (چنانکه در قسمت ۴ این فصل خواهیم دید) مارکس می‌کوشد با ذکر جزئیات نشان دهد که چرا ساز و کار انباشت در نظام سرمایه‌داری، ناگزیر اضافه جمعیت یا سپاه صنعتی ذخیره ایجاد خواهد کرد. پس تا هنگامی که دستمزد اندکی بالاتر از حد بخور و نمیر حفظ شود، عرضه قدرت کار نه تنها همیشه به قدر کافی در بازار کار وجود خواهد داشت، بلکه از حد کفایت تجاوز هم خواهد کرد و، به عقیده مارکس، همین عرضه بیش از حد مانع افزایش دستمزد خواهد شد [۱۸]: «سپاه ذخیره صنعتی فشار را بر صفوف کارگران شاغل حفظ می‌کند... پس اضافه جمعیت، پاشنه‌ای است که قانون عرضه و تقاضای کار بر روی آن می‌چرخد». اضافه جمعیت، میدانی را که قانون مذکور اجازه دارد در حوزه آن عمل کند، به مرزهایی محدود می‌سازد که به‌بهترین وجه با حرص بهره‌کشی و سیادت‌طلبی سرمایه‌داری سازگار باشد.»

(ب) چنانکه از عبارات نقل شده می‌توان دریافت، مارکس خود به لزوم این امر آگاه بوده که پشتوانه قانون ارزش را باید نظریه‌ای تشکیل دهد که بیشتر با عینیات و واقعیات سر و کار داشته باشد. نظریه‌ای که نشان دهد، در هر مورد خاص، چگونه قوانین عرضه و تقاضا باعث بروز آثاری از قبیل دستمزدهای بخور و نمیر می‌شود که باید چرایی آن تبیین گردد. ولی اگر این قوانین برای تبیین چنین آثار کفایت کنند، دیگر به هیچ وجه به نظریه ارزش کار نیاز نخواهیم داشت، خواه این نظریه به عنوان تقریبی اولیه قابل دفاع باشد (که به عقیده من نیست) و خواه نباشد. وانگهی، چنانکه مارکس خود متوجه بوده، قوانین عرضه و تقاضا برای تبیین مواردی لازم است که رقابت آزاد وجود نداشته باشد و قانون خود او درباره ارزش بوضوح از عمل باز بماند. مثال این امر، موردی است که قیمت را با انحصارگری بتوان پیوسته بالاتر از «ارزش» نگاه داشت. مارکس اینگونه موارد را مواردی استثنایی می‌داند که البته نظر درستی نیست؛ ولی

۱. این جمله از ترجمه فارسی اسکندری اقتباس شد چون معنا را بهتر از ترجمه انگلیسی می‌رسانید. (مترجم)

صرف نظر از مسأله درستی و نادرستی، مورد انحصارات نشان می‌دهد که قوانین عرضه و تقاضا نه تنها از جهت تکمیل قانون او درباره ارزش لازم است، بلکه از لحاظ کاربرد نیز عمومیت بیشتر دارد.

از سوی دیگر، پیداست که اگر ما هم مانند مارکس وجود بازار آزاد کار و عرضه زیاده از حد و مزمن قدرت کار را مسلم فرض کنیم، قوانین عرضه و تقاضا برای تبیین همه پدیدارهای ناشی از بهره‌کشی که مارکس مشاهده می‌کرد - یعنی به عبارت دقیقتر، پدیدار فقر کارگران در جوار توانگری سرمایه‌گذاران خصوصی - نه تنها لازم بلکه کافی است. (نظریه مارکس درباره عرضه زیاده از حد [قدرت کار] به تفصیل بیشتر در قسمت ۴ این فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت). چنانکه مارکس نشان می‌دهد، آشکار است که در چنین شرایطی کارگران مجبور خواهند بود ساعات طولانی با دستمزدهای ناچیز کار کنند و، به بیان دیگر، به سرمایه‌دار اجازه دهند «بخش اعظم ثمره کار آنان را به جیب بزنند». ولی حتی در این استدلال واضح و پیش پا افتاده هم که قسمتی از استدلال خود مارکس است، نیازی به ذکر مفهوم «ارزش» نیست.

پس معلوم شد که نظریه ارزش، بخش کاملاً زائدی از نظریه مارکس درباره بهره‌کشی است. صحت این نکته یکسره مستقل از این مسأله است که آیا نظریه ارزش درست است یا نه. اما به استثنای نظریه ارزش، بقیه نظریه او راجع به بهره‌کشی بدون شک درست است مشروط بر آنکه نظریه اضافه جمعیت را بپذیریم. حقیقت این است که تا هنگامی که دولت به تعدیل ثروت مبادرت نکند، وجود اضافه جمعیت ناگزیر به دستمزدهای بخور و نمیر و اختلافهای عصبانی‌کننده در سطح زندگی خواهد انجامید.

(چیزی که نه به این وضوح است و نه مارکس توضیحی درباره آن می‌دهد این است که چرا باید عرضه کار پیوسته بیش از تقاضا باشد؟ اگر «بهره‌کشی» از کارگر چنین سود سرشاری به دنبال دارد، پس چطور است که سرمایه‌داران به دلیل رقابت مجبور نمی‌شوند سودشان را با استخدام کارگران بیشتر، افزایش دهند؟ به بیان دیگر، چرا در بازار کار با یکدیگر وارد رقابت نمی‌شوند تا دستمزدها به حدی بالا رود که دیگر سودآور نباشد

و از آن پس نتوان از بهره‌کشی سخن گفت؟ مارکس اگر این سؤال را می‌شنید، جواب می‌داد: «برای اینکه رقابت مجبورشان می‌کند هر چه بیشتر در ماشین‌آلات سرمایه‌گذاری کنند و، به این جهت، نمی‌توانند آن بخش از سرمایه را که به پرداخت دستمزد اختصاص دارد بالاتر ببرند» (رجوع کنید به قسمت ۵ در همین فصل). ولی این پاسخ قانع‌کننده نیست، زیرا حتی اگر سرمایه‌داران بخواهند تمام سرمایه‌ای را که دارند به مصرف ماشین‌آلات برسانند، تنها از این راه می‌توانند چنین کاری کنند که یا خود به خرید نیروی کار بیشتر برای ساختن ماشین‌آلات بپردازند یا باعث شوند دیگران دست به این عمل بزنند که در هر دو صورت تقاضا برای کار افزایش می‌یابد. با توجه به اینگونه دلایل، چنین می‌نماید که پدیدارهای ناشی از «بهره‌کشی» که مارکس مشاهده می‌کرد، برخلاف تصور او، معلول ساز و کار رقابت کامل در بازار نبوده، بلکه از عوامل دیگر - بخصوص آمیزه‌ای از فراوری نازل و عدم رقابت کامل در بازار - سرچشمه می‌گرفته‌است. ولی بنظر نمی‌رسد هنوز توضیح مفصل و قانع‌کننده‌ای درباره پدیدارهای مورد بحث وجود داشته باشد [۱۹].

(ج) پیش از آنکه بحث درباره نظریه ارزش و اهمیت آن را در تحلیل مارکس پشت سر بگذارم، می‌خواهم باختصار نظری هم درباره یکی دیگر از جنبه‌های آن اظهار کنم. این تصور از ابداعات مارکس نبود که در پس قیمت‌ها چیز دیگری هست - یعنی ارزش عینی یا واقعی یا راستینی که قیمت فقط «صورت ظاهر» یا «نمود» آن است [۲۰]. پیداست که اصالت تصور [یا ایده آلیسم] افلاطون - با فرقی که بین «بود» یا «واقعیت» ذاتی و پنهان و «نمود» یا «ظاهر» عرضی و فریبنده هر چیز گذاشته - در این فکر مؤثر بوده‌است. باید تصدیق کرد که مارکس برای زدودن خصلت عرفانی و اسرارآمیز «ارزش» عینی، تلاش بسیار کرده [۲۱] اما کامیاب نشده است. او کوشیده واقع بین باشد و فقط چیز مهم و مشهودی مانند ساعات کار را به عنوان واقعیتی که به شکل قیمت ظاهر می‌شود، بپذیرد. البته در

اهمیت تعداد ساعات کار لازم برای تولید هر کالا - یعنی، به تعبیر مارکس، «ارزش» کالا - جای تردید نیست. محققاً به یک معنا، این مسأله صرفاً مسأله ای لفظی است که آیا باید چنین ساعات کار لازم را «ارزش» کالا نامید یا نه. اما اگر ما هم مانند مارکس فرض را بر افزایش فراوری بگیریم، اینگونه مصطلحات بسیار گمراه کننده و به طور شکفت آوری خلاف واقع بینی از آب در می آید. مارکس خود گوشزد کرده است [۲۲] که با افزایش فراوری، ارزش همه کالاهای کاستی می گیرد و، بنا بر این، افزایش دستمزد واقعی و سود واقعی^۱ - یعنی افزایش «کالا»هایی که، بترتیب، کارگران و سرمایه داران مصرف می کنند - همراه با کاهش «ارزش» دستمزد و سود - یعنی ساعاتی که صرف آنها می شود - امکان پذیر است. بنا بر این، به رغم پیشرفتهای واقعی - از قبیل کاهش ساعات کار و بهبود قابل ملاحظه در سطح زندگی کارگران (صرف نظر از درآمد پولی بیشتر [۲۳] ولو این درآمد به طلال محاسبه شود) - کارگران باز هم ممکن است بشدت شاکی باشند که «ارزش» درآمدشان به تعبیر مارکس، یعنی ماهیت یا جوهر حقیقی آن، اندک اندک رو به کاستی می رود، زیرا ساعات کار لازم برای تولید آن کاهش داده شده است. (نظیر این شکایت را سرمایه داران هم می توانند داشته باشند). مارکس به تمام این مطالب اذعان دارد و این نشان می دهد که مصطلحات مربوط به ارزش چقدر گمراه کننده است و تجربه اجتماعی واقعی کارگران چه انعکاس ضعیفی در آن دارد. در نظریه ارزش کار، «ماهیت» افلاطونی بکلی از آنچه در تجربه می گذرد جدا شده است [۲۴]...

۳

البته حتی پس از حذف نظریه ارزش کار و نظریه ارزش اضافی، باز هم اهمیت تحلیل مارکس درباره فشاری که اضافه جمعیت بر دستمزد کارگران شاغل وارد می کند، به جای خود محفوظ است. (رجوع کنید به اواخر بند (الف) در قسمت ۲). نمی توان منکر شد که اگر هم بازار آزاد

1. real profits

کار وجود داشته‌باشد و هم اضافه جمعیت - یعنی بیکاری گسترده و مزمن (و بیگمان بیکاری نه تنها در روزگار مارکس، بلکه از آن زمان تا کنون نیز همیشه اهمیت بسزا داشته‌است) - ممکن نیست دستمزد از حد بخور و نمیر بالاتر برود. همچنین اگر وجود بازار آزاد کار و اضافه جمعیت را مسلم بگیریم و نظریه انباشت را که پیشتر در آن بحث شد بپذیریم، باید تصدیق کنیم که گرچه مارکس حق نداشت بر اساس این فرضها قانونی به اسم قانون فقر متزاید بیاورد، ولی حق با او بود که می‌گفت در دنیای سود سرشار و ثروت متزاید، دستمزدهای بخور و نمیر و زندگی فلاکت‌بار، ممکن است قسمت ابدی کارگران باشد.

تصور می‌کنم حتی اگر تحلیل مارکس نارسا هم باشد، کوشش او برای تبیین پدیدار «بهره‌کشی»، سزاوار بالاترین ارج و احترام است. (چنانکه در اواخر بند (ب) در قسمت پیش اشاره شد، ظاهراً هنوز هم نظریه واقعاً قانع‌کننده‌ای در این زمینه وجود ندارد). البته از ذکر این نکته چاره نیست که مارکس به اشتباه پیشگویی می‌کرد که اگر شرایط مشهود به او در اثر انقلاب تغییر نکند، صورت دائمی پیدا خواهد کرد، و اشتباه بزرگ‌ترش این بود که بدتر شدن آن شرایط را پیشگویی می‌کرد. آنچه در این مدت واقع شده، پیشگوییهای او را باطل ساخته‌است. از این گذشته، فرض هم که صحت و اعتبار تحلیل او را در مورد نظامهای لگام‌گسیخته و غیرمداخله‌گر می‌پذیرفتیم، باز استدلال پیشگویانه او عقیم و نامنتج از کار در می‌آمد. فقر متزاید، مطابق تحلیل خود مارکس، تنها در نظامی می‌تواند عمل کند که بازار کار آزاد باشد - یعنی تحت نظام سرمایه‌داری یکسره لگام‌گسیخته. ولی همینکه امکان وجود اتحادیه‌های کارگری و مذاکرات دسته‌جمعی^۱ و اعتصابات را بپذیریم، فرضیهایی که تحلیل‌مان بر آنها استوار است دیگر صدق نخواهند کرد و استدلال به‌منظور پیشگویی یکجا فرومی‌ریزد. به‌موجب تحلیل مارکس، باید انتظار داشته باشیم تحولاتی از قبیل آنچه گفتیم منع و منکوب شود یا به‌معنای انقلاب

اجتماعی باشد. مذاکرات دسته جمعی می تواند نیروی کار را به انحصار [اتحادیه ها] در آورد و جبهه ای در مقابل سرمایه ایجاد کند؛ می تواند مانع از این شود که سرمایه دار از سپاه صنعتی ذخیره به منظور پایین نگاه داشتن دستمزدها استفاده کند؛ و به این شیوه می تواند سرمایه داران را مجبور به قناعت به سود کمتر کند. پس می بینیم که چرا، از نظر مارکس، فریاد «کارگران، متحد شوید!» برآستی یگانه پاسخ ممکن به سرمایه داری لگام گسیخته بود.

همچنین می بینیم که چرا این فریاد ناگزیر مسأله دخالت دولت را مطرح می کند و چرا احتمال دارد به پایان کار نظامهای لگام گسیخته، و آغاز نظام جدیدی مبتنی بر مداخله گری بینجامد [۲۵] که ممکن است در جهت هایی بسیار متفاوت متحول شود. تقریباً حتمی است که سرمایه داران به معارضه با حق متحد شدن کارگران برخواندخواست و عذرشان این خواهد بود که اتحادیه های کارگری، آزادی رقابت در بازار کار را به مخاطره می اندازند. بنا بر این، سیاست عدم مداخله با این مشکل (که جزئی از باطل نمای آزادی است [۲۶]) روبرو می شود که: دولت باید از کدام آزادی حمایت کند؟ آزادی بازار کار یا آزادی متحد شدن تنگدستان؟ هر کدام از این دو راه اختیار شود به مداخله دولت - یعنی به استفاده از قدرت سیاسی متشکل دولت و اتحادیه ها در عرصه اقتصاد - خواهد انجامید و، در هر اوضاع و احوال، به گسترش مسؤولیت اقتصادی دولت منجر خواهد شد، خواه این مسؤولیت آگاهانه و دانسته و خواه نادانسته پذیرفته شود. همه این مطالب بدین معناست که فرضیهایی که تحلیل مارکس بر شالوده آنها استوار است، باید رها شوند.

پس استنتاج قانون تاریخی فقر متزاید منطقیاً صحیح نیست و نتیجه از مقدمات لازم نمی آید. تنها چیزی که بجا می ماند، شرح تکان دهنده فقر و بینوایی یکصد سال پیش کارگران است و نیز کوشش دلیرانه مارکس برای تبیین علت آن تیره روزیها با استمداد از آنچه می توان آن را، همواز با لنین، «قانون اقتصادی حرکت در جامعه معاصر» نامید [۲۷] (یعنی قانون سرمایه داری لگام گسیخته یک قرن پیش). اما اگر این مطالب به قصد پیشگویی تاریخی و به نیت استنتاج «حتمیت» برخی تحولات تاریخ

تقریر شده‌باشد، فاقد صحت و اعتبار است.

۴

قدر و اهمیت تحلیل مارکس، عمدتاً بر این حقیقت استوار است که در روزگار او واقعاً اضافه جمعیتی وجود داشت و هنوز هم تا زمان ما وجود دارد (و چنانکه قبلاً اشاره کردم، تاکنون علت آن به‌نحو قانع‌کننده بیان نشده‌است). مارکس مدعی است که ساز و کار تولید به‌شیوه سرمایه‌داری این اضافه جمعیت را برای پایین نگاه‌داشتن دستمزد کارگران شاغل ایجاد می‌کند. در تأیید این مدعا، او دلایلی می‌آورد که هنوز به بحث درباره آنها نپرداخته‌ایم. این نظریه نه تنها بخودی خود هوشمندانه و جالب توجه است، بلکه در عین حال حاوی نظریه مادکس دربارهٔ دور تجاری و کسادهای عمومی^۱ است که آشکارا به‌پیشگویی سقوط نظام سرمایه‌داری به‌دلیل ایجاد فقر تحمل‌ناپذیر مربوط می‌شود. برای اینکه نظریه مارکس حتی الامکان تقویت شود و قابل دفاع باشد، جزئی تغییری در آن داده‌ام [۲۸] (بدین معنا که بین دو نوع ماشین‌آلات، یکی برای گسترش^۲ تولید و دیگری به‌منظور تشدید^۳ آن، فرق گذاشته‌ام). اما خوانندگان مارکسیست لازم نیست از این تغییر بدگمان شوند چون به‌هیچ رو قصد ندارم از نظریه مورد بحث انتقاد کنم.

نظریه اصلاح‌شده اضافه جمعیت و دور تجاری را ممکن است بدین شرح خلاصه کرد. انباشت سرمایه بدین معناست که سرمایه‌دار بخشی از سرمایه خویش را صرف ماشین‌آلات جدید می‌کند. این معنا را همچنین می‌توان اینگونه بیان کرد که فقط بخشی از مواد واقعی او از کالاهای مصرف‌شدنی^۴ تشکیل می‌شود و بخش دیگر عبارت از ماشین‌آلات است. ماشین‌آلات نیز به‌نوبه خود ممکن است برای گسترش صنعت باشند - یعنی احداث کارخانه‌های جدید و مانند آن - یا برای تشدید تولید از طریق افزایش فراوری کار در صنایع موجود. ماشین‌آلات نوع اول، افزایش

1. general depressions 2. extesion 3. intensification
4. goods for consumption

اشتغال را امکان پذیر می سازند و ماشین آلات نوع دوم با اثری که می گذارند، کارگر زائد بوجود می آورند یا، به اصطلاح متداول در روزگار مارکس، «کارگران را مرخص می کنند» (امروزه این جریان را «بیکاری ناشی از کاربرد تکنولوژی» می نامند). از طرف دیگر، مطابق نظریه اصلاح شده مارکسیستی درباره دور تجاری، ساز و کار تولید در سرمایه داری به شرح زیر عمل می کند. اگر فرض کنیم، به بعضی جهات، عموماً گسترشی در صنعت پدید آمده باشد، بخشی از سپاه صنعتی ذخیره جذب می شود، فشار بر بازار کار کاهش می یابد، دستمزدها به افزایش می گراید و دوره رونق آغاز می گردد. اما به محض بالا رفتن دستمزدها، بعضی ماشین آلات بهتر که تولید را تشدید می کنند^۱ و سابقاً به دلیل پایین بودن دستمزدها صرف نمی کردند، ممکن است سودآور شوند (ولو هزینه شان رو به افزایش بگذارد). بنا بر این، تولید ماشین آلاتی که «کارگران را مرخص می کنند» رو به فزونی می گذارد و تا زمانی که اینگونه ماشینها هنوز در دست تولید باشند [و بکار نیفتاده باشند]، رونق ادامه پیدا می کند یا حتی بیشتر می شود. اما همینکه ماشینهای جدید خود شروع به تولید کنند، صحنه دگرگون می شود. (به عقیده مارکس، نسبت نزولی سود - که در قسمت ۵ همین فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت - این دگرگونی را شدت می بخشد). کارگران «مرخص» می شوند، یعنی به گرسنگی محکوم می شوند. از سوی دیگر، با کاهش شدید مصرف کنندگان، بازار داخلی بناچار سقوط می کند. در نتیجه، بسیاری از ماشینها در کارخانه های گسترش یافته (البته بدو ماشینهای که کارآیی کمتر دارند) عاطل و باطل می مانند و این به افزایش بیکاری و سقوط بیشتر بازار می انجامد. عاطل ماندن اینهمه ماشین بدین معناست که بخش بزرگی از سرمایه ارزش خود را از دست می دهد و بسیاری از سرمایه داران نمی توانند به تعهداتشان عمل کنند و، بدین ترتیب، بحران مالی پدید می آید که به رکود^۲ کامل تولید کالاهای سرمایه ای و مانند آن منتهی

۱. یعنی، مطابق تعریف پوپر، فراوری را افزایش می دهند و هر کارگر در هر زمان معین، بازده بیشتر پیدا می کند. (مترجم)

می‌شود. اما در همان حال که کساد (یا به اصطلاح مارکس، «بحران^۱») مسیر خود را طی می‌کند، شرایط برای بهبود آماده می‌شود. شرایط مورد نظر ممکن است عمدتاً عبارت از رشد سپاه صنعتی ذخیره و، در نتیجه، آمادگی کارگران برای پذیرفتن مزدهای بخور و نمیر باشد. وقتی دستمزدها بسیار نازل باشند، تولید حتی به قیمت‌های جاری در بازار کاسد و راکد هم سودآور می‌شود و به محض آغاز تولید، سرمایه‌دار دوباره شروع به انباشت و خرید ماشین‌آلات می‌کند. اما چون دستمزد هنوز بسیار پایین است، او به این نتیجه خواهد رسید که استفاده از ماشین‌آلات جدید (که گاهی در این اثنا اختراع شده‌است و کارگران را «مرخص» می‌کند) هنوز مقرون به صرفه نیست. بنا بر این، اول ماشین‌های بی‌قصد گسترش تولید خواهد خرید. ولی این کار به گسترش اشتغال و بهبود وضع بازار داخلی می‌انجامد. باز کسب و کار رونق پیدا می‌کند و دوباره برمی‌گردیم به نقطه‌ای که از آن شروع کرده بودیم. دور پایان می‌رسد و همان جریان از نو آغاز می‌شود.

این بود نظریه اصلاح شده مارکسیستی دربارهٔ بیکاری و دور تجاری. چنانکه قول دادم، به انتقاد از آن نخواهم پرداخت. نظریه دور تجاری مسأله‌ای بسیار دشوار است و بی‌یقین اطلاعات ما (یا دست‌کم اطلاعات من) دربارهٔ آن هنوز کافی نیست. به احتمال قوی، نظریه‌ای که خلاصه آن از نظر گذشت ناقص است، خاصه آنکه نه وجود یک نظام پولی بعضاً مبتنی بر ایجاد اعتبارات در آن به حد کافی بحساب گرفته شده‌است و نه آثار احتکار و امثال آن. بهر حال، دور تجاری واقعیتی است که با دلیل تراشی نمی‌توان از آن گذشت و یکی از بزرگترین محسنات مارکس در این بوده که اهمیت آن را به عنوان یکی از معضلات اجتماعی مورد تأکید قرار داده‌است. اینها همه به جای خود محفوظ، اما پیشگویی مارکس که اساس نظریه او دربارهٔ دور تجاری است، جای انتقاد دارد. نخست اینکه او مدعی است دوره‌های کساد، هم از جهت دامنه شمول و هم از نظر شدت درد و رنج کارگران، رفته رفته بدتر می‌شوند، اما هیچ دلیلی (سواي

نظریه نسبت نزولی سود که عنقریب در آن بحث خواهیم کرد) در تأیید این مدعا نمی‌آورد. اگر به تحولاتی که عملاً روی داده‌است نگاه کنیم، خواهیم دید که با وجود آثار هولناک بیکاری - بخصوص از نظر روانی و حتی در کشورهایی که کارگران اکنون از بیمه بیکاری برخوردارند - رنج و محنت کارگران در روزگار مارکس بدون شك از امروز فوق‌العاده بدتر بوده‌است. ولی ایراد عمده من این نیست.

اتخاذ سیاستی که اکنون به «سیاست ضد دوری» معروف است و یکی از فنون مداخله دولت بشمار می‌رود، در عصر مارکس به فکر هیچ کس نمی‌رسید و بدون شك نظام سرمایه‌داری لگام گسیخته، با این اندیشه بکلی بیگانه بود. (با اینهمه، حتی پیش از مارکس هم می‌بینیم تردید و حتی تحقیق درباره خردمندانه بودن سیاست اعتباری بانک [مرکزی] انگلستان در ایام کساد آغاز شده‌است [۲۹]). اما بیمه بیکاری خود به معنای مداخله و، بنا بر این، افزایش مسؤولیت دولت است و احتمال دارد به آزمایشهایی در زمینه سیاست ضد دوری بینجامد. نمی‌گویم چنین آزمایشها حتماً باید موفق از کار درآید (هر چند معتقدم شاید عاقبت معلوم شود مسأله به آن دشواری هم نبوده‌است و همچنین بر این باورم که بویژه سوئد [۳۰] نشان داده‌است که در این زمینه چه می‌توان کرد). آنچه مؤکداً می‌خواهم بگویم این است که عقیده به عدم امکان حذف بیکاری با اقدامات تدریجی یا جزء بجزء همانقدر جزمی و تعبدی است که دلایل فیزیکی کسانی که حتی بعد از مارکس می‌خواستند ثابت کنند که مسائل هوانوردی تا ابد لاینحل خواهد ماند. وقتی مارکسیستها می‌گویند مارکس بیهودگی سیاست ضد دوری و این قبیل اقدامات تدریجی را ثابت کرده‌است، حقیقت مطلب را بیان نمی‌کنند. حقیقت این است که مارکس در نظام سرمایه‌داری لگام گسیخته پژوهش می‌کرد و سیاست مداخله‌گری را حتی به خواب هم نمی‌دید. او هرگز در امکان دخل و تصرف منظم در دور تجاری پژوهش نکرده و مسلماً هیچ‌گاه برهانی بر رد امکان آن نیاورده‌است. شگفت‌آور است که همان مردمی که از بی‌مسؤولیتی سرمایه‌داران در برابر رنج و محنت انسانی شکایت دارند، خودشان آنقدر از حس مسؤولیت بی‌بهره‌اند که با اینگونه اظهارات جزمی و عقاید تعبدی، با

آزمایش‌هایی مخالفت می‌کنند که ممکن است به‌ما پیام‌وزد چگونه از رنج‌های بشر بکاهیم (چگونه، به گفته مارکس، بر محیط اجتماعی خویش مسلط شویم) و چگونه برخی از بازتاب‌های اجتماعی ناخواسته اعمالمان را مهار کنیم. مدافعان و توجیه‌گران مارکسیسم از این واقعیت بی‌خبرند که زیر لوای منافی که پیدا کرده‌اند، با پیشرفت می‌جنگند. به این خطر توجه ندارند که هر نهضتی مانند مارکسیسم باسانی ممکن است به‌سنجری برای حفظ انواع منافع خصوصی مبدل گردد. متوجه نیستند که همانطور که منافع مادی هست، منافع روشنفکری نیز وجود دارد.

نکته دیگری که باید گوش‌زد کنیم این است که مارکس، چنانکه دیدیم، معتقد بود بیکاری در اساس یکی از ابزارها در مکانیسم سرمایه‌داری برای پایین نگاه‌داشتن دستمزدها و تسهیل بهره‌کشی از کارگران است. در نظر او، فقر متزاید همیشه متضمن فقر متزاید کارگران شاغل نیز هست و اصولاً غرض از همه دسیسه‌ها و اسباب‌چینی‌ها چیزی جز این نیست. ولی بفرض هم که بگوییم این نظر در روزگار خود او موجه و بحق بوده، تجربیات بعدی بطلان آن را به‌عنوان پیشگویی ثابت کرده‌است. از عصر مارکس تا کنون، سطح زندگی کارگران شاغل همه جا بالا رفته‌است. چنانکه پارکس در انتقاد از مارکس بتأکید خاطر نشان می‌سازد [۲۱]، در ایام کساد به دلیل اینکه قیمت‌ها سریعتر از دستمزدها پایین می‌آیند، مزد واقعی کارگران شاغل حتی رو به افزایش می‌گذارد (کما اینکه مثلاً در دوره آخرین بحران بزرگ اقتصادی چنین شد). این امر بطلان نظریه مارکس را به نحو بارز نشان می‌دهد، بخصوص از این جهت که ثابت می‌کند بار عمده بیمه بیکاری نه بر دوش کارگران که بر دوش سرمایه‌گذاران خصوصی بوده‌است و این جماعت به جای اینکه، مطابق نظریه مارکس، به‌طور غیر مستقیم از عدم اشتغال کارگران سود ببرند، مستقیماً زیان دیده‌اند.

۵

در هیچ‌یک از نظریه‌های مارکس که تا کنون مورد بحث قرار گرفته،

کوشش جدی برای اثبات مهمترین نکته در گام اول [استدلال] بعمل نیامده است. مراد این نکته است که سرمایه دار مجبور است برای جلوگیری از نابودی خود، فشاری را که در اثر انباشت به او وارد می آید به کارگران منتقل کند و، بنا بر این، سرمایه داری اصلاح پذیر نیست و فقط باید نابود شود. اثبات این نکته را مارکس در نظریه ای وجهه همت ساخته که غرض از آن، برقرار کردن قانون نسبت نزولی سود است.

آنچه مارکس نسبت سود^۱ می خواند، همان میزان بهره^۲ است، یعنی درصد میانگین سالانه سود سرمایه دار از کل سرمایه بنیادی^۳. مارکس می گوید این نسبت به دلیل رشد سریع سرمایه گذاریهای ثابت^۴، میل به کاهش پیدا می کند، زیرا انباشت سرمایه گذاری ثابت سریعتر از افزایش سود انجام می گیرد.

۱. rate of profit. واژه rate (از ریشه لاتین rata = حساب شده، تثبیت شده) چندی است به این مفهوم خاص در زبان ما «نرخ» ترجمه می شود و در علوم اقتصادی کاربرد وسیع پیدا کرده است. در انگلیسی معانسی گوناگون از آن اراده می شود که از آن جمله یکی ارزش و قیمت هر چیز است و دیگری نسبت ثابت میان دو چیز و مبلغی که بر پایه مبلغی دیگر محاسبه و پرداخت می شود. معنای اخیر مترجمان ما را به اشتباه انداخته است و همان لفظی را (نرخ) که در ترجمه معنای اول بکار می برند (و کاملاً درست است) در ترجمه معنای دوم هم استعمال می کنند (که کاملاً نادرست است). تا جایی که می دانیم، «نرخ» همیشه در زبان فارسی به قیمت و بها و ارزش دلالت می کرده است و هیچ کس از نرخ به معنای نسبت سخن نگفته است و استعمال آن به این مفهوم بکلی خطأ و بیوجه است. بنده اشکالی نمی بینم که به این معنا، واژه «نسبت» یا (به تناسب عبارت) «میزان» جانشین آن شود و مسلماً اگر اشکالی هم باشد، اهل فن خواهند توانست چاره ای ببیند و لفظی را که بیش از هزار سال است در سخن استادانی مانند فردوسی و ابوالفضل بیهقی و نظامی و همه فارسی زبانان معنایی روشن و مشخص داشته، بیجا و غلط بکار نبرند. (مترجم)

- | | |
|------------------------|---------------------|
| 2. rate of interest | 3. invested capital |
| 4. capital investments | |

استدلال مارکس برای اثبات این امر بسیار هوشمندانه است. دیدیم که رقابت در سرمایه‌داری، سرمایه‌داران را مجبور به سرمایه‌گذاری برای بالا بردن فراوری کار می‌کند. مارکس اذعان دارد که سرمایه‌دار با بالا بردن فراوری، خدمتی بزرگ به بشر می‌کند. می‌نویسد [۲۲]: «یکی از جنبه‌های سرمایه‌داری که به‌اشاعه تمدن کمک می‌کند، حصول ارزش اضافی به‌شیوه‌ای و تحت شرایطی است که از جهت توسعه نیروهای تولیدی و شرایط اجتماعی برای بازسازی جامعه در سطحی بالاتر، مساعدتر از شیوه‌های گذشته (مانند برده‌داری و سرف‌داری و غیره) است. برای رسیدن به‌این مقصود [سرمایه‌داری] حتی عناصر لازم را نیز ایجاد می‌کند. .. زیرا مقدار کالاهای مفیدی که در طول هر مدت معین تولید می‌شود، وابسته به‌فراوری کار است.» نهایت این‌که سرمایه‌داران قصدشان چنین خدمتی به‌بشر نیست و، از این گذشته، عملی که به‌اجبار و در اثر فشار رقابت انجام می‌دهند، به‌دلایل زیر مخالف منافع خودشان است.

سرمایه هر صاحب صنعت را می‌توان به‌دو بخش تقسیم کرد: یکی آن‌که در زمین و ماشین‌آلات و مواد خام و مانند آن سرمایه‌گذاری می‌شود و دیگر آن‌که به‌مصرف پرداخت دستمزد می‌رسد. بخش اول را مارکس «سرمایه ثابت»^۱ و قسمت دوم را «سرمایه متغیر»^۲ نام می‌دهد؛ ولی چون من این دو اصطلاح را قیدری گمراه‌کننده می‌دانم، اولی را «سرمایه ساکن»^۳ و دومی را «سرمایه دستمزد»^۴ خواهم خواند. به‌عقیده مارکس، سرمایه‌دار فقط می‌تواند با بهره‌کشی از کارگران - یا به‌عبارت دیگر، با استفاده از «سرمایه دستمزد» - سود ببرد. سرمایه ساکن بار گرانی است که سرمایه‌دار، به‌دلیل رقابت، پیوسته ناچار از تحمل و حتی افزایش آن است. اما این افزایش، متناسب با سود نیست. فقط گسترش سرمایه دستمزد ممکن است چنین اثر سودمندی داشته باشد. گرایش کلی به‌افزایش فراوری بدین معناست که قسمت مادی سرمایه به‌نسبت قسمت مربوط به‌دستمزد، فزونی

1. constant capital

2. variable capital

3. immobilized capital

4. wage capital

می گیرد. بنا بر این، کل سرمایه نیز افزایش می یابد، منتها بدون اینکه افزایش سود بتواند آن را جبران کند. به عبارت دیگر، لاجرم نسبت سود باید کاستی بگیرد.

این استدلال بارها محل تردید قرار گرفته است و حتی از مدتها پیش از مارکس، به طور ضمنی به آن حمله می شده است [۳۳]. به رغم این حمله ها، من معتقدم بعید نیست چیزی که در استدلال مارکس باشد، بخصوص اگر آن را همراه با نظریه او درباره دور تجاری در نظر بگیریم. (در فصل آینده، دوباره باختصار به این موضوع خواهم پرداخت). چیزی که باید فعلاً در آن تردید کرد، ارتباط این استدلال با نظریه فقر متزاید است.

مارکس ارتباط مذکور را اینگونه می بیند که اگر نسبت سود رو به کاهش بگذارد، سرمایه دار با خطر نابودی روبرو می شود و جز این از او ساخته نیست که «تلافی قضیه را سرکارگران در بیاورد»، یعنی بهره کشی را افزایش دهد. راه این عمل، طولانی کردن ساعات کار، سرعت بخشیدن به کار، پایین آوردن دستمزد، بالا بردن هزینه زندگی کارگر (یعنی ایجاد تورم) و بهره کشی از عده بیشتری از زنان و کودکان است. در اینجا تناقضات درونی سرمایه داری که از تعارض بین رقابت و سودجویی سرچشمه می گیرد، به اوج می رسد و اولاً سرمایه دار را مجبور به انباشت و بالا بردن فراوری می کند و، بنا بر این، نسبت سود را کاهش می دهد؛ ثانیاً او را به افزایش توان فرسای بهره کشی و، در نتیجه، ایجاد تنش بین طبقات وای می دارد. سازش محال می شود؛ تناقضات لاینحل می مانند؛ و سرانجام، همین امر سرنوشت سرمایه داری را رقم می زند.

استدلال عمده این بود. ولی آیا نتیجه از مقدمات لازم می آید؟ فراموش نکنیم که اساس بهره کشی در سرمایه داری، فراوری بیشتر است. فقط در صورتی که کارگر به مراتب بیش از نیازهای خود و خانواده اش تولید کند سرمایه دار می تواند ثمره آن کار اضافی را به جیب بزند. در اصطلاح مارکس، فراوری افزونتر به معنای کار اضافی بیشتر است - یعنی باید، هم تعداد ساعاتی که کارگر در اختیار سرمایه دار است افزایش پیدا کند، و هم تعداد کالاهایی که در هر ساعت تولید می شود. به عبارت دیگر، فراوری بیشتر به معنای افزایش معتنا به سود است. مارکس به این نکته اذعان

دارد [۳۴]. نمی‌گوید سود رو به کاهش است؛ می‌گوید کل سرمایه بمراتب سریعتر از سود افزایش پیدا می‌کند و، بنا بر این، نسبت سود نقصان می‌گیرد.

ولی اگر چنین باشد، دلیلی نیست که سرمایه‌دار، برخلاف خواست خودش، زیر فشاری که از لحاظ اقتصادی به او وارد می‌شود و مجبور است آن را به کارگران منتقل سازد، دست و پا بزند. احتمالاً راست است که او میل ندارد شاهد تنزل نسبت سود خود باشد. اما تا وقتی درآمدش کم نشود و بلکه بالاتر هم برود، خطری واقعاً او را تهدید نمی‌کند. هر سرمایه‌دار متوسطی که در کارش موفق باشد می‌بیند درآمدش به سرعت و سرمایه‌اش حتی سریعتر بالا می‌رود؛ به عبارت دیگر، پس‌اندازش سریعتر از آن بخش از درآمدش که به مصرف می‌رسد، افزایش پیدا می‌کند. تصور نمی‌کنم این وضعی باشد که او را مجبور کند به‌سیم آخر بزند یا سازش با کارگران را امکان‌ناپذیر سازد. بعکس، به نظر من، وضع کاملاً تحمل‌پذیر می‌نماید.

درست است که موقعیت بکلی خالی از خطر نیست. سرمایه‌دارانی که به خیال نسبت ثابت یا متزاید سود، دست به سفته‌بازی بزنند ممکن است به زحمت بیفتند و بعید نیست که چنین کارها به دور تجاری کمک کند و کساد را شدت بدهد. ولی این به نتایج پردامنه‌ای که مارکس پیشگویی می‌کند ربطی ندارد.

و در اینجا می‌رسیم به پایان تحلیل سومین و آخرین استدلال که مارکس به منظور اثبات قانون فقر متزاید اقامه کرده است.

۶

اکنون چند جمله از کتاب سرمایه - فصل «قانون کلی انباشت در سرمایه‌داری» - نقل می‌کنم تا نشان دهم که مارکس چگونه در پیشگوییهای یکسره اشتباه می‌کرده ولی در عین حال چقدر در اعتراضهای آتشینش به جهنم سرمایه‌داری لگام گسیخته و در دعوتش به اینکه «کارگران، متحد شوید!» محق بوده است [۳۵]:

در کارخانه‌ها... توده‌های کارگران ذکور کم سن و سال پیش از رسیدن به دورهٔ مردی، رمقشان کشیده می‌شود به طوری که از آن پس تنها بخش کوچکی از آنان هنوز به درد صنعت می‌خورند و بقیه دسته دسته اخراج می‌شوند و به خیل اضافه جمعیت سرگردانی می‌پیوندند که هر چه صنعت بیشتر رشد می‌کند، تعدادشان فزونی می‌گیرد... سرمایه‌دار[ان] چنان سرعت از قدرت کار بهره‌برداری می‌کند که کارگر میانسال معمولاً انسانی فرسوده است... دکتر لسی^۱، بازرس بهداشت، چندی پیش اعلام کرد که «میانگین عمر در شهر منچستر در طبقه متوسط بالا ۳۸ سال و در طبقه زحمتکش ۱۷ سال و در شهر لیورپول، بترتیب ۳۵ سال و ۱۵ سال است...» بهره‌کشی از کودکان طبقه کارگر، ارزش آنان را از حد عادی بالاتر می‌برد... هر چه فراوری کار بیشتر باشد... شرایط زندگی کارگر متزلزل‌تر است... در نظام سرمایه‌داری، هر روشی برای افزایش فراوری اجتماعی کار... به ابزار سلطه‌گری و بهره‌کشی مبدل می‌گردد و کارگر را مثله می‌کند و به صورت انسانی ناقص در می‌آورد و به مرتبهٔ پیچ و مهره‌ای ناچیز در ماشین تنزل می‌دهد و کار را بدل به شکنجه می‌سازد... و زن و فرزند کارگر را زیر چرخهای جاسگر نات^۲ سرمایه‌داری خرد می‌کند... پس چنین نتیجه می‌شود که هر قدر سرمایه انباشته‌تر گردد، وضع کارگر، صرف نظر از میزان دستمزد او، باید خراب‌تر شود... هر چه ثروت اجتماعی زیادتر و سرمایه فعال فراوانتر و وسعت و شدت رشد آن بیشتر باشد... اضافه جمعیت انبوه‌تر می‌شود، سپاه صنعتی ذخیره به نسبت افزایش نیروی ثروت، رشد می‌کند. ولی... هر چه سپاه صنعتی ذخیره انبوه‌تر شود، بسر وسعت توده‌های کارگرانی که تنها راه کاهش فقرشان افزایش جان‌کشدن است، افزوده می‌شود... و عدهٔ کسانی که رسماً مستمند بشمار می‌آیند فزونی می‌گیرد. این است قانون مطلق و کلی انباشت در سرمایه‌داری... انباشت ثروت در یک قطب جامعه، مستلزم انباشت همزمان فقر و جان‌کندن و بندگی و ندادانی و ددخویی و انحطاط اخلاقی در قطب

۱. Dr. Lee

۲. Juggernaut یا جاگانات [از سانسکریت = خداوند جهان]. ارا بهای که تمثال ویشنو خدای بزرگ هندوان را هر سال به معبدی به همین نام حمل می‌کرد و در سنت است که هندوها خود را به زیر چرخهای آن می‌انداختند و جان می‌دادند. مجازاً کنایه از نیرویی قاهر و چیرگی ناپذیر است که به پیش می‌رود و هر چه سر راهش باشد خرد و نابود می‌کند. (مترجم)

مخالف است...

تصویر هول‌انگیزی که مارکس از اقتصاد روزگار خود ترسیم می‌کند، متأسفانه کاملاً درست است. ولی قانون او دایره بر اینکه فقر و انباشت باید با هم فزونی بگیرند، صادق نیست. از زمان او تا کنون، وسایل تولید به‌حدی انباشته‌شده و فراوری کار بقدری افزایش یافته که شاید امکان آن هرگز حتی برای او هم متصور نمی‌شد. اما کار کشیدن از کودکان و ساعات طاقت‌فرسای کار و جان‌کندن و تزلزل زندگی کارگر نه‌تنها افزون نشده بلکه کاستی گرفته‌است. نمی‌گوییم این جریان حتماً باید ادامه پیدا کند. چیزی به‌اسم قانون پیشرفت وجود ندارد و همه چیز وابسته به‌خود ماست. وضع واقعی را پارکس در یک جمله اینگونه منصفانه و به‌ایجاز جمع‌بندی کرده‌است [۳۶]: «دستمزد نازل و ساعات کار طولانی و کار کشیدن از کودکان، ویژگی سرمایه‌داری بوده است ولی، برخلاف پیش‌بینی مارکس، نه در کهنسالی بلکه در نوباوگی آن نظام.»

سرمایه‌داری لگام‌گسیخته تمام شد. از روزگار مارکس تا کنون، مداخله‌گری به‌شیوه دموکراتیک گام‌های بسیار بلند به‌جلو برداشته‌است و بهبود فراوری کار - که در نتیجه انباشت سرمایه حاصل شده - امکان ریشه‌کن کردن فقر و مسکنت را فراهم ساخته‌است. این نشان می‌دهد که به‌رغم اشتباه‌های بدون شک بزرگی که روی داده، بسیاری کامیابی‌ها نیز عاید شده‌است و باید در این اعتقاد قوی‌دل شویم که باز هم کارهایی می‌توان انجام داد. هنوز بسیاری ناکرده‌ها هست که باید کرد و بسیاری کرده‌ها که باید جبران کرد. مداخله‌گری به‌شیوه دموکراتیک فقط امکان فراهم می‌کند. کردن کار با خود ماست.

با این وصف، من به‌هیچ روی درباره قوت دلایلی که آورده‌ام، دچار توهم نیستم. تجربه نشان می‌دهد که پیشگویی‌های مارکس غلط درآمده است. ولی تجربه را همیشه می‌توان با دلیل تراشی نادیده گرفت، کما اینکه هم مارکس و هم انگلس برای توضیح اینکه چرا قانون فقر متزاید آنگونه که انتظار می‌رفته عمل نکرده‌است، به‌فرضیه‌ای

تکه‌چلی^۱ متشبت شده‌اند. به موجب این فرضیه، روند دوگانه نسبت نزولی سود و فقر متزاید، در نتیجه بهره‌کشی استعماری یا به اصطلاح متداولتر، «امپریالیسم جدید»، خنثی می‌شود. بهره‌کشی استعماری، مطابق این نظریه، روشی است برای انتقال فشار به‌پرولتاریای مستعمرات، یعنی گروهی که از لحاظ اقتصادی و سیاسی، هنوز ضعیفتر از پرولتاریای صنعتی داخلی است. به‌نوشته مارکس [۳۷]: «سرمایه‌گذاری در مستعمرات ممکن است به‌این دلیل ساده سودآورتر باشد که در آنجا توسعه سرمایه‌داری هنوز در مرحله‌ای واپس‌مانده است و، بنا بر این، نسبت سود بیشتر است و همچنین به‌این دلیل اضافی که وجود بردگان و عمل‌های بومی و غیره، بهره‌کشی از کار را بهتر امکان‌پذیر می‌کند. من هیچ دلیلی نمی‌بینم که این سود بیشتر و به نسبت بالاتر... وقتی به‌کشور صادر فرستاده می‌شود، در آنجا در نسبت متوسط سود تأثیر نگذارد و، به‌همان تناسب، به‌بالا نگاه‌داشتن آن کمک نکند.» (شایان تذکر است که فکر عمده‌ای که نظریه «امپریالیسم جدید» بر آن متکی است، برمی‌گردد به ۱۶۰۰ سال پیش^۲ به‌ادام اسمیت که می‌گفت تجارت با مستعمرات «لزوماً به‌بالا نگاه‌داشتن نسبت سود کمک کرده است»). انگلس این نظریه را بیشتر پرورش داد و حتی یک قدم از مارکس هم جلوتر رفت. او چون بناچار می‌بایست تصدیق کند که در انگلستان به‌جای اینکه فقر رو به‌افزایش باشد، بوی بهبود از اوضاع شنیده می‌شود، گوشه می‌زد که این امر ممکن است ناشی از آن باشد که انگلستان «سراسر دنیا را استثمار می‌کند». انگلس «طبقه کارگر انگلستان» را به‌باد شحاتت می‌گرفت که، بر خلاف انتظار، به‌عوض رنج کشیدن، «عملاً هر روز بورژوازی می‌شود» و می‌گفت [۳۸]: «بنظر می‌رسد این ملت که از همه ملتها بورژوازی‌تر است، می‌خواهد کار را به‌جایی برساند که در جنب وجود بود‌و‌آزی، هم اشراف بورژوا داشته‌باشد و هم پرولتاریای بورژوا. این تغییر موضع انگلس اگر از تغییر موضع دیگر او که در فصل گذشته به‌آن اشاره شد [۳۹] جالب توجه‌تر نباشد، دست‌کمی از آن ندارد. بعلاوه، این بار نیز مانند دفعه

1. auxiliary hypothesis

۲. اکنون باید گفت ۲۰۰ سال پیش. (مترجم)

پیش، تغییر موضع در نتیجه متحول شدن جامعه در جهت کاهش فقر صورت گرفته است. مارکس سرمایه‌داری را نکوهش می‌کرد که «طبقه متوسط و بورژوازی سطوح پایینتر را، به‌مشتی پرولتر مبدل می‌کند» و کارگران را به‌مستمندی می‌کشاند. انگلس دستگاه را شمات می‌کند - و این شمات هنوز هم ادامه دارد - که کارگران را بورژوا کرده است. ولی خوشمزه‌ترین نکته در شکایت و اعتراض انگلس، خشم و برآشفتگی اوست. انگلیسیها را «از همه ملتها بورژواتر» می‌خواند چون بقدری بی‌ملاحظه بوده‌اند که کاری کرده‌اند پیشگوییهای مارکس دروغ از آب درآید. مطابق نظریه مارکس، توقع داشتیم «این ملت از همه ملتها بورژواتر»، فقر و کشمکشهای طبقاتی را به‌درجه‌ای تحمل‌ناپذیر برساند؛ ولی در عوض می‌شنویم که عکس آن جریان واقع شده است. هر مارکسیست مؤمن وقتی می‌شنود نظام سرمایه‌داری آنقدر خبیث و بدمتش بوده که پرولترهای حقیقی را به بورژواهای بی‌حقیقت مبدل کرده است، موی بر اندامش راست می‌شود. منتها او از یاد می‌برد که مارکس خبائت دستگاه را فقط در این می‌دانست که به‌عکس این عمل می‌کند. در تحلیل لنین راجع به علتهای آفت‌زا و آثار وحشت‌انگیز امپریالیسم جدید بریتانیا، چنین می‌خوانیم [۴۰]: «علتها: ۱) استثمار سرتاسر دنیا به‌دست این کشور؛ ۲) موضع انحصارگرانه آن در بازار جهانی؛ ۳) انحصارگری آن در مستعمرات. آثار: ۱) بودّوا شدن بخشی از پرولتادیای بریتانیا؛ ۲) بخشی از پرولتاریا کسانی را به‌رهبری برداشته است که بورژوازی آنان را خریدار یا دست کم به آنها پول می‌دهد.» لنین حسن سلیقه‌ای به‌سبک مارکسیستی به‌خرج داده است و نام چنین گرایش نفرت‌انگیزی را «بورژوا شدن پرولتاریا» گذاشته است. (چرا نفرت‌انگیز؟ زیرا اینگونه گرایش با مسیری که دنیا باید به‌عقیده مارکس در پیش بگیرد سازگار نیست). ظاهر آ او خیال می‌کند این حسن سلیقه در نامگذاری، گرایش مذکور را به گرایشی مارکسیستی مبدل می‌سازد، حال آنکه مارکس معتقد بود دنیا دوره ضروری صنعت‌گستری به‌شیوه سرمایه‌داری را هر چه زودتر در تاریخ پشت‌سر بگذارد، بهتر است. نظر به‌همین ملاحظات بود که مارکس به پشتیبانی از تحولات امپریالیستی تمایل داشت [۴۱]. ولی نتیجه‌گیری لنین

غیر از این بود. او عقیده داشت وجود مستعمرات بریتانیا سبب شده که کارگران در داخل آن کشور به جای اینکه تابع کمونیستها باشند، از رهبرانی که «بورژوازی آنان را خرسیده است» پیروی کنند. لنین این مستعمرات را چاشنی بالقوه انفجار می‌دانست. اگر انقلابی در مستعمرات صورت می‌گرفت، قانون فقر متزاید در انگلستان بکار می‌افتاد و، در نتیجه، در آن کشور انقلاب روی می‌داد. پس، جایی که آتش از آنجا می‌بایست به نقاط دیگر سرایت کند، مستعمرات بود...

اما تصور نمی‌کنم حتی فرضیه تکمیلی هم که تاریخچه آن باختصار از نظر گذشت، قادر به نجات قانون فقر متزاید باشد چون بطلان خود آن فرضیه نیز به تجربه ثابت شده است. کشورهایی هستند - از قبیل دموکراسیهای اسکندیناوی و چکسلواکی^۱ و ژلاند نو و البته ایالات متحد آمریکا - که بهره‌کشی مستعمراتی تأثیری در آنجا نداشته یا، به هر حال، کم اهمیت‌تر از آن بوده که این فرضیه را تأیید کند، و مع ذلك مداخله‌گری به شیوه دموکراتیک، سطح زندگی کارگران را در آنها بالا برده است. وانگهی، مقایسه کشورهایی مانند هلند و بلژیک که از مستعمرات «بهره‌کشی» می‌کنند با کشورهای مثل دانمارک و سوئد و نروژ و چکسلواکی که از مستعمرات «بهره‌کشی» نمی‌کنند، بوضوح نشان می‌دهد که، به رغم مشابهت وضع طبقه کارگر در همه این کشورها، وجود مستعمرات سودی به کادگران صنعتی نرسانده است. از این گذشته، گر چه بینوایی و فقری که استثمارگری به مردم بومی مستعمرات تحمیل کرده یکی از سیاه‌ترین فصلها در تاریخ تمدن بوده است، نمی‌توان گفت که فقر این مردم از روزگار مارکس به این طرف افزایش گرفته است. قضیه درست بعکس بوده است و اوضاع بر مراتب بهتر شده است. اگر فرضیه تکمیلی و اصل نظریه درست بود، افزایش فقر در آن سرزمینها می‌بایست بسیار چشمگیر باشد.

۷

اکنون در ادامه روش فصلهای گذشته در مورد گامهای دوم و

۱. در زمان نگارش این جمله‌ها، کمونیستها هنوز بر چکسلواکی مسلط نشده بودند. (مترجم)

سوم، شاهی از نخستین گام استدلال پیشگویانه مارکس می‌آورم تا برخی از آثار عملی آن در تائید احزاب مارکسیستی روشن شود.

سوسیال‌دموکرات‌ها زیر فشار واقعیتهای آشکار، تلویحاً نظریه افزایش شدت فقر را رها کردند، اما تمامی تاکتیکهایشان همچنان بر این فرض استوار بود که قانون تزايد وسعت فقر کماکان معتبر است و افزایش عده پرولتاریای صنعتی ناگزیر ادامه خواهد یافت. به این جهت، نه تنها می‌خواستند سیاستشان فقط نماینده منافع کارگران صنعتی باشد، بلکه اعتقاد را سخ داشتند که خود نیز نمایندگان «اکثریت وسیع خلق» هستند یا، به هر حال، بزودی خواهند شد [۴۲]. ایشان هرگز تردید نداشتند که، چنانکه در بیانیه [کمونیست] آمده است: «همه نهضت‌های تاریخی گذشته، نهضت اقلیتها بوده است... و فقط نهضت پرولتاریا، نهضت خودآگاه و مستقل اکثریت عظیم [خلق] در جهت منافع آن اکثریت عظیم است.» بنا بر این، سوسیال‌دموکرات‌ها منتظر روزی نشسته بودند که آگاهی طبقاتی و اعتماد به نفس کارگران صنعتی، سرانجام اکثریت را در انتخابات نصیبشان کند. کوچکترین شبهه در این باره نبود که «کدام کس عاقبت پیروز خواهد شد: آن چند بهره‌کش انگشت‌شمار یا آن اکثریت عظیم، یعنی کارگران.» ایشان توجه نداشتند که کارگران صنعتی هیچ کجا حتی در اکثریت هم نبودند تا چه رسد به «اکثریت عظیم» و آمار، بر خلاف گذشته، به هیچ وجه از افزایش عده کارگران حکایت نمی‌کرد. نمی‌فهمیدند که وجود یک حزب کارگری دموکرات تنها تا هنگامی موجه است که آن حزب آماده سازش یا حتی همکاری با دیگر حزبها، از قبیل حزب دهقانان یا طبقات متوسط، باشد. نمی‌دیدند که اگر قصد داشته باشند صرفاً به عنوان نمایندگان اکثریت خلق بر کشور حکومت کنند، باید سیاستشان را یکسره تغییر دهند و از اینکه بخواهند عمدتاً یا منحصراً نماینده کارگران صنعتی باشند، دست بکشند. بدیهی است به جای چنین تغییر سیاستی، نمی‌شد فقط با خوش‌باوری ادعا کرد که (به قول مارکس [۴۲]) خط مشی پرولتاریا «تولیدکنندگان روستایی را تحت رهبری فکری شهرهای مرکز بخش قرار خواهد داد و دستشان را در دست حافظ طبیعی منافعشان یعنی کارگر صنعتی، خواهد گذاشت...»

اما احزاب کمونیست موضع دیگری داشتند و همچنان بیچون و چرا به نظریه فقر فزاینده چسبیده بودند و هنوز باورشان بود که به محض از بین رفتن علل بورژوا شدن موقتی کارگران، نه تنها وسعت، بلکه شدت فقر هم افزایش خواهد گرفت. این اعتقاد، به آنچه مارکس ممکن بود «تناقضات درونی» سیاستشان بخواند، کمک شایان کرد.

موقعیت تاکتیکی کاملاً ساده بود. با توجه به پیشگویی مارکس، کمونیستها یقین داشتند که فقر باید بزودی فزونی بگیرد. همچنین می دانستند که حزب موفق به جلب اعتماد کارگران نخواهد شد مگر آنکه برای آنان و در کنار ایشان برای بهکسر و وضعشان مبارزه کند. این دو فرض اساسی، اصول تاکتیک کلسی کمونیستها را معین می کرد. کارگران را وادار کنید سهمشان را مطالبه کنند، در هر مرحله از نبرد بی امانشان برای کسب نان و سرپناه پشتیبانان شان باشید، و در مبارزه برای تحقق خواسته های شان، اعم از اقتصادی و سیاسی، سرسختانه در کنارشان بجنگید تا بتوانید به جلب اعتمادشان کامیاب شوید. در عین حال، کارگران خواهند آموخت که با این زد و خوردهای حقیر و پیش پا افتاده، محال است بتوانند اوضاع خویش را سر و سامان بخشند و هیچ چیز مگر يك انقلاب تمام عیار، بهبودی در احوال پدید نخواهد آورد. همه این زد و خوردهای ناچیز و بیمقدار محکوم به شکست است. مارکس به ما آموخته است که سرمایه داران قادر به ادامه سازش نیستند و، سرانجام، فقر بناچار باید افزایش پیدا کند. بنا بر این، نبرد روزانه کارگران با ستمگران جز به افزایش آگاهی طبقاتی کارگران - که نتیجه ای بسیار گرانبه است - منتهی نمی تواند شد؛ جز به احساس وحدتی که فقط در جنگ نصیب همسنگران می شود و جز به شناخت این حقیقت که انقلاب یگانه راه نجات از فقر و بینوایی است، نخواهد انجامید. وقتی این مرحله فرا برسد، ساعت رزم نهایی فرارسیده است.

نظریه این بود و کمونیستها مطابق آن عمل کردند. اول در مبارزاتی که کارگران برای بهبود وضع خود می کردند، به حمایت از ایشان برخاستند. وقتی بر خلاف همه انتظارات و پیشگوییها، مبارزه به پیروزی رسید و خواسته ها برآورده شد، یقین کردند دلیل موفقیت، ناچیز بودن

خواسته‌ها بوده‌است. بنا بر این، می‌بایست بیشتر خواست. اما باز هم خواسته‌ها برآورده شد [۴۴]. بتدریج فقر و بینوایی کاستی گرفت. کارگران کمتر احساس سرخوردگی و تلخکامی می‌کردند و بیش از آنکه برای انقلاب آماده شوند، حاضر به مذاکره بر سر دستمزد می‌شدند.

کمونیست‌ها دیدند باید سیاستشان را معکوس کنند؛ باید کاری کنند که قانون فقر متزاید وارد عمل شود. مثلاً می‌بایست در مستعمرات (حتی در جاهایی که امکان پیروزی انقلاب نبود) ناآرامی و اغتشاش برانگیزند و برای جلوگیری از بورژوا شدن کارگران، سیاستی برای ایجاد همه‌گونه فاجعه و حوادث زیر و زبرکننده در پیش گیرند. اما این سیاست، اعتماد کارگران را سلب می‌کرد. به‌استثنای کسانی که در مبارزات واقعی سیاسی بی‌تجربه بودند، بقیه اعضا کم‌کم از کمونیست‌ها جدا می‌شدند. کسانی از دست می‌رفتند که قبلاً خود کمونیست‌ها ایشان را «پیش‌تازان طبقه کارگر» لقب داده بودند. اصلی که کمونیست‌ها بتلویح مطابق آن عمل می‌کردند این بود: «هر چه اوضاع بدتر شود بهتر است برای اینکه آتش انقلاب جز با اخگر فقر و بینوایی روشن نخواهد شد.» اما کارگران رفته رفته اعتماد خویش را به این اصل از دست می‌دادند و به‌آن بدگمان می‌شدند. هر چه این اصل کاربردهای بهتر پیدا می‌کرد، سوءظن کارگران بیشتر قوت می‌گرفت. کارگر موجودی واقع‌بین است؛ برای اینکه اعتمادش جلب شود، باید در راه بهبود وضعیتش تلاش کرد.

پس می‌بایست سیاست را دوباره معکوس کرد. می‌بایست اجباراً در راه بهبود فوری وضع کارگران مبارزه کرد اما در عین حال امیدوار بود نتیجه معکوس حاصل شود.

ولی وقتی کار به اینجا برسد، «تناقضات درونی» نظریه، به‌ایجاد آخرین مرحله سرگردانی می‌انجامد - همان مرحله‌ای که دیگر مشکل می‌توان در آن تشخیص داد خائن کیست، زیرا خیانت ممکن است عین وفاداری باشد و وفاداری، عین خیانت. کسانی بودند که از حزب تبعیت می‌کردند - تبعیت می‌کردند نه صرفاً به‌این دلیل که حزب را (متأسفانه، بحق) تنها نهضت زنده و پر نشاط برخوردار از هدفهای بشردوستانه تشخیص می‌دادند، بلکه خصوصاً به‌این جهت که می‌دیدند حزب نظریه‌ای

علمی را اساس کار قرار می‌دهد. چنین کسان اکنون می‌بایست یا حزب را ترك گویند یا صداقت فکری خویش را فدا کنند و از این پس در طریق اطاعت کورکورانه و ایمان بی‌چون و چرا گام بگذارند. می‌بایست سرانجام به عرفان روی بیاورند و با عقل و استدلال عناد بورزند. پس چنین می‌نماید که تنها سرمایه‌داری نیست که زیر فشار تناقضات درونی که آن نظام را در معرض خطر سرنگ‌و‌نی قرار می‌دهد، دست و پا می‌زند...

استدللهایی که پیشگویی تاریخی مارکس بر آنها بنیاد شده، عقیم و نامنتج است. کوشش هوشمندانه او برای استخراج نتایج پیامبروار از مشاهداتی که درباره گرایشهای اقتصادی عصر خود کرده بود، به شکست انجامید. دلیل این شکست، نقص و نابسندگی پایه تجربی استدلال نبود. تحلیل جامعه‌شناختی و اقتصادی مارکس از جامعه همعصر خویش شاید قدری جنبه یکسویه داشت اما، به‌رغم این سوگیری، از نظر توصیفی عالی بود. دلیل شکست او در مقام پیامبری و پیشگویی، یکسره فقر مذهب اصالت تاریخ است، یعنی این واقعیت که اگر امروز چیزی مشاهده کنیم که گرایش یا روندی تاریخی بنظر برسد، نمی‌توانیم بدانیم آیا فردا هم چنین بنظر خواهد رسید یا نه.

باید اذعان کنیم که تشخیص مارکس درباره بسیاری چیزها درست بوده است. کافی است در نظر بگیریم که او پیشگویی می‌کرد نظام سرمایه‌داری لگام گسیخته، آنگونه که به‌وی شناخته بود، دیری نخواهد پایید و معلوم شد حق با اوست و مدافعان و توجیه‌گران آن قسم سرمایه‌داری گمان داشتند نظام مذکور تا ابد پایدار خواهد ماند و اشتباه می‌کردند. همچنین او درست می‌گفت که سرمایه‌داری لگام گسیخته عمدتاً در نتیجه «پیکار طبقاتی»، یعنی همگروه شدن کارگران، به نظام اقتصادی جدیدی مبدل خواهد شد. با این وصف، غلط است که بگوییم مارکس حتی این نظام جدید، یعنی مداخله‌گری را نیز (منتها به اسم دیگر، یعنی سوسیالیسم) پیش‌بینی می‌کرد [۱]. حقیقت این است که او از آنچه در پیش

بود روحش خبر نداشت. چیزی که او «سوسیالیسم» می‌نامید، به‌هیچ‌یک از صور مداخله‌گری، حتی به‌صورت روسی آن، شباهت نداشت، زیرا، به عقیده وی، تحولات در شرف وقوع می‌بایست نفوذ دولت را، چه از نظر سیاسی و چه از جهت اقتصادی، کاهش دهد، حال آنکه مداخله‌گری همه‌جا دولت را صاحب نفوذتر کرده‌است.

چون من مارکس را هدف انتقاد قرار داده‌ام و تا اندازه‌ای از مداخله‌گری تدریجی یا جزء بجزء (بویژه از نوع نهادی آن که در فصل هفدهم، قسمت ۷، تشریح شد) طرفداری می‌کنم، باید روشن سازم که با مارکس که امیدوار بود نفوذ دولت کاستی بگیرد، بسیار احساس موافقت و همدلی دارم. بدون شک، بزرگترین خطر مداخله‌گری - بخصوص مداخله مستقیم - منجر شدن آن به افزایش قدرت دولت و گسترش دیوانسالاری است. چیزی که خطر را افزایش می‌دهد این است که کمتر کسی از هواداران مداخله‌گری عیبی در این موضوع می‌بیند یا توجهی به آن می‌کند. اما، به‌عقیده من، هنگامی می‌توانیم بر خطر چیره شویم که از روبرو شدن با آن شانه تهی نکنیم. این هم یکی از همان مشکلات مربوط به تکنولوژی اجتماعی و مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء است، منتها باید تا دیر نشده با آن دست و پنجه نرم کنیم و گرنه دموکراسی به مخاطره خواهد افتاد. باید هم برای ایمنی برنامه بریزیم هم برای آزادی، زیرا فقط آزادی ایمنی را تأمین می‌کند.

باز گردیم به پیشگویی مارکس. یکی از گرایشهای تاریخی که او مدعی کشف آن بود، ظاهراً از دیگر گرایشها خصلت پایدارتری داشته است. منظور گرایش به انباشت وسایل تولید و بویژه بالا بردن فراوری کار است. چنین می‌نماید که اگر تمدن را پساً برجا نگاه‌داریم، گرایش مذکور نیز تا مدتی ادامه خواهد داشت. مارکس این گرایش را بازشناخت و جنبه‌ای از آن را که به «اشاعه تمدن» کمک می‌کند تشخیص داد، ولسی ضمناً خطرهای نهفته در آن را نیز مشاهده کرد. گرچه کسانی، از جمله فوریه^۱، در این زمینه بر او فضل تقدم داشتند^[۲]، مارکس یکی از نخستین

۱. Charles Fourier (۱۸۳۷-۱۷۷۲). متفکر اجتماعی فرانسوی، -

اشخاصی بود که بر رابطه میان دو چیز تأکید گذارد: یکی «ایجاد و پرورش نیروهای مولد» که به نظر او [۲] «رسالت و عذر تاریخی سرمایه [داری]» بوده است، و دیگری دود تجاری که ویرانگرترین پدیدار ناشی از نظام اعتباری است - نظامی که ظاهر آ بهرشد سریع صنعت کمک کرده است.

نظریه مارکس راجع به دور تجاری را (که در قسمت ۴ فصل گذشته مورد بحث قرار گرفت) شاید بتوان اینگونه با عبارات دیگر بیان کرد: اگر راست باشد که قوانین ذاتی بازار آزاد، گرایشی به اشتغال کامل ایجاد می کنند، باید همچنین راست باشد که هر بار به سراغ اشتغال کامل برویم - یعنی به کمبود کار گر کمک کنیم - مخترعان و سرمایه گذاران را به این برمی انگیزیم که ماشین آلات جدید برای صرفه جویی در کار بوجود آورند و وارد عمل کنند و این خود (نخست بهرونی کوتاه در کسب و کار و سپس) به موج تازه ای از بیکاری و کساد می انجامد. من نمی دانم آیا این نظریه درست است یا نه و چه مایه حقیقت در آن نهفته است. چنانکه در فصل گذشته نیز گفتم، نظریه دور تجاری از موضوعات دشوار است و من قصد ندارم درباره آن وارد شرح و بسط شوم. ولی نظر به اهمیت ادعای مارکس که افزایش فراوری را یکی از موجبات پیدایش دور تجاری می داند، اجازه می خواهم در تأیید آن بعضی ملاحظات نسبتاً روشن بیان کنم.

فهرستی که اکنون از حالات ممکن عرضه می کنم البته ناقص است، ولی به نحوی تنظیم شده که نشان دهد هرگاه فراوری کار فزونی بگیرد، باید لااقل یکی از تحولات ذکر شده - احیاناً همزمان با چند تحول دیگر - آغاز شود و آنقدر ادامه یابد تا افزایش فراوری به توازن برسد.

۱. سرمایه گذاری افزایش می یابد، یعنی آنگونه کالاهای سرمایه ای تولید می شود که قدرت تولید کالاهای دیگر را تحکیم می کند. (چون این امر به افزایش بیشتر فراوری می انجامد، بتهنایی نمی تواند آثار آن را به مدت طولانی متوازن سازد).

صاحب مطالعاتی برای اصلاح وضع اجتماعی و اقتصادی، که اندیشه هایش در سوسیالیستها و اصلاحگران بعدی بسیار مؤثر بود. (مترجم)

۲. مصرف افزایش پیدا می کند، سطح زندگی بالا می رود:

الف. در کل جمعیت؛

ب. در بعضی بخشهای آن (مثلاً در طبقه ای خاص).

۳. مدت کار کاهش پیدا می کند:

الف. ساعات کار روزانه کاهش داده می شود؛

ب. عده کسانی که کارگر صنعتی نیستند افزایش پیدا می کند،

بخصوص:

۱. عده دانشمندان، پزشکان، هنرمندان، بازرگانان و غیره

رو به فزونی می رود.

.....

۲. ب. عده کارگران بیکار بیشتر می شود.

۴. مقدار کالاهای تولید شده ولی به مصرف نرسیده افزایش پیدا

می کند:

الف. کالاهای مصرفی نابود می شود؛

ب. کالاهای سرمایه ای به مصرف نمی رسد (کارخانه ها بیکار

می مانند)؛

ج. کالاهایی غیر از کالاهای مصرفی و کالاهای نوع (۱)

تولید می شود، مثلاً تسلیحات؛

د. از کارگر برای نابود کردن کالاهای سرمایه ای استفاده

می شود (تا فراوری کاهش یابد).

این فهرست را البته می توان بیش از این بسط و تفصیل داد؛ اما من

حالات گوناگون را به نحوی فهرست کرده ام که تا خط نقطه چین - یعنی تا

پیش از (۲/۳) - تحولات مطلوب بیاید و از (۲/۳) به بعد، تحولات

نامطلوب، یعنی آنها که حاکی از کساد و ساختن تسلیحات و جنگ است.

پیدا است که چون عامل (۱)، با وجود اهمیت بسیار، بتنهایی

نمی تواند همیشه توازن برقرار سازد، یک یا چند تحول دیگر نیز باید آغاز

شود. از این گذشته، منطقاً می توان چنین فرض کرد که اگر نهادی وجود

نداشته باشد که ادامه تحولات مطلوب را تا متوازن شدن فراوری متزاید

تضمین کند، بعضی تحولات نامطلوب پیش خواهد آمد. به استثنای تولید

جنگ افزار، همه اینگونه تحولات احتمالاً به کاهش شدید (۱) و، در نتیجه، بدتر شدن اوضاع خواهد انجامید.

تصور نمی‌کنم ملاحظاتمانند آنچه بیان شد، امکان داشته باشد به هیچ معنا [علت] تولید جنگ افزار یا جنگ را «تبیین» کند، هر چند ممکن است تبیین کند که چرا دولتهای توتالتر در مبارزه با بیکاری موفق می‌شوند. همچنین گمان نمی‌کنم چنین ملاحظات بتواند [علت] پدید آمدن دور تجاری را «تبیین» کند، هر چند ممکن است به اینگونه سبب‌یابی که مسائل پول و اعتبار احتمالاً سهم مهمی در آن دارند، کمک کند، زیرا مثلاً کاهش (۱) ممکن است مساوی باشد با راکد ماندن پس اندازیهایی که شاید در غیر این صورت سرمایه‌گذاری می‌شد. این عامل اهمیت فراوان دارد و بسیار درباره آن بحث شده است [۴]. از این گذشته، بعید نیست که قانون مارکسیستی نسبت نزولی سود (اگر چنین قانونی اصولاً قابل دفاع باشد [۵]) سر نخ‌ی برای تبیین احتکار بدست دهد، زیرا اگر دوره‌های انباشت سریع به کاهش نسبت سود بینجامند، این امر امکان دارد به دلسردی از سرمایه‌گذاری و تشویق به اندوختن و احتکار و تقلیل عامل (۱) منجر شود. ولی نظریه دور تجاری غیر از همه اینهاست و باید کار دیگری انجام دهد. باید تبیین کند که چرا نهاد بازار آزاد که چنین ابزار کارآمدی برای برابر کردن عرضه و تقاضاست، برای جلوگیری از کساد [۶] - یعنی سرریز تولید^۱ و مصرف نابسنده^۲ - کفایت نمی‌کند. به عبارت دیگر، باید نشان دهیم که دور تجاری نیز یکی از بازتابهای اجتماعی ناخواسته اعمال ما و [۷] معلول خرید و فروش در بازار است. نظریه مارکسیستی دور تجاری، دقیقاً چنین هدفی دارد. ملاحظاتمانند آنرا افزایش عمومی فراوری بیان کردیم، حد اکثر ممکن است نظریه مذکور را تکمیل کند. قصد من در اینجا سنجش حسن و عیب این نظریه‌پردازان درباره دور تجاری نیست. اما تصور می‌کنم روشن است که حتی اگر چنین نظریه‌پردازان با توجه به نظریات امروزی کاملاً هم منسوخ باشند، باز قدر و قیمتشان به جای خود باقی است. همین واقعیت که مارکس به بحث

1. overproduction

2. underconsumption

مبسوط درباره این مشکل پرداخته، بتنهایی امتیازی برجسته برای او محسوب می‌شود. دست کم پیشگویی‌ش فعلاً تا این حد درست درآمده است که اولاً گرایش فراوری به افزایش ادامه دارد، ثانیاً دور تجاری نیز ادامه دارد و ثالثاً ادامه دور تجاری احتمالاً به اقدامات خنثی‌کننده مداخله‌گرانه و، بنا بر این، به محدود شدن بیشتر نظام بازار آزاد خواهد انجامید. این جریان با پیشگویی مارکس تطبیق می‌کند که می‌گفت دور تجاری یکی از عوامل سرنگونی سرمایه‌داری لکام گسیخته خواهد بود. چیزی که باید به این مطلب افزود پیشگویی درست دیگر اوست که عامل مهم دیگر در این جریان، همگروه شدن کارگران خواهد بود.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که با توجه به فهرست چنین پیشگویی‌های مهم و از بسیاری جهات موفقیت‌آمیز، آیا موجه است که کسی از فقر اصالت تاریخ سخن بگوید؟ اگر پیشگویی‌های مارکس حتی از بعضی جهات هم درست از آب درآمده باشند، یقیناً نباید روش او را سرسری کنار بگذاریم. ولی اگر دقیقتر به کامیابی‌های مارکس بنگریم خواهیم دید که آنچه همواره سبب توفیق او شده، روش تحلیل نهادها بوده است نه روش اصالت تاریخی. آنچه به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که سرمایه‌دار را رقابت مجبور به افزایش فراوری می‌کند، تحلیل عادی نهادهاست، نه روش اصالت تاریخی. مارکس نظریه دور تجاری و اضافه جمعیت را برشالوده تحلیل نهادها بنا کرده است. حتی نظریه پیکار طبقاتی، نظریه‌ای نهادی و بخشی از ساز و کار نظارت بر توزیع ثروت و قدرت است. - ساز و کاری که مذاکرات دسته‌جمعی به معنای عام را امکان‌پذیر می‌سازد. هیچ‌کجا در این تحلیل‌ها، قوانین اصالت تاریخی «تکامل» یا «مراحل» یا «دوره‌ها» یا «گرایش‌ها» در تاریخ به هیچ وجه سهمی ندارند. هیچ کدام از نتیجه‌گیری‌های دور و دراز مارکس که بر مبنای اصالت تاریخ صورت گرفته - یعنی «قوانین چیرگی ناپذیر تکامل» یا «مراحل تاریخی که طفره از آنها امکان‌پذیر نیست» - هرگز پیشگویی موفقی از کار درنیامده است. مارکس فقط در جاهایی موفق شده که نهادها و کارکرد نهادها را تحلیل کرده است. عکس قضیه هم صادق است: هیچ یک از پیشگویی‌های یکجا و امتثالی ناپذیر و دور و دراز او در قالب تحلیل نهادها صورت نگرفته است. حتی متکی

ساختن چنین پیشگوییها به تحلیل نهادها هم نتوانسته از عقیم ماندن استدلال جلوگیری کند. حقیقت این است که معیارهای بلند خود مارکس نشان می‌دهد که پیشگوییهای یکجا و استثنائناپذیرش از نظر مایه فکری نسبتاً حقیر و بیمقدار است و آنچه در بر دارد بیشتر به درد تشفی آرزو می‌خورد و حاوی خلاقیت سیاسی کافی نیست. «بورژوا»های عصر مارکس و آن دسته از صاحبان صنایع که فکر متری داشتند، به قانون پیشرفت معتقد بودند و مارکس نیز در اعتقاد ایشان شریک بود. اما این خوشبینی ساده‌دلانه هگل و کنت و مارکس و میل پایه‌اش مذهب اصالت تاریخ است و مانند بدبینی افلاطون و اشپنکالر که آن هم از اصالت تاریخ سرچشمه می‌گیرد، موهوم و خرافی است. چنین جامه‌ای برانزنده قامت هیچ پیشگو و پیامبری نیست زیرا قوه تخیل تاریخی را در تنگنا می‌گذارد. یکی از اصول هرگونه نگرش فارغ از پیشداوری نسبت به سیاست این است که در امور مربوط به انسان، همه چیز امکان‌پذیر است و بویژه هیچ تحول ممکن به صرف مغایرت با آنچه به تمایل آدمی به پیشرفت معروف است یا مابینت با هیچ یک از دیگر قوانین ادعایی حاکم بر «طبیعت بشر»، نباید کنار گذاشته شود. به قول فیش[۸]: «واقعیت پیشرفت به خط جلی در تاریخ رقم خورده است. اما پیشرفت، یکی از قوانین طبیعت نیست. آنچه یک نسل رشته، ممکن است به دست نسل بعد پنبه شود.»

به پیروی از این اصل که همه چیز امکان‌پذیر است، تذکر این نکته شاید بیفایده نباشد که ابداً بعید نبود پیشگوییهای مارکس راست درآید. اصحاب مکتب پیشرفت در سده نوزدهم، مردمانی خوشبین بودند. اینگونه خوشبینی، ایمانی است که می‌تواند به نیروی سیاسی بزرگی مبدل گردد و به آنچه خوش‌بینان پیش‌بینی کرده‌اند جامه عمل بپوشاند. بنا بر این، حتی پیش‌بینی صحیح هم نباید فوراً مؤید فلان نظریه و خصلت علمی آن دانسته شود، زیرا ممکن است از خصلت مذهبی آن نتیجه شده باشد و قدرت ایمانی را ثابت کند که خود در آدمیان دمیده‌است. در وجود عنصر مذهبی در مارکسیسم، جای شبهه نیست. در تاریکترین ساعاتی که کارگران دچار فقر و بینوایی و خفت و خواری بودند، از پیشگویی مارکس الهام گرفتند و به رسالت خویش و به آینده با شکوهی که

نهضتشان می‌بایست برای همه افراد بشر آماده کند، مؤمن شدند. هنگامی که به گذشته می‌نگرم و مسیر رویدادها را در فاصله سالهای ۱۸۶۴ تا ۱۹۳۰ از نظر می‌گذرانم، به این اندیشه می‌رسم که اگر این واقعیت نسبتاً اتفاقی وجود نمی‌داشت که مارکس پژوهش در تکنولوژی اجتماعی را منع کرده بود، شاید اروپا تحت تأثیر این مذهب پیامبرانه در جهت نوعی سوسیالیسم غیراشتراکی متحول می‌شد. اگر مارکسیستهای روسیه و اروپای مرکزی برای مهندسی اجتماعی و برنامه‌ریزی برای آزادی آمادگی کافی پیدا کرده بودند، ممکن بود به‌پیروزی مسلم برسند و شک و شبهه از دل همه دوستداران جامعه باز زوده‌شود. ولی حتی چنین توفیقی هم مؤید خصلت علمی پیشگویی نمی‌بود و می‌بایست گفت از نهضتی مذهبی نتیجه شده‌است و پیامد ایمانی بشردوستانه است که با کاربرد سنجیده عقل برای دگرگون ساختن جهان در آمیخته‌است.

اما سیر تحولی امور به گونه‌ای دیگر بود. عنصر پیشگویی و پیامبری در مرام مارکس بر همه چیز در ذهن پیروانش چیره شد و هر چیز دیگر را کنار زد و نیروی دآوری سنجیده و خالی از سودا و سود را به‌دور افکند و این ایمان را نابود کرد که به‌یاری عقل می‌توان جهان را دگرگون ساخت. آنچه از تعالیم مارکس بر جای ماند، فلسفه غیبگویانه هگل بود که اکنون در لباس مارکسیسم دندان تیز کرده تا پیکار در راه جامعه باز را به بن بست بکشاند.

اصول اخلاقی مارکس

کاری که مارکس در کتاب سرمایه وجهه همت ساخت، کشف قوانین چیرگی ناپذیر تکامل اجتماعی بود. آنچه، به نظر او، برای تکنولوژیست اجتماعی سودمند واقع می شد کشف قوانین اقتصادی نبود یا تحلیل شرایط اقتصادی که تحقق هدفهای سوسیالیستی مانند برقراری قیمت‌های عادلانه و توزیع مساوی ثروت و تأمین و برنامه‌گذاری عقلایی برای تولید و، مهمتر از همه، آزادی را امکان‌پذیر می ساخت یا حتی کوشش به‌منظور تحلیل و روشن ساختن هدفهای یاد شده.

مارکس با تکنولوژی ناکجا آبادی و هرگونه کوشش برای توجیه اخلاقی هدفهای سوسیالیسم سخت سر مخالفت داشت. با این وصف نوشته‌هایش متضمن نظریه‌ای در اخلاق است که از خلال ارزیابیهای اخلاقی او از نهادهای اجتماعی مشاهده می‌شود. او سرمایه‌داری را به جهات اخلاقی محکوم می‌کند. نظام محکوم می‌شود چون ستمگری بیرحمانه‌ای که در ذات آن نهفته است با عدل و تقوای «صوری» در می‌آمیزد. نظام محکوم می‌شود زیرا استثمارگر را مجبور می‌کند استثمارزده را به‌بردگی بکشد و از این راه آزادی هر دو را می‌رباید. مارکس نه با ثروت سر ستیز داشت و نه فقر را می‌ستود. از سرمایه‌داری بیزار بود نه به‌دلیل انباشت ثروت، بلکه بدان سبب که عده‌ای انگشت‌شمار را بر بقیه خلق سروری می‌بخشید. نفرتش از این سرچشمه می‌گرفت که در آن نظام، ثروت مساوی با قدرت سیاسی به‌معنای قدرت راندن بر دیگران بود. در سرمایه‌داری، قدرت کار به‌کالا مبدل می‌شد و این بدان معنا بود که انسانها

ناچار می‌بایست در بازار خود را به‌معرض فروش بگذارند. مارکس از این نظام متنفر بود چون به‌برده‌داری شباهت داشت.

مارکس بر جنبه اخلاقی نهادهای اجتماعی تکیه می‌کند تا مسئولیت ما را در قبال بازتابهای اجتماعی دورتر اعمالمان - از قبیل اعمالی که ممکن است به‌ادامه حیات نهادهای اجتماعی ستمگر کمک کند - مورد تأکید قرار دهد.

همراهی در واقع عمدتاً رساله‌ای در اخلاق اجتماعی است، ولی معانی اخلاقی به‌جای اینکه صریحاً تحت این عنوان در آن مورد بحث قرار گیرند، بتلویح بیان می‌شوند که البته به‌سبب رسا بودن تلویح، این کیفیت چیزی از قدرت بیان نمی‌کاهد. به‌عقیده من، مارکس به‌این دلیل از تصریح هرگونه نظریه اخلاقی پرهیز می‌کرد که از موعظه و نصیحت بیزار بود و به‌معلمان اخلاق و ناصحانی که مردم را به‌آشامیدن آب سفارش می‌کردند و خود شراب می‌نوشیدند، عمیقاً احساس بی‌اعتمادی می‌کرد و، به‌این جهت، به‌بیان صریح اعتقاداتی که در اخلاق داشت، راغب نبود. اصول انسانیت و پاکیزه‌خویی در نظرش نیاز به‌مباحثه نداشت و می‌بایست مسلم فرض شود (و این هم وجه دیگری از خوش‌بینی او بود). معلمان اخلاق را هدف حمله قرار می‌داد چون اینان را مدافعان و توجیه‌گران چاپلوس نظام فاسد اجتماعی می‌دانست؛ به‌مدیحه‌سرایان لیبرالیسم می‌تاخت زیرا می‌دید از خود خشنودند و آزادی را با آزادی صوری در نظام اجتماعی آن روزگار که نابودکننده آزادی بود، یکسان می‌شمارند. بدین‌سان، به عشقی که به‌آزادی داشت به‌طور ضمنی اعتراف می‌کرد و با اینکه در فلسفه به‌اصالت کل متمایل بود، محققاً پیرو مسلک جمعی نبود، چه به‌«پژمردن و خشکیدن» دولت دل بسته بود. به‌اعتقاد من، ایمان مارکس، اساساً ایمان به‌جامعه باز بود.

معتقدات مارکس در این زمینه با موضع وی نسبت به‌دین مسیح رابطه نزدیک داشت. یکی از ویژگیهای مقدس‌مآبان مسیحی آن روزگار این بود که با دورویی از بهره‌کشی در نظام سرمایه‌داری دفاع می‌کردند و این امر در طرز فکر مارکس نسبت به‌مسیحیت تأثیر می‌گذاشت. (نگرش او، از این جهت، بی‌شباهت به‌اصلاحگر بزرگ مسیحی کرکه‌گور نبود که

در همان عصر می‌زیست و سعی داشت مقدس‌مآییهای ضد مسیحی و ریاکاریهای ضد بشری عیسویان آن ایام را آشکار نماید[۱]. از زمره نمایندگان این قسم مسیحیت، یکی کشیش کلیسای اعلای^۱ [انگلستان] ج. تاون‌زند، صاحب رساله‌ای در باب قانون گدایان به قلم یکی از خیر خواهان بشر^۲ بود که به‌خام‌ترین وجه از استثماری که مارکس نقاب از چهره آن برداشته بود، دفاع می‌کرد. تاون‌زند در آغاز مدیحه‌سرایی نوشته بود[۲]: «گرسنگی فشاری آرام و خاموش و تخفیف‌ناپذیر و طبیعی‌ترین انگیزه کار و کوشش است و شدیدترین تلاشها را در آدمی باعث می‌شود». مارکس در جواب نوشت که در نظمی که به عقیده تاون‌زند مطابق «دین مسیح» بر جهان حکمفرماست، همه چیز بستگی به دائمی شدن گرسنگی در طبقه کارگر دارد و خداوند جز رسیدن به این هدف، هیچ مقصودی در برقرار ساختن اصل رشد جمعیت نداشته‌است. اگر تاون‌زند عقیده‌ای غیر از این داشت، نمی‌نوشت: «ظاهراً این یکی از قوانین طبیعت است که تنگدستان باید تا اندازه‌ای فاقد عقل معاش باشند تا همیشه برای انجام خفت‌بارترین و کثیف‌ترین و بی‌آبروترین کارها در جامعه کسی پیدا شود؛ نمی‌نوشت: «سرجمع سعادت بشر بدین ترتیب بسیار بالا می‌رود و، در عین حال، کسانی که لطیف‌طبع‌ترند... بدون مزاحمت آزادانه می‌توانند به کارهایی که بیشتر با مزاجشان سازگار است پردازند». این «چاپلوس لطیف‌طبع کشیش مسلک» (لقبی که مارکس به‌مناسبت جمله بالا به تاون‌زند داده بود) عقیده داشت که قانون گدایان با دستگیری از گرسنگان، «هماهنگی و زیبایی و تقارن و نظم را در نظامی که خدا و طبیعت در جهان برقرار ساخته‌اند، از بین می‌برد».

اگر امروز این قسم «مسیحیت» از بخش اعظم جهان رخت بر بسته، از بسیاری جهات به دلیل اصلاحات اخلاقی مارکس بوده‌است. البته کلیسا از مدتها پیش از مارکس شروع به اصلاح رفتار خود نسبت به تنگدستان در انگلستان کرده بود؛ ولی چنین تحولات در دیگر کشورهای اروپا عمدتاً

1. High Church 2. J. Townsend, *A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind.* (1817).

تحت تأثیر مارکس صورت گرفت و سوسیالیسم در تحکیم آن در انگلستان مؤثر بود. تأثیر مارکس را در دین مسیح شاید بتوان با تأثیر لوتر در مذهب کاتولیک مقایسه کرد. در هر دو مورد این دو تن مصافی پیش آوردند و این امر به پیدایش جنبش ضد اصلاحگری^۱ در اردوی دشمن و تجدید نظر و تجدید ارزیابی در معیارهای اخلاقی انجامید. اگر امروز مسیحیت در طریقی غیر از راه حتی سی سال پیش گام بر می‌دارد، این تغییر روش را از بسیاری جهات به مارکس مدیون است. کرکه‌گور در کتاب قاضی^۲ در تشریح فعالیت‌های خویش می‌نویسد [۳]: «کسی که کارش پدید آوردن اندیشه‌های اصلاحی است، فقط کافی است با دقت و ژرف‌نگری در بخش‌های پوسیده نظم موجود مطالعه کند و سپس با سوگیری هرچه تمامتر، عکس آن را مورد تأکید قرار دهد.» (و سپس در ادامه سخن می‌افزاید: «چون چنین است، شخص بظاهر زرنگی پیدا خواهد شد و سوگیری را اشکالی در اندیشه اصلاحی قلمداد خواهد کرد و مردم را متقاعد خواهد ساخت که حقیقت آن اندیشه چیزی جز همین سوگیری نبوده است.») کلیسا حتی توجهی را که به ندای کرکه‌گور مبذول داشته از بعضی جهات مدیون مارکس است و به این معنا می‌توان گفت که مارکسیسم اولیه با دقت نظر و شدت عملی که در مسائل اخلاقی بخرج می‌داد و تأکیدی که بر فعل به جای قول می‌گذاشت، شاید مهمترین اندیشه اصلاحی روزگار ما را به صحنه آورد [۴]. تأثیر اخلاقی و معنوی عظیم مارکسیسم را باید در همین امر جستجو کرد.

در پاره‌ای از نوشته‌های قدیمتر مارکس بخصوص به این نکته بر می‌خوریم که آدمیان باید در عمل ثابت کنند که چندمرده حلاجند. این موضع و نگرش که شاید بتوان آن را کنش‌خواهی^۳ مارکس نام داد، در آخرین «تز» او در کتاب تزهایی (دباده فویرباخ^۴) در نهایت وضوح دیده می‌شود که ضمن آن آمده است [۵]: «فلاسفه فقط به راه‌های گوناگون جهان را تعبیر و تفسیر کرده‌اند؛ اما مسأله، دگرگون ساختن آن است.» در

1. counter-reformation 2. S. Kierkegaard, *Book of the Judge*.

۳. یا اعتقاد به تأثیر فعالیت: activism. (مترجم)

4. *Theses on Feuerbach*.

بسیاری قطعه‌های دیگر نیز همین گرایش به «کنش‌خواهی» مشاهده می‌گردد، بویژه قطعه‌هایی که مارکس در آنها سوسیالیسم را «ملکوت آزادی» و قلمرو «سیادت بشر بر محیط اجتماعی خویش» معرفی می‌کند. مارکس سوسیالیسم را دوره‌ای تصور می‌کرد که ما همه در آن از بند نیروهای نامعقولی که امروز حیاتمان را محدود می‌کنند، آزاد شده باشیم و زمام امور آدمی به دست عقل باشد. با توجه به اینگونه ملاحظات و با در نظر گرفتن موضع اخلاقی و عاطفی کلی مارکس، برای من جای تردید نیست که اگر از او می‌پرسیدند: «آیا ما باید سازندهٔ مرنوشت خویش باشیم یا صرفاً به پیشگویی آن قناعت کنیم؟» او سازندگی را به پیشگویی صرف ترجیح می‌داد.

اما چنانکه می‌دانیم، اعتقاد مارکس به اصالت تاریخ، این گرایش او را به «کنش‌خواهی» خنثی کرده بود. تحت تأثیر همین اعتقاد بود که او به پیشگو مبدل شد و به این نتیجه رسید که، دست کم در نظام سرمایه‌داری، همه باید «قوانین چیرگی ناپذیر» را گردن بنهیم و تسلیم این واقعیت شویم که تنها کاری که از دستان بر می‌آید «کوتاه کردن و کم کردن درد زایش مراحل طبیعی تکامل آن» است [۶]. بین کنش‌خواهی مارکس و اعتقادش به اصالت تاریخ، ورطه‌ای عظیم حائل است و نظریهٔ او دایر بر اینکه چاره‌ای جز تسلیم در برابر نیروهای غیرعقلانی تاریخ نیست، این ورطه را حتی پهناورتر می‌کند. او هر کوشش عقلانی در راه برنامه‌ریزی برای آینده را کاری خیال‌پروانه و ناکجا آبادی می‌دانست و محکوم می‌کرد. بنا بر این، به عقیدهٔ وی، عقل ممکن نبود در ایجاد جهانی معقولتر و خردمندتر تأثیری داشته باشد. اما به عقیدهٔ من، چنین نظری قابل دفاع نیست و ناگزیر به عرفان می‌انجامد. البته تصدیق می‌کنم که ظاهراً در عالم نظریات، امکان پل بستن بر این ورطه موجود است، ولی من این پل را پلی استوار نمی‌دانم. این پل را که در نوشته‌های مارکس و انگلس فقط طرح اجمالی آن دیده می‌شود، من نظریهٔ اخلاقی مبتنی بر اصالت تلادیک می‌خوانم [۷].

مارکس و انگلس چون نمی‌خواستند حتی تصورات اخلاقی خودشان را به هیچ وجه قطعی و فی‌نفسه توجیه‌پذیر بدانند، ترجیح می‌دادند هدفهای بشر دوستانهٔ خویش را، به پیروی از نظریه‌ای که بدان قائل بودند، محصول

یا بازتاب اوضاع و احوال اجتماعی تلقی کنند. نظریه ایشان را می‌توان به این شرح بیان کرد. اگر يك مصلح اجتماعی یا انقلابگر بر این باور باشد که نفرت از «ظلم» یا عشق به «عدل» به‌وی الهام می‌بخشد، او نیز مانند هر کس دیگر (از قبیل مدافعان و توجیه‌گران نظم پیشین) دستخوش توهم و پندار شده‌است. به تعبیر دقیقتر، تصور اخلاقی وی از «ظلم» و «عدل»، محصول فرعی تکامل اجتماعی و تاریخی است، منتها محصول فرعی پر اهمیتی که بخشی از ساز و کاری جنبش‌زاست و جامعه را در طریق تکامل پیش می‌برد. از باب مثال، همیشه دست‌کم دو تصور بسیار مختلف از «عدل» (یا «آزادی» یا «برابری») وجود دارد. یکی تصور «عدل» است بنا به‌درك طبقه حاکم و دیگری، همان تصور است بنا به‌درك طبقه مظلوم. هر يك از این دو تصور البته محصول وضع طبقاتی است، ولی، در عین حال، در پیکار طبقاتی تأثیر عمیق می‌گذارد و به‌طرفی که چنین تصویری دارد، آسودگی وجدان می‌بخشد تا به‌پیکار ادامه دهد.

این نظریه اخلاقی را می‌توان مبتنی بر اصالت تاریخ توصیف کرد، زیرا قائلان به آن معتقدند که هر مقوله‌ای در اخلاق، قائم به‌وضع تاریخی است. نامی که معمولاً به‌این نظریه می‌گذارند، نسب‌گرایی تاریخی در اخلاق است. از جهت این نظریه، سؤال اینکه «آیا درست است به‌این شیوه عمل کرد؟» سؤالی است ناقص. پرسش کامل این است که «آیا مطابق برداشت اخلاقی فئودالیسم در قرن پانزدهم، عمل کردن به‌این شیوه درست است یا نه؟» یا «آیا مطابق برداشت اخلاقی پرولتاریا در قرن نوزدهم، عمل کردن به‌این شیوه درست است یا نه؟» انگلس این نسب‌گرایی تاریخی را چنین بیان می‌کند [۸]:

امروزه کدام اصول اخلاقی به‌ما موعظه می‌شود؟ اول، اصول اخلاقی مسیحی-فئودالی است که از قرنهای گذشته به‌میراث رسیده است. این خود به‌دو بخش فرعی تقسیم می‌شود: اصول اخلاقی کاتولیک رومی و اصول اخلاقی پروتستان، و هر يك از اینها نیز باز اقسام مختلف دارد، از یسوعی-کاتولیکسی گرفته تا ارتدکس-پروتستان و اخلاقیات بی‌بند و بار «مترقی». در کنار اینها، برمی‌خوریم به‌اصول اخلاقی بورژوازی امروز و اصول اخلاقی پرولتاریای آینده...

ولس حتی این «نسبیگرایی تاریخی» هم خصلت اصالت تاریخی نظریه مارکس را در باب اخلاق به هیچ وجه تماماً در بر نمی گیرد. فرض کنید از کسانی که به این نظریه قائلند، مثلاً خود مارکس، می پرسیدیم «چرا به این شیوه عمل می کنید؟»، «چرا مثلاً عقیده دارید زشت و انزجارآور است که برای دست کشیدن از فعالیتهای انقلابی، از بورژوازی رشوه قبول کنید؟» گمان نمی کنم مارکس رغبتی به پاسخ گفتن به این قبیل پرسشها نشان می داد. احتمالاً سعی می کرد طفره برود و شاید می گفت هر طور که دلش بخواهد یا هر طور که ناگزیر باشد، عمل می کند. ولسی هیچ يك از اینها ربطی به مشکل ما ندارد. قدر مسلم اینکه مارکس در تصمیماتی که عملاً در زندگی می گرفت، به آئین اخلاقی تخطی ناپذیر و محکمی پای بند بود و یقیناً از همکارانش نیز همین توقع را داشت. صرف نظر از اینکه چه مصطلحاتی بکاربریم، مشکلی که با آن مواجهیم این مسأله است که اگر می پرسیدیم «چرا به این شیوه عمل می کنید؟» یا «چرا مثلاً سعی دارید به ستمدیدگان کمک کنید؟» او چه پاسخ می داد. (توجه داشته باشیم که مارکس نه از جهت نسب، به آن طبقه تعلق داشت و نه از لحاظ تربیت و طرز زندگی).

تصور می کنم اگر مارکس بدین نحو با اصرار روبرو می شد، اعتقاد اخلاقی خویش را به شرح زیر بیان می کرد (که چکیده نظریه اخلاقی اصالت تاریخی اوست) و احتمالاً می گفت چون من دانشمند علوم اجتماعی هستم، می دانم که معانی اخلاقی، حربه ما در پیکار طبقاتی است و می توانم بی آنکه پای بند اینگونه تصورات شوم، در آنها مطالعه کنم. ولسی همچنین در مقام يك دانشمند به این نکته نیز واقف که نمی توانم از موضع گیری در این پیکار بهره یزم و هر طریقی برگزینم - ولو دوری و بی اعتنائی - به نحوی از انحاء به معنای موضع گرفتن است. بنا بر این، مشکل من به این صورت در می آید که کدام طرف را بگیریم. اما همینکه جانب معینی را برگزیدم، اصولی را که باید در اخلاق به آن پای بند باشم نیز انتخاب کرده ام. از آن پس باید از نظامی در اخلاق پیروی کنم که با منافع طبقه ای که تصمیم به پشتیبانی از آن گرفته ام گره خورده است. پیش از این تصمیم بنیادی، اصولاً، نمی توان گفت هیچ نظامی را در اخلاق

اختیار کرده‌ام - البته مشروط بر آنکه اول از قید سنتهای اخلاقی طبقه‌ای که به آن تعلق دارم رسته باشم که خود شرط لازم هر انتخاب عقلانی بین نظامهای اخلاقی رقیب است. از طرف دیگر، چون هر تصمیم فقط نسبت به آیین اخلاقی که قبلاً انتخاب شده «اخلاقی» [یا «غیر اخلاقی»] است، تصمیم اولیه من اساساً نمی‌توانسته جنبه اخلاقی داشته باشد. اما البته می‌توانسته دارای کیفیت علمی باشد، زیرا من دانشمند علوم اجتماعی هستم و می‌توانم تشخیص دهم که در آینده چه روی خواهد داد. می‌توانم ببینم که بورژوازی و نظام اخلاقی آن رخت برخواهد بست و پرولتاریا و نظام اخلاقی نوینی بناچار پیروز خواهد شد. من این تحول را گریزناپذیر می‌بینم. ایستادگی در برابر آن دیوانگی است همانطور که ایستادگی در برابر قانون گرانث دیوانگی است. به این جهت، تصمیم بنیادی من، طرفداری از پرولتاریا و اخلاق پرولتاریاست. این تصمیم فقط بر آینده‌بینی علمی و پیشگویی تاریخی علمی استوار است و گرچه فی‌نفسه جنبه اخلاقی ندارد چون بر هیچ نظامی در اخلاق مبتنی نیست، ولی طبعاً به گزینش نظام اخلاقی معینی می‌انجامد. حاصل کلام اینکه بر خلاف آنچه شما گمان برده‌اید، تصمیم بنیادی من تصمیمی نیست که بنا به غلیان عاطفی برای یاری رساندن به ستم‌دیدگان گرفته شده باشد؛ تصمیمی است علمی و عقلانی دایر بر اینکه بیهوده در برابر قوانین تکاملی جامعه ایستادگی نکنم. تصدیق دارم که در پیکار در راه آنچه به هر حال آمدنی است، بهره‌جویی از سلاح عواطف اخلاقی ضروری است؛ اما تا پیش از اخذ تصمیمی که گفتم، حاضر نیستم اینگونه عواطف را بپذیرم یا مورد بهره‌برداری کامل قرار دهم. واقعیات دوره آینده را معیار اخلاقی خویش قرار می‌دهم و همچنین گره از این تناقض ظاهری می‌گشایم که چگونه ممکن است جهانی عقلانی‌تر پدید بیاید که عقل طرح آن را نریخته باشد. مطابق معیارهای اخلاقی کنونی من، جهان آینده ممکن نیست جهان بهتری نباشد و بیش از گذشته با موازین عقلی تطبیق نکند. راست است که من در عین اینکه به سیر حتمی تاریخ عقیده دارم، معتقدم باید تلاش کرد و از فعالیت دست بر نداشت. اما باشیوه‌ای که در پیش گرفته‌ام، مبیانت این دو نیز رفع می‌شود، زیرا روشن است که گرچه قانون طبیعی حاکم

بر حرکت جامعه را کشف کرده‌ام، تنها با یک گردش قلم نمی‌توانم مراحل طبیعی تکامل آن را از جهان حذف کنم. با این حال، اینقدر از دستم ساخته‌است که با فعالیت، درد زایش این مراحل را کوتاه‌تر و کمتر کنم.

تصور می‌کنم این پاسخی بود که مارکس می‌داد - پاسخی که، به نظر من، مبین مهم‌ترین صورت آن چیزی است که نامش را «نظریه اخلاقی مبتنی بر اصالت تاریخ» گذشته‌ام. انگلس با توجه به این نظریه چنین می‌نویسد[۹]:

یقیناً اخلاقی که حاوی بیشترین عناصر پایدار باشد، نه تنها هم اکنون نمودار سرنگونی عصر حاضر، بلکه مبشر آینده نیز هست و این همان اخلاق پرولتاریاست... مطابق این برداشت، علت‌العلل دیگرگوئیهای اجتماعی و انقلابهای سیاسی این نیست که مردم فهم و بینش بیشتر درباره عدالت پیدا می‌کنند؛ علت نهایی را باید در اقتصاد هر عصر جستجو کرد نه در فلسفه آن. آگاهی بیشتر به عدم انطباق نهادهای اجتماعی موجود با عقل و عدل، خود یکی از عوارض است [نه یکی از علل]...

یکی از مارکسیستهای امروزی درباره این نظریه می‌نویسد[۱۰]: «مارکس و انگلس آرمانهای سوسیالیستی را به جای اینکه به جهات اخلاقی توجیه کنند، بر قانون اقتصادی و عقلی حاکم بر تکامل جامعه بنا نهادند و، بدین ترتیب، سوسیالیسم را ضرورتی تاریخی معرفی کردند.» نظریه مورد بحث گرچه پیروان بسیار دارد، بندرت به‌طور واضح و صریح صورت بندی شده‌است. از این رو، نقد و سنجش آن مهم‌تر از آن است که در آغاز ممکن است بنظر برسد.

نخست، روشن است که نظریه ذکر شده عمدتاً به امکان پیشگویی تاریخی صحیح بستگی دارد. اگر امکان این امر محل شبهه قرار بگیرد - که محققاً باید بگیرد - چیزی از نظریه باقی نخواهد ماند. ولی عجالتاً به منظور تحلیل، فرض می‌گیرم آینده‌دانی تاریخی، واقعیتی محرز است. تنها شرطی که می‌کنم این است که آینده‌دانی ما محدود باشد، یعنی از

۵۰۰ سال آینده جلوتر نرود - شرطی که گمان نمی‌کنم برای پیروان مارکسیست مذهب اصالت تاریخ حتی در مورد جسورانه‌ترین ادعاهایشان محدودیتی ایجاد کند.

اکنون اول در این ادعای پیروان نظریه اخلاقی مبتنی بر اصالت تاریخ تحقیق کنیم که می‌گویند تصمیم بنیادی دایر بر قبول یا رد هر يك از نظام‌های اخلاقی مورد بحث، فی‌نفسه جنبه اخلاقی ندارد و پایه‌اش پیش‌بینی تاریخی علمی است، نه هیچ‌گونه ملاحظه یا احساس اخلاقی. این ادعا، به نظر من، قابل دفاع نیست. برای روشن شدن قضیه، کافی است تصریح شود که این تصمیم بنیادی متضمن چه امر مطلق یا اصلی است که باید مآخذ عمل باشد. اصل مورد نظر این است: «از نظام اخلاقی آینده پیروی کنید!» یا: «از نظام اخلاقی کسانی پیروی کنید که اعمالشان در متحقق ساختن آینده از همه مؤثرتر است!» اما، به عقیده من، روشن است که حتی به فرض اینکه بدانیم ۵۰۰ سال آینده دقیقاً چگونه خواهد بود، به هیچ وجه لازم نیست از چنین اصلی پیروی کنیم. مثالی می‌زنم. فرض کنیم یکی از مریدان بشردوست ولتر که در ۱۷۶۴ تحولات فرانسه را تا ۱۸۶۴ پیش‌بینی می‌کرد، چنین آینده‌ای را نمی‌پسندید و، به این جهت، تصمیم می‌گرفت از پیروی از معیارهای اخلاقی ناپلئون سوم خودداری کند. ممکن بود او به خود بگوید من همان معیارهای بشردوستانه خودم را حفظ خواهم کرد و به شاگردانم خواهم آموخت تا شاید ایشان بتوانند این دوره را پشت سر بگذارند و روزی پیروز شوند. و باز فرض کنیم (فعلاً) مدعی بیش از این نمی‌شوم) که شخصی امروز به قطع و یقین پیش‌بینی کند که همه ما به‌سوی يك دوره بردگی پیش می‌رویم و به قفس جامعه‌ای متوقف باز خواهیم گشت یا حتی به مرحله وحوش رجعت خواهیم کرد. به رغم چنین پیش‌بینیها، این شخص ممکن است تصمیم بگیرد که از پیروی از معیارهای اخلاقی این دوره قریب‌الوقوع سر باز بزند و، به‌عوض، هرچه از دستش برمی‌آید برای بقای آرمانهای بشردوستانه خویش انجام دهد چون امیدوار است روزی در آینده‌ای مبهم، اصول اخلاقیش از نو زنده شود.

همه آنچه گفتیم، دست‌کم قابل تصور است. شاید اینگونه

تصمیمها، «خردمندانه‌ترین» تصمیمات نباشند؛ اما نه معرفت به آینده امکان اخذ چنین تصمیمها را منتفی می‌کند و نه هیچ‌یک از قوانین جامعه‌شناسی و روانشناسی، و همین واقعیت نشان می‌دهد که نخستین مدعای اصحاب نظریه اخلاقی مبتنی بر اصالت تاریخ، قابل دفاع نیست. خود این مسأله، مسأله‌ای اخلاقی است که آیا باید اصول اخلاقی آینده را به صرف اینکه اصول اخلاقی آینده است، بپذیریم یا نه؟ تصمیم بنیادی و اولیه را نمی‌توان از هیچ آگاهی و معرفتی نسبت به آینده استنتاج کرد.

در فصلهای گذشته به مذهب تحقیقی در اخلاق (بخصوص در فلسفه هگل) اشاره کردم. پیروان این نظریه می‌گویند هیچ ملاکی در اخلاق نیست جز ملاک موجود و هر چه اکنون هست، عقلایی و خوب است و، بنا بر این، دود، حق است. جنبه عملی این نظریه بدین شرح است. انتقاد اخلاقی از وضع موجود امکان‌پذیر نیست، زیرا ملاکهای اخلاقی خود ما نیز معلول همین وضع است. صورت دیگر این اخلاق تحقیقی، اخلاق مبتنی بر اصالت تاریخ است که فعلاً موضوع بحث ماست و به جای اینکه بگوید اکنون زور حق است، می‌گوید در آینده دود حق است و، از جنبه عملی، انتقاد اخلاقی از وضع آینده را محال می‌شمارد، زیرا ملاکهای اخلاقی خود ما را نیز معلول آن وضع می‌دانند. در این نظریه، تفاوت «اکنون» و «آینده» صرفاً مسأله درجات است. می‌توان گفت آینده همین فردا شروع می‌شود یا پانصد سال دیگر یا صد سال دیگر. اما از جهت ساخت نظری، بین محافظه‌کاری اخلاقی و اکنون‌گرایی اخلاقی و آینده‌گرایی اخلاقی، تفاوتی نیست. از لحاظ عواطف اخلاقی هم چندان فرقی میانشان نیست. اگر آینده‌گرایی اخلاقی به جبن و بزدلی محافظه‌کار اخلاقی ایراد بگیرد که تو طرف قدرتهای موجود را می‌گیری، محافظه‌کار اخلاقی نیز می‌تواند متقابلاً به او ایراد بگیرد که تو هم جبن و بزدلی زیرا طرف قدرتهای آینده یعنی حکمرانان فردا را می‌گیری.

۱. moral modernism. نکته‌سنجان را متوجه می‌کنیم که «مدرنیسم» در اینجا به معنای لفظی گرایش به اکنون و امروز است (به تفکیک از گذشته و آینده)، نه به مفهوم نوجویی و تجددطلبی. (مترجم)

2. moral futurism

مطمئنم اگر مارکس این نتایج ضمنی را سنجیده بود، اخلاق مبتنی بر اصالت تاریخ را کنار می گذاشت. بسیاری از گفته ها و کردهای مارکس ثابت می کند که انگیزه های اخلاقی او را به سوسیالیسم سوق می داد، نه داوری علمی، و محرك وی این بود که به ستم دیدگان یاری برساند و کارگران تنگدست و بینوایی را که با آن بیشر می استثمار می شدند از بند برهانند. شك ندارم که راز نفوذ تعلیمات او، همین جاذبه اخلاقی است. آنچه به این جاذبه چنین نیروی عظیمی بخشید این بود که مارکس در عالم مجردات موعظه اخلاقی نمی کرد و مدعی نبود که حق این کار را دارد. بنظر می رسد او از خود سؤال می کرد که کیست که اگر شاخص حقیری را ملاک قرار دهد، در ارزیابی با آن سربلند بیرون نیاید؟ این احساس موجب می شد که او در مسائل اخلاقی دست پائین را بگیرد و در صدد یافتن حیثیتی در علوم اجتماعی پیشکو برآید موثقت از مرجعیتی که در خویشتن سراغ داشت.

شك نیست که مطابق اصول اخلاقی مارکس، مفاهیمی مانند آزادی و مساوات مهمتر از هر چیز دیگر بود. نباید از یاد برد که او آرمانهای انقلاب کبیر فرانسه را بجد می گرفت و دیده بود که مفهومی چون «آزادی» را چگونه می توان بیشرمانه تحریف کرد. به این جهت، او آزادی را به فعل موعظه می کرد نه در عالم لفظ. مارکس می خواست جامعه را بهبود بخشد؛ اما بهبود در نظرش به معنای آزادی بیشتر و برابری بیشتر و دادگری بیشتر و تأمین بیشتر و زندگی بهتر و بخصوص به معنای کوتاهتر کردن کار روزانه بود که آنآ به کارگر اندکی بیشتر آزادی می داد. مارکس از ریاکاری بیزار بود و نمی خواست درباره این «آرمانهای والا» سخن پردازی کند. از این گذشته، با خوش بینی عجیبی که داشت، به تحقق این آرمانها در آینده نزدیک معتقد بود. اینها همه موجب می شد که معتقدات اخلاقی خویش را در لفاف فرمولهای اصالت تاریخی بپوشاند.

اخلاق تحقیقی وقتی به صورت آینده گرایی اخلاقی درآید چنین نتیجه می دهد که زور در آینده حق است. به عقیده من، اگر مارکس متوجه این نکته شده بود این طور با جدیت از آن دفاع نمی کرد. اما هستند کسانی که از عشق شورانگیز او به بشر بی بهره اند و درست به دلیل اینکه آینده گرایی

اخلاقی به اینگونه نتایج منجر می‌شود از آن طرفداری می‌کنند. چنین کسان فرصت‌طلبانی هستند که فقط می‌خواهند برنده باشند. آینده‌گرایی اخلاقی، امروز بسیار رایج است. ریشه ژرفتر و غیر فرصت‌طلبانه آن احتمالاً به این عقیده می‌انجامد که نیکی «نهایتاً» بر بدی پیروز خواهد شد. اما آینده‌گرایان اخلاقی از یاد می‌برند که عمر ما کفاف نمی‌دهد که شاهد پیامد «نهایی» رویدادهای کنونی باشیم. می‌گویند «تاریخ درباره ما داوری خواهد کرد!» اما این عبارت به چه معناست؟ به این معناست که ملاک نهایی داوری، پیروزی است. بسیاری کسان که ممکن نیست حقانیت زور را در حال حاضر بپذیرند، بالاترین ملاک داوری خویش را زورپرستی و پیروزی در آینده قرار می‌دهند (و فراموش می‌کنند که روزی بود که امروز، آینده محسوب می‌شد). اینها همه از این سرچشمه می‌گیرد که عده‌ای می‌بینند ناچار باید بین خوش‌بینی اخلاقی و شکاکیت اخلاقی نوعی سازش برقرار کنند. از سویی، باور کردن ندای وجدان مشکل است و، از سوی دیگر، خودداری از پیوستن به خیل برندگان.

البته هیچ‌یک از ایرادهایی که گرفتیم با این فرض منافات ندارد که آینده را تا مثلاً ۵۰۰ سال دیگر هم می‌شود پیش‌بینی کرد. منتها همینکه این فرض کاملاً جعلی را رها کنیم، نظریه اخلاقی مبتنی بر اصالت تاریخ یکسره چهره خردپسند خود را از دست می‌دهد. ولی باید این فرض را رها کنیم، زیرا هیچگونه جامعه‌شناسی پیامبرانه وجود ندارد که ما را در گزینش بین نظامهای اخلاقی یاری کند. نمی‌توانیم مسؤولیت این گزینش را که خود باید بر دوش بکشیم، به دیگری - حتی به «آینده» - بسپاریم.

بدیهی است نظریه اخلاقی مارکس که بر اصالت تاریخ بنا شده، از آرای او درباره روش علوم اجتماعی و اعتقادش به موجبیت علی در جامعه‌شناسی نتیجه می‌شود. این عقیده در حال حاضر تا اندازه‌ای باب روز شده است. گفته می‌شود کلیه عقاید ما، از جمله ملاکهایمان در اخلاق، بستگی به جامعه و موقعیت تاریخی آن دارد و محصول جامعه یا وضع طبقاتی است. آموزش و پرورش جریان ویژه‌ای تعریف می‌شود که جماعت بدان وسیله «فرهنگ و ملاکهای اخلاقی خود را که می‌خواهد افراد بر طبق آن زندگی کنند» به ایشان «انتقال می‌دهد». همچنین بر این نکته تأکید می‌شود

که «آموزش و پرورش، چه از جهت نظری و چه در عمل، امری اعتباری است نسبت به نظم حاکم» [۱۱] و حتی چگونگی هر علم وابسته به این است که دانشمندی که به آن علم می‌پردازد از کدام قشر اجتماعی برخاسته باشد و هکذا الی آخر.

این قسم نظریه اگر به وابستگی اجتماعی عقاید ما تکیه کند، گاهی اصالت جامعه‌شناسی^۱ خوانده می‌شود و اگر جنبه تاریخی این وابستگی را مورد تأکید قرار دهد، قادیخگرایی^۲ نام می‌گیرد. (بدیهی است تاریخگرایی را نباید با مذهب اصالت تاریخ اشتباه کرد). پیروان اصالت جامعه‌شناسی و تاریخگرایی معتقدند که شناخت علمی^۳ ما را جامعه یا تاریخ موجب می‌شود. در دو فصل آینده درباره این دو موضوع بحث خواهیم کرد. اما از جهت تأثیر اصالت جامعه‌شناسی در علم اخلاق، قبلاً چند کلمه‌ای باید در اینجا بگوییم. پیش از ورود به جزئیات، می‌خواهم عقیده‌ای را که درباره این نظریه‌های هگل‌مآبانه دارم کاملاً روشن کنم. به اعتقاد من، هیچ‌یک از این دو نظریه چیزی نیست مگر وراجی درباره مشتی امور پیش پا افتاده، منتها به زبان مغلق فلسفه غیبگویانه.

نخست بپردازیم به اخلاق مبتنی بر «اصالت جامعه‌شناسی». درست است که هم آدمی محصول جامعه است و هم هدف‌های او؛ اما جامعه نیز محصول آدمی و هدف‌های اوست و ممکن است در آینده حتی بیش از پیش در این جهت سیر کند. سؤال بزرگ این است که کدام یک از این دو جنبه مناسبات انسان با جامعه مهتر است و کدام باید مورد تأکید قرار بگیرد؟ اصالت جامعه‌شناسی را بهتر خواهیم فهمید اگر آن را با «اصالت طبیعت» بسنجیم که پیروان آن معتقدند هم خود آدمی محصول وراثت و محیط است و هم هدف‌های او. در صحت این نظر شکمی نیست. اما مسلماً محیط آدمی نیز محصول او و هدف‌های اوست و هر چه بیشتر می‌گذرد، این حکم بیشتر مصداق پیدا می‌کند. همین‌طور است وراثت، منتها به میزان محدودتر. اما در اینجا هم باز باید پرسیم کدام یک از این دو جنبه مهتر و ثمربخش‌تر است؟ شاید پاسخ آسانتر شود اگر مسأله را به صورت عملی‌تر

طرح کنیم. همه قبول داریم که ما، نسل فعلاً زنده، عمدتاً محصول پدران و مادرانمان هستیم و طرزی که ما را بار آورده‌اند و اذهان و افکارمان نیز همین طور است. نسل بعد نیز، به همین وجه و به همین میزان، محصول ما و کردار ما خواهند بود و طرزی که ایشان را بزرگ می‌کنیم. حال باید دید کدام یک از این دو جنبه، امروز نزد ما مهمتر است.

اگر مسأله را بدقت بسنجیم، می‌بینیم نکته اساسی این است که اذهان و عقاید ما گرچه عمدتاً وابسته به طرز تربیت ماست، یکسره چنین نیست. اگر هیچ چیز جز تربیت در این امر مؤثر نبود و نمی‌توانستیم خویشتن را بیازماییم و از خود انتقاد کنیم و از شیوه‌ای که به‌امور می‌نگریم و تجربه‌هایی که می‌اندوزیم عبرت بگیریم، در آن صورت البته طرز تربیت ما به‌دست نسل گذشته تعیین می‌کرد که ما به‌چه نحو نسل آینده را پرورش خواهیم داد. اما یقیناً چنین نیست. از این رو، کلیه قوای نقاد خود را وقف این مسأله دشوار می‌کنیم که چگونه نسل بعد را به نحوی پرورش دهیم که معتقدیم از طرزی که خودمان بار آورده‌ایم بهتر است.

درست به‌همین وجه می‌توانیم درباره وضعی که پیروان اصالت جامعه‌شناسی اینهمه بر آن تکیه می‌کنند بحث کنیم. اینکه اذهان و نظریات ما به یک معنا محصول «جامعه» است، حقیقتی واضح و پیش پا افتاده است. مهم‌ترین بخش محیط ما، بخش اجتماعی آن است. بخصوص اندیشه عمدتاً به‌مرادات اجتماعی بستگی دارد و زبان که وسیله تفکر است، پدیداری اجتماعی است. با این وصف، نمی‌توان انکار کرد که اندیشه‌ها را ما بررسی می‌کنیم و مورد نقد و سنجش قرار می‌دهیم و بهبود می‌بخشیم و، بعلاوه، محیط مادی خویش را مطابق تغییرات و اصلاحاتی که در افکارمان حاصل می‌شود، تغییر می‌دهیم و اصلاح می‌کنیم. عین این حکم درباره محیط اجتماعی ما نیز صادق است.

چیزی که هست، هیچ یک از این ملاحظات ربطی به «مسأله مابعدالطبیعی [جبر و] اختیار» ندارد. حتی کسی که منکر موجبیت علی است، قدری وابستگی به وراثت و عوامل محیطی و بویژه اجتماعی را تصدیق می‌کند. از سوی دیگر، حتی پیروان موجبیت علی هم باید اذعان کنند که اعمال ما را تأثیرات موروثی و تربیتی و اجتماعی یکسره و بتنهایی

موجب نمی‌شوند. باید وجود عوامل دیگری - مانند تجربه‌های «اتفاقی» یا «عارضی» بدست آمده در طول زندگی - را نیز بپذیرند و تصدیق کنند که اینگونه عوامل نیز به نوبه خویش مؤثرند. موجبیت و عدم موجبیت تا هنگامی که از مرزهای مابعدالطبیعه بیرون نیامده‌اند، ربطی به مشکل ما ندارند. اما نکته اینجا است که ممکن است از این مرزها تجاوز کنند و، مثلاً، اعتقاد به موجبیت مابعدالطبیعی، باعث اعتقاد به موجبیت جامعه‌شناختی یا «مذهب اصالت جامعه‌شناسی» شود. همینکه این قسم نظریه به چنین قالبی ریخته‌شود، باید به محک تجربه بخورد و شک نیست که تجربه کذب آن را نشان می‌دهد.

برای ذکر نمونه‌ای از قلمرو هنر که دارای بعضی شباهتها به قلمرو اخلاق است، به‌هون را مثال می‌زنیم. به‌هون یقیناً از برخی جهات محصول آموزشی بود که در موسیقی گرفته بود و سنتی که در آن هنر وجود داشت. بسیاری کسان که به او توجه دارند، تحت تأثیر این جنبه کارهای او قرار می‌گیرند. ولی جنبه مهمتر این است که او آفریننده موسیقی بود و آموزش و سنت موسیقی نیز محصول کار اوست. نمی‌خواهم با پیروان موجبیت مابعدالطبیعی جدال کنم که اصرار دارند هر «میزان» موسیقی به‌هون را آموزه‌ای از تأثیرات موروئی و محیطی موجب شده است. چنین ادعایی از لحاظ تجربی بکل بی‌ارزش است، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند حتی یک «میزان» از موسیقی او را به این نحو «تبیین» کند. مهم این است که همه کس می‌داند ساخته‌های او را نه بر اساس آثار پیشینیانش می‌توان تبیین کرد، نه بر پایه محیط اجتماعی زندگی او یا ابتلاش به کوری یا غذایی که خدمتکار برایش می‌پخت و نه، به عبارت دیگر، بر مبنای هیچ مجموعه‌ای از تأثیرات و اوضاع محیطی که قابل تحقیق تجربی باشد یا هیچ چیز که امکان داشته باشد درباره وراثت او بدانیم.

من انکار نمی‌کنم که بعضی از جنبه‌های آثار به‌هون از نظر جامعه‌شناسی جالب توجه است. فی‌المثل، همه می‌دانند که بدل شدن ارکسترهای کوچک به ارکسترهای سمفونیک بزرگ از پاره‌ای جهات با تحولات اجتماعی و سیاسی مرتبط بوده است. زمانی رسید که ارکستر می‌بایست از صورت وسیله سرگرمی شاهزادگان و امیران بیرون بیاید و

به سبب توجه و علاقه روزافزون افراد طبقه متوسط به موسیقی، دست کم تا اندازه‌ای به مساعدت آن طبقه متکی شود. من ارزش هر «تبیین» جامعه‌شناختی از این قسم را تصدیق می‌کنم و می‌پذیرم که چنین جنبه‌ها ممکن است شایسته تحقیق علمی باشند (کما اینکه در همین کتاب - مثلاً - ضمن بحث درباره افلاطون - خود در صدد اینگونه مطالعه برآمده‌ام).

پس هدف حمله من چیست؟ هدف حمله من زیاده‌روی و کلی‌گویی درباره هر جنبه‌ای از این قبیل است. اگر [علت پیدایش] ارکستر سمفونیک بتهوون را به شیوه‌ای که هم اکنون اشاره شد «تبیین» کنیم، در واقع چیزی را تبیین نکرده‌ایم. اگر بتهوون را نماینده بورژوازی در دوره تلاش آن طبقه برای کسب آزادی معرفی کنیم، حتی اگر سخنمان درست باشد، در واقع چیزی نگفته‌ایم. چنین جنبه‌ای یقیناً ممکن بود (چنانکه در مورد واگنر مشاهده می‌کنیم) با ساختن آثار بد نیز توأم باشد. نبوغ بتهوون را نه به این راه می‌توان تبیین کرد و نه به هیچ راه دیگر.

تصور می‌کنم از نظریات خود مارکس هم بشود به همین وجه با استناد به تجربه در رد موجبیت علی در جامعه‌شناسی استفاده کرد. اگر به دو نظریه کنش‌خواهی [یعنی اعتقاد به تأثیر عمل در تغییر مسیر تاریخ] و اصالت تاریخ [یعنی اعتقاد به مسیر محتوم تاریخ] در پرتو موجبیت علی بنگریم و کشاکش این دو نظریه را در سیستم مارکس در نظر بگیریم، ناگزیر باید بگوییم اعتقاد به اصالت تاریخ بیشتر در خور یک مدافع و توجیه‌گر محافظه‌کار است تا شایسته یک انقلاب‌گر یا حتی اصلاح‌گر، کما اینکه هگل از آن در همین جهت [دفاع از محافظه‌کاری] استفاده کرده است. مارکس اصالت تاریخ را از هگل اقتباس کرد؛ اما بعد به این حد اکتفا نکرد و اجازه داد اصالت تاریخ بر کنش‌خواهی [یا اعتقاد او به تأثیر عمل] چیره شود. این واقعیت شاید نشان دهد که راهی که شخص از نظر فکری و عقلی برمی‌گزیند همیشه لازم نیست معلول موضع‌گیری در مبارزات اجتماعی باشد. چنانکه در مورد مارکس مشاهده می‌کنیم، گاه ممکن است عوامل عارضی - مانند تأثیر یکی از پیشینیان یا شاید حتی کوتاه‌بینی - بیش از طرفداری از نفع راستین طبقه‌ای خاص، موجب گزینش نظریه‌ای معین در عالم اندیشه شود. فی‌المثل، کسی که معتقد به اصالت جامعه‌شناسی

است، ممکن است عقاید هگل را بهتر بفهمد، اما اگر مارکس را در نظر بگیرد، می‌بیند پیروان آن مکتب بی‌جهت قضایا را تعمیم می‌دهند و کلیت می‌بخشند. همین طور است مورد خود مارکس که قدر و اهمیت تصورات اخلاقی خویش را دست کم می‌گرفت، حال آنکه اصولاً راز نفوذش در عقاید، جاذبه اخلاقی تعالیم وی بود؛ و انتقادهایی که او از سرمایه‌داری می‌کرد بیشتر به‌عنوان انتقادات اخلاقی مؤثر می‌افتاد. مارکس نشان داد که يك نظام اجتماعی می‌تواند ذاتاً ستمگر باشد و اگر نظام بد باشد، صلاح و تقوای افرادی که از آن سود می‌برند، چیزی جز ظاهرسازی و ریاکاری نیست، زیرا ما مسؤول وجود نظام نیز هستیم و مسؤول بقای نهادهایی که اجازه می‌دهیم پایدار بمانند.

آنچه نفوذ مارکس را تبیین می‌کند و در نفس خویش مایه امیدواری است، همین تندروی [یا رادیکالیسم] اخلاقی اوست که هنوز زنده است. بر ماست که آن را زنده نگاه‌نداریم و نگذاریم به‌راستی برود که تندروی سیاسی او محکوم به‌پیمودن آن است. مارکسیسم «علمی» مرد. اما دو چیز در آن باید زنده بماند: یکی احساس مسؤولیت اجتماعی و دیگری عشق به آزادی.

عواقب

تنها در دوران چیرگی عقل نیست که خرد باید
 بالاترین میزان کلی و مستقل حقیقت بشمار رود... از
 آن مهم‌تر روزگاران سیاهی است که مردم خرد را
 خوار و مردود می‌شمارند و رؤیای پوچ کسانی
 می‌دانند که وقتی نمی‌توانند همراهی شوند، آنقدر مرد
 نیستند که دست به‌خون یکدیگر ببرند.

- برتراند راسل

فلسفه‌های هگل و مارکس که بنایشان بر اصالت تاریخ است، بیگمان
 محصول خاص زمان ایشان، یعنی روزگار تغییرات اجتماعی است و مانند
 فلسفه‌های هراکلیتوس و افلاطون و کنت و میل و لامارک و داروین، فلسفه
 دگرگونی است و گواه تأثیر عظیم و دهشت‌انگیز زیر و زبر شدن محیط
 اجتماعی در اذهان کسانی که در آن محیط می‌زیستند. واکنش افلاطون
 در برابر این وضع، کوشش برای متوقف ساختن هرگونه تغییر بود.
 فیلسوفان جدید ظاهرآ واکنش دیگری نشان می‌دهند و از دگرگونی
 استقبال هم می‌کنند. مع‌هذا، این عشق به‌دگرگونی، کمی به‌چشم من
 دو پهلو می‌نماید، زیرا گرچه این فلاسفه از متوقف ساختن تغییر ننوید
 شده‌اند، در مقام پیروان اصالت تاربخ، سعی در پیش‌بینی آن دارند و
 می‌خواهند زمام دگرگونی را به‌دست عقل بسپارند و این کار بی‌شباهت به
 دست آموز کردن آن نیست. از این‌رو، چنین به‌نظر من می‌رسد که، نزد
 پیروان اصالت تاریخ، دگرگونی هنوز آن چهره‌ه‌راس‌انگیز سابق را کاملاً

از دست نداده است.

در عصر خودمان که روزگار تغییرات سریعتر است، می‌بینیم علاوه بر پیش‌بینی دگرگونی، تمایلی به مهار کردن آن به وسیله برنامه‌ریزی مرکزی به مقیاس کلان پدید آمده است. نظر کسانی که بدینگونه می‌خواهند کل را اصل قرار دهند، حاکی از تمایل به پیدا کردن راهی بین نظریه افلاطون و نظریه مارکس است. افلاطون می‌خواست تغییر متوقف شود و مارکس دگرگونی را امری اجتناب‌ناپذیر می‌دانست. جمع این دو با یکدیگر، قسمی «با هم نهاده» یا «وضع مجامع» یا «سنتز» هگلی درست کرده دایر بر اینکه چون دگرگونی را بکلی نمی‌توان متوقف ساخت، باید دست‌کم از طریق دولت آن را برنامه‌ریزی و مهار کرد و، به این منظور، قدرت دولت را تا حد امکان گسترش داد.

در نظر اول، ممکن است چنین بنماید که طرفداران این عقیده پیرو مسلک عقلی و خردپیشه‌اند و موضعشان مستقیماً با رویای مارکس از «ملکوت آزادی» و سیادت یافتن آدمی بر سرنوشت خویش، ارتباط دارد. اما حقیقت این است که چنین کسان متحدان نزدیک اصحاب نظریه‌ای دیگر هستند که بکلی با خردپیشگی (و بخصوص با فکر یگانگی افراد بشر از لحاظ عقلی^۱) مغایرت دارد و با گرایشهای غیرعقلانی و عرفانی عصر ما منطبق است. منظورم این نظریه مارکسیستی است که می‌گوید عقاید ما را (اعم از اخلاقی و علمی) نفع طبقاتی و به‌طور کلی موقعیت اجتماعی و تاریخی زمان ما موجب می‌شود. این آموزه اخیراً به اسم «جامعه‌شناسی معرفت»^۲ یا «مذهب اصالت جامعه‌شناسی» (بخصوص در آثار شلر و مانهایم^۳) به صورت تازه‌ای پرورانده شده است. بر طبق آن، شناخت علمی، تابع موجبیت اجتماعی است.

استدلال پیروان جامعه‌شناسی معرفت این است که اندیشه علمی - مخصوصاً تفکر درباره امور اجتماعی و سیاسی - در فضایی مقید به شرایط اجتماعی جریان پیدا می‌کند نه در خلأ و عمدتاً از عناصری در

۱. رجوع کنید به فصل بیست و چهارم.

2. sociology of knowledge

3. K. Mannheim

ضمیر ناخودآگاه یا بیرون از دایره خودآگاهی^۱ تأثیر می‌پذیرد. این عناصر هنگامی که متفکر به‌مشاهده می‌پردازد، از دیدگان خود او پوشیده می‌مانند، زیرا، باصطلاح، جایگاه یا بوم اجتماعی^۲ او را تشکیل می‌دهند. بوم اجتماعی متفکر موجب پیدایش نظام کاملی از عقاید و نظریه‌ها می‌شود. چنین آرا و نظریات به‌چشم خود متفکر حقایق بدیهی یا بیچون و چرا می‌نمایند که، مانند این جمله که «هر میزی میز است»، صدقشان به بداهت عقلی آشکار است. از این رو، متفکر هشیار نیست که به‌فرضهایی قائل شده‌است. اما اگر او را با متفکری دیگر مقایسه کنیم که در بوم اجتماعی متفاوتی بسر می‌برد، آنگاه متوجه اموری می‌شویم که متفکر اول مسلم فرض کرده‌است، زیرا متفکر دوم هم از نظامی مرکب از فرضهایی بظاهر بیچون و چرا و لی بسیار متفاوت ابتدا می‌کند. تفاوت این دو نظام ممکن است به‌حدی باشد که هیچ پلی در عالم عقل و اندیشه نتواند آنها را به‌هم وصل کند و هیچ سازشی میانشان صورت امکان نپذیرد. هر یک از این دو نظام متفاوت مسلمات را که علل موجب اجتماعی دیگری داشته‌اند، اصحاب جامعه‌شناسی معرفت یک ایده‌نولوژی^۳ نام می‌خوانند.

جامعه‌شناسی معرفت را می‌توان صورت هگلی بحث معرفت یا شناخت‌شناسی^۴ کانت دانست، زیرا در همان خط ایرادات کانت به آنچه ممکن است در شناخت‌شناسی نظریه «انفعال یا کارپذیری»^۵ نامیده‌شود، ادامه پیدا می‌کند. غرض، این نظریه اصحاب [حس و] تجربه از جمله هیوم است که می‌گویند شناخت از راه حواس به‌ما می‌رسد و وقوع خطا ناشی از دخل و تصرف ما در موادی است که حواس به‌ما می‌دهند یا ناشی از تداعیاتی که آن مواد [یا داده‌های حسی] با یکدیگر پیدا کرده‌اند، و بهترین راه پرهیز از خطا این است که یکسره منفعل و پذیرنده بمانیم. در مقابل این نظریه در شناخت‌شناسی که پیروان آن ذهن ما را چیزی مانند ظرف می‌پندارند (و معمولاً^۶ من آن را «نظریه سطل گونگی ذهن»^۷ می‌خوانم)،

1. unconscious or subconscious element

2. social habitat

3. total ideology

4. theory of knowledge

5. 'passivist' theory of knowledge

6. 'bucket theory of the mind'

کانت استدلال می‌کند [۲] که معرفت یا شناخت، مشتی پیشکش نیست که به توسط حواس ما دریافت شود و ذهن ما هم موزه نیست که این هدیه‌ها در آن ذخیره شوند. شناخت عمدتاً نتیجه فعالیت ذهنی خود ماست و ماییم که اگر خواهان کسب معرفتیم، باید با نهایت فعالیت دست به کار شویم و به جستجو و مقایسه و یکی کردن و تعمیم امور بپردازیم. این نظریه را در شناخت‌شناسی می‌توان نظریه «فعالیت یا کنایی»^۱ نام داد. کانت با توجه به نظریه اخیر، به این نتیجه رسید که کسانی که می‌خواهند به علمی دست پیدا کنند که هیچ گونه پیش فرضی نداشته باشد و هیچ چیز را مسلم نگیرد، آرزوی خام در سر می‌پرورند. (در فصل آینده نشان خواهیم داد که این آرمان حتی ذاتاً مستلزم تناقض است). او کاملاً روشن ساخت که ما نمی‌توانیم از هیچ شروع کنیم و باید اول به مجموعه‌ای از پیش فرضها مجهز گردیم تا بتوانیم با تکلیفی که داریم روبرو شویم و این پیش فرضها را باید بی‌آنکه با روشهای تجربی علوم آزموده باشیم، بپذیریم. چنین مجموعه‌ای را می‌توان «دستگاه مقولات»^۲ نام داد [۳]. کانت معتقد بود که تنها يك دستگاه مقولات وجود دارد که صادق و دگرگونی ناپذیر است و نماینده چارچوب لایتغیر تجهیزات عقلی ما - یعنی «عقل» انسانی - است و کشف این دستگاه امکان‌پذیر است. هگل که، برخلاف کانت، به یگانگی بشر معتقد نبود، این بخش از نظریه او را کنار گذاشت و، به عوض، تعلیم داد که تجهیزات عقلی آدمی پیوسته در دگرگونی و جزئی از میراث اجتماعی اوست و، از این رو، تکامل عقل انسان باید همزمان با تکامل تاریخی جامعه - یا به عبارت دیگر، تکامل ملت یا قومی که فرد بدان تعلق دارد - صورت بگیرد. این نظریه هگل - بخصوص از جهت اینکه می‌گوید هر شناخت و هر حقیقتی «نسبی» است به معنای اینکه تاریخ موجب آن بوده است - گاهی «تاریخگرایی» خوانده می‌شود (به تفکیک از «مذهب اصالت تاریخ»، چنانکه در فصل گذشته اشاره شد). پیداست که جامعه‌شناسی معرفت یا «مذهب اصالت جامعه‌شناسی» اگر با نظریه مذکور یکی نباشد دست کم با آن پیوند بسیار نزدیک دارد. یگانه تفاوت این است که

1. 'activist' theory of knowledge

2. categorial apparatus

جامعه‌شناسی معرفت تحت تأثیر مارکس بر این نکته تکیه دارد که تکامل تاریخی، بر خلاف اعتقاد هگل، به عوض ایجاد یک «روح قومی» یکسان، چند «ایده‌ئولوژی تام» گاهی متضاد بر حسب طبقه یا لایه اجتماعی یا بوم اجتماعی پیروان آن ایده‌ئولوژیها در درون یک قوم یا ملت پدید می‌آورد.

ولی شباهت این مکتب به عقاید هگل منحصر به این نیست. پیشتر گفتیم که، به عقیده پیروان جامعه‌شناسی معرفت، بستن هیچ پلی یا ایجاد هیچ سازشی در عالم عقل و اندیشه میان ایده‌ئولوژیهای تام مختلف امکان پذیر نیست. اما این شکاکیت بنیادی آنقدرها هم که بنظر می‌رسد جدی نیست. راهی برای رفع آن وجود دارد نظیر روش هگل برای حل تعارضاتی که پیش از وی در تاریخ فلسفه پیش آمده بود. روح هگل، آزاد از تعلق بر فراز گرداب فلسفه‌های مخالف شناور مانده بود. او همه این تعارضها را به اجزای سازنده همان بالاترین باهم نهاده یا سنتز، یعنی منظومه فلسفی خودش، منحل کرد. به همین وجه، جامعه‌شناسان معرفت نیز معتقدند که «عقل شناور آزاد از تعلق» قشر روشنفکران چون در سنتهای اجتماعی لنگرگاه محکم ندارد، ممکن است بتواند از دام ایده‌ئولوژیهای تام بپرهیزد و حتی نقاب از چهره چنین ایده‌ئولوژیها و انگیزه‌های پنهان و سایر موجبات آنها بردارد و به حقیقتشان پی ببرد. به عقیده اصحاب جامعه‌شناسی معرفت، عقل شناور آزاد از تعلق می‌تواند با تحلیل ایده‌ئولوژیهای نهانی گوناگون و آشکار ساختن لنگرگاههایشان در ضمیر ناخودآگاه، به بالاترین حد عینیت دست یابد. پس چنین می‌نماید که معرفت راستین از طریق عیان ساختن اموری که ناخودآگاه مسلم فرض می‌شوند - یعنی قسمی، باصطلاح، روان‌درمانی^۱ یا، با عرض معذرت، جامعه‌دمانی^۲ - بدست می‌آید. فقط کسی می‌تواند به بالاترین سنتز شناخت عینی واصل گردد که قبلاً جامعه‌کاوی^۳ شده باشد - یا خویشتن را جامعه‌کاوی کرده باشد - و از قید این عقده اجتماعی^۴، یعنی ایده‌ئولوژی جامعه خویش،

1. psycho-therapy

2. socio-therapy

3. socio-analysed

4. social complex

رسته باشد.

در یکی از فصلهای گذشته، ضمن بحث از «مارکسیسم عامیانه»، به گرایش در گروهی از فلسفه‌های جدید اشاره کردم مبنی بر آشکار ساختن انگیزه‌های نهفته در پس اعمال آدمی. جامعه‌شناسی معرفت و روانکوی^۱ و بعضی فلسفه‌ها که پیروانشان می‌خواهند «مهم‌ل یا بیمعنا بودن» عقاید مخالفان را آشکار سازند، همه متعلق به این گروه‌اند [۴]. اقبالی که به این نظریات می‌شود، به عقیده من، ناشی از سهولت کاربرد آنهاست و همچنین رضایتی که بعضی کسان با پی بردن به حقیقت امور و بخصوص نادانی بیخردان حاصل می‌کنند. البته لذت بردن از این کار آزاری نمی‌داشت اگر پیروان نظریات مذکور با استوار کردن بنیان چیزی که من آن را «جزمیت مستحکم» نامیده‌ام [۵] (و تا اندازه‌ای شبیه «ایده‌تولوژی تام» است)، اساس عقلی هر گونه مباحثه را نابود نمی‌کردند. اتباع فلسفه هگل اعلام می‌کنند که وجود تناقض نه تنها روا، بلکه بسیار سودمند و ثمربخش است و از این راه بنیان مباحثه عقلی را برمی‌اندازند. ولی اگر لزومی به اجتناب از تناقض نباشد، هر گونه بحث و انتقاد در شمار محالات درمی‌آید، زیرا انتقاد اساساً جز این نیست که یا به تناقضی در ذات فلان نظریه اشاره شود یا به تناقضی که بین آن نظریه و بعضی از واقعیات تجربی موجود است. وضع روانکاو هم به همین منوال است: برای روانکاو همیشه میسر است ایرادهایی را که منتقد می‌گیرد ناشی از امیال سرکوفته او قلمداد کند و، از این راه، هر شکالی را با دلیل تراشی کنار بگذارد. به همین سان، فلاسفه اهل تحلیل معنایی الفاظ نیز فقط کافی است گوشزد کنند که آنچه طرف مقابل بدان قائل است بیمعناست، زیرا «بیمعنا بودن» را می‌توانند طوری تعریف کنند که هر بحثی درباره آن، بنا به تعریف، مهمل و بیمعنا از کار در بیاید [۶]. همین‌طورند مارکسیست‌ها که عادت دارند هر عقیده مخالفی را که حریف ابراز می‌کند به حساب تمایل یا تعصب طبقاتیش بگذارند و همچنین جامعه‌شناسان معرفت که اختلاف نظر را به پای ایده‌تولوژی تام او می‌نویسند. روشی از این قسم، هم کاربرد آسان دارد و هم وسیله تفریح

محسوب می‌شود، اما بوضوح اساس عقلی مباحثه را نابود می‌کند و سرانجام ناگزیر به مسلک غیرعقلانی و عرفان می‌انجامد.

با وجود این خطرها، هیچ دلیلی نیست که فقط من از این تفریح چشم‌پوشم و از بازی با چنین روشها محروم شوم. روانکاوی بیش از هر کس به درد خود روانکاوان می‌خورد [۷]؛ به همین سان، جامعه‌کاوان نیز چنان نسبت به کاربرد روشی که دارند اشتیاق نشان می‌دهند که نمی‌توان این گشاده‌رویی را نادیده گرفت و روش خودشان را در مورد خودشان بکار بست. آیا وصفی که از قشر روشنفکر به عنوان جماعتی فاقد لنگرگاه محکم در سنتها می‌دهند، وصف پاکیزه‌ای از گروه اجتماعی خودشان نیست؟ و آیا روشن نیست که اگر نظریه ایده‌ئولوژیهای تام درست باشد، این هم جزئی از هر ایده‌ئولوژی تام است که هر کس فکر کند گروه خودش از پیشداوری مبرا است و در واقع یگانه جماعت برگزیده و نخبه‌قادر به داوری عینی است؟ بنا بر این، آیا نمی‌توان انتظار داشت که اگر نظریه مورد بحث راست باشد، کسانی که به آن معتقدند، برای احراز عینیت آرای خودشان، با الحاق متممی به نظریه، ناخودآگاه دست به خودفریبی بزنند؟ و آیا می‌توان ادعایشان را بجد گرفت که می‌گویند چون از نظر جامعه‌شناسی خودکاوی^۱ کرده‌اند، به مراتب بالاتر عینیت دست یافته‌اند؟ آیا هنگامی که مدعی می‌شوند ایده‌ئولوژی تام با جامعه‌کاوی زایل می‌شود، می‌توان ادعایشان را جدی تلقی کرد؟ حتی این سؤال پیش می‌آید که نکند نظریه مورد بحث سراپا مبین نفع طبقاتی این گروه خاص باشد - نفع طبقاتی قشری از روشنفکران که گرچه در سنت لنگرگاه محکم ندارند، بهر حال لنگرشان تا این حد محکم است که زبان هگل را زبان مادری قرار دهند و به آن سخن بگویند؟

کافی است رابطه جامعه‌شناسان معرفت را با هگل در نظر بگیریم تا روشن شود که این جماعت چقدر در جامعه‌کاوی - یعنی ریشه‌کن کردن ایده‌ئولوژی تام خودشان - ناکام بوده‌اند. اصحاب جامعه‌شناسی معرفت توجه ندارند که آنچه می‌گویند تکرار گفته‌های هگل است؛ بعکس، معتقدند

که نه تنها به حدی از رشد رسیده‌اند که از او جلو زده‌اند، بلکه حتی موفق شده‌اند پی به ماهیت وی ببرند و او را جامعه‌کاوی کنند و، بنا بر این، اکنون می‌توانند به‌او، نه از زاویه دید هیچ بوم اجتماعی خاص، بلکه به طور عینی از سطحی بالاتر بنگرند. از همین شکست ملموس در خودکاوی می‌توان حدیث مفصل را خواند.

ولی از شوخی گذشته، اشکالات و ایرادات جدی‌تری هم هست. جامعه‌شناسی معرفت نه تنها اسباب نابودی خویش را فراهم می‌کند و خودش موضوعی جالب نظر برای جامعه‌کاوی است، بلکه از ناتوانی شگرف در فهم موضوع خود آن علم، یعنی جنبه‌های اجتماعی معرفت^۱ یا، به عبارت روشنتر، روش علمی حکایت می‌کند. علم یا معرفت را فرایندی در ذهن یا «آگاهی» هر دانشمند یا شاید محصول چنین فرایندی تلقی می‌کند. اگر آنچه عینیت علمی نام گرفته بدین نحو لحاظ شود، نه تنها در علوم اجتماعی و سیاسی که در آنها ممکن است منافع طبقاتی و انگیزه‌های نهانی مشابه سهمی داشته باشند، بلکه در علوم طبیعی نیز به صورت امری یکسره غیرقابل فهم و حتی محال درمی‌آید. هر کس کوچکترین اطلاعی از تاریخ علوم طبیعی داشته باشد، می‌داند که بسیاری از منازعات علمی با چه سماعت پر حرارتی صورت گرفته است. تعصب بعضی از دانشمندان علوم طبیعی در پافشاری بر افکارشان گاه به درجه‌ای می‌رسیده که ممکن نیست تعصب سیاسی هر قدر هم شدید باشد، به آن حد در نظریه‌های سیاسی تأثیر بگذارد. ساده‌لوحی پیروان جامعه‌شناسی معرفت در این است که خیال می‌کنند عینیت علمی باید بر عدم تعصب و دید عینی دانشمندی پیریزی شود، در صورتی که اگر چنین بود، می‌بایست عینیت علمی را ببوسیم و کنار بگذاریم. حقیقت این است که، به یک معنا، ما باید حتی از اصحاب جامعه‌شناسی معرفت هم شکاکتر باشیم، زیرا بیگمان همه به‌منظومه پیشداوریه‌ها (یا به عبارت دیگر، «ایده‌ولوژیهای تام») خودمان دچاریم و بسیاری چیزها را بدیهی تلقی می‌کنیم و ناسنجیده می‌پذیریم و حتی ساده‌لوحانه و جزماً معتقدیم که هیچ گونه نقد و سنجش لازم نیست. بدون

شک، دانشمندان هم از این قاعده مستثنا نیستند، ولو بعضی از تعصباتی را که در رشته خاص خود داشته‌اند به‌طور سطحی از خویش زدوده باشند. البته باید تصدیق کرد که هنوز خود را با جامعه‌کاوی یا روشهای مشابه تزکیه نکرده‌اند و در صدد بر نیامده‌اند به‌سطح بالاتری برسند تا بتوانند نادانیهای ایده‌ئولوژیک خویشان را بهتر بفهمند و مورد جامعه‌کاوی قرار دهند و بیالایند. اما هیچ دانشمندی ممکن نیست با «عینی‌تر کردن» ذهن خویش، به آنچه به «عینیت علمی» معروف است دست پیدا کند. آنچه معمولاً از اصطلاح اخیر اراده می‌کنیم بر شالوده دیگری استوار است [۸] و به‌روش علمی مربوط می‌شود. طنز قضیه اینجاست که عینیت با جنبه‌های اجتماعی «روش علمی» پیوند نزدیک دارد و با این واقعیت مرتبط است که علم و عینیت علمی از کوششهای فردی دانشمند برای «دید عینی پیدا کردن» نتیجه نمی‌شود (و نمی‌تواند نتیجه شود)، بلکه از همکاریهای آمیخته به‌دوستی و دشمنی بسیاری دانشمندان سرچشمه می‌گیرد. عینیت علمی را می‌توان خاصیت «بین‌ذهانی» روش علم توصیف کرد. اما کسانی که اسم خودشان را جامعه‌شناس معرفت گذاشته‌اند، بکلی از این جنبه اجتماعی علم غافلند.

روش علوم طبیعی دارای دو جنبه مهم است که از جمع شدن آنها «خصلت همگانی یا اجتماعی روش علمی» بوجود می‌آید. نخست چیزی است تقریباً مانند اعتقاد آذاد. دانشمند ممکن است نظریه‌ای طرح کند با اعتقاد راسخ به اینکه نظریه‌اش خالی از ایراد و مصون از تعرض است. اما این اعتقاد نه تنها همکاران و رقیبان دانشمندش را متقاعد نمی‌کند، بلکه ایشان را بیشتر به میدان می‌کشانند، زیرا معتقدند طرز فکر علمی به معنای نقد و سنجش همه چیز است و حتی از سخنان مراجع و ثقات هم بیمی به دل راه نمی‌دهند. دوم، وقتی دانشمندان وارد مباحثه می‌شوند، سعی می‌کنند از اشتباه و التباس پرهیزند. (خوانندگان را یادآور می‌شوم که سخن من درباره علوم طبیعی است، هر چند بخشی از اقتصاد جدید را نیز در بر می‌گیرد). با کمال جدیت می‌کوشند به زبان واحد سخن بگویند، ولو زبانهای مادری متفاوت داشته باشند. در علوم طبیعی، تجربه را داور بیطرف قرار می‌دهند و از این راه به هدفی که گفتیم دست می‌یابند. وقتی

می‌گوییم «تجربه»، منظورم تجربه «همگانی»^۱ به معنای مشاهده و آزمایش است، نه تجربه به مفهوم سیر باطنی یا وجدانیات «خصوصی»^۲ هنری یا دینی. تجربه به شرطی «همگانی» است که هر کس بتواند، اگر به خود زحمت دهد، به تکرار آن موفق شود. برای پرهیز از اشتباه و التباس، دانشمندان نظریاتشان را به صورتی بیان می‌کنند که بر مبنای اینگونه تجربه، خاصیت آزمون‌پذیری، یعنی قابلیت ابطال (یا تأیید) داشته باشد.

عینیت علمی یعنی این، هر کس فن فهمیدن و آزمودن نظریه‌های علمی را آموخته باشد، می‌تواند به تکرار آزمایش پردازد و خودش داوری کند. با وجود این، همیشه کسانی هستند که احکام مغرضانه یا حتی کج و معوج و بیمغز صادر می‌کنند. البته این امر اجتناب‌ناپذیر است، اما در کار نهادهای اجتماعی گوناگون - مانند آزمایشگاهها و نشریه‌ها و کنگره‌های علمی - که به قصد پیشبرد عینیت و کمک به نقد و سنجش علمی تأسیس شده‌اند، خلل جدی وارد نمی‌کند. این جنبه روش علمی نشان می‌دهد که به یاری نهادهایی که به قصد اعمال نظارت همگانی تأسیس شده‌اند و با آزاد گذاردن افکار عمومی (ولو در حلقه معینی از متخصصان)، به چه هدفها می‌توان رسید. هر پیشرفت علمی و تکنولوژیک و سیاسی نهایتاً قائم به ادامه کار چنین نهادهاست و تنها چیزی که ممکن است به آن آسیب برساند قدرت سیاسی است وقتی از حفظ و حراست آزادی بیان کوتاهی کند یا وقتی برای سرکوبی انتقاد آزاد از آن استفاده شود.

این جنبه روش علمی با کمال تأسف به غفلت سپرده شده‌است، اما برای اینکه روشنتر شود، به بررسی این فکر می‌پردازیم که مصلحت ایجاد می‌کند علم بنا به روش آن شناخته شود، نه از نتایجی که می‌دهد.

نخست فرض کنیم مردی نهان‌بین^۳، بر پایه آنچه به خواب دیده‌است یا ناخودآگاه با الهام از عوالم مرموز روحی، کتابی بنویسد. سپس فرض کنیم سالها بعد، در نتیجه اکتشافات علمی تازه و انقلابی، دانشمندی بزرگ (که هرگز آن کتاب را ندیده‌است) کتابی عیناً مانند آن بنویسد. یا برای اینکه مطلب را به وجهی دیگر بیان کرده باشیم، فرض می‌گیریم آن کتاب

1. public

2. private

3. clairvoyant

علمی که ممکن نبوده در آن زمان از قلم هیچ دانشمندی تراوش کند، زیرا در آن ایام هنوز یسیری از اکتشافات لازم بعمل نیامده بوده، به‌دل آن مرد نهان‌بین بسات شده‌باشد. سؤال ما این است که آیا می‌توان گفت مرد نهان‌بین کتاب علمی نوشته است؟ فرض کنیم اگر این کتاب در آن ایام در معرض داوری دانشمندان صاحب صلاحیت قرار می‌گرفت، از بعضی جهات غیر قابل فهم و از جهات دیگر خیالی و غریب، توصیف می‌شد. پس ناچار باید بگوییم که کتاب مرد نهان‌بین هنگامی که نوشته می‌شده، جنبه علمی نداشته زیرا ثمره روش علمی نبوده است. چنین محصولی ولو با بعضی نتایج علمی تطبیق کند، حاصل روش علمی نیست و من آن را «علم الهامی» نام می‌دهم.

برای اینکه بتوانیم این ملاحظات را در مورد مسأله همگانی بودن روش علمی بکار ببریم، فرض می‌کنیم رابینسن کروزو^۲ در جزیره اش موفق به ساختن آزمایشگاههای فیزیک و شیمی و رصدخانه‌ها و مانند آن شده بود و نیز توانسته بود بسیاری مقاله‌ها و رساله‌های کاملاً مستند به مشاهده و آزمایش بنویسد. حتی فرض می‌گیریم وقت نامحدود داشته و موفق به ابداع و توصیف منظومه‌هایی در علم شده است که با نتایج مورد قبول دانشمندان ما در عصر حاضر منطبق است. با توجه به ویژگیهای ذکر شده، بعضی از مردم ممکن است بدو متمایل به این نظر شوند که این علم کروزویی علم حقیقی است نه «علم الهامی». البته علم کروزویی از کتابی که به‌مرد نهان‌بین الهام شده بود به مراتب به علم شبیه‌تر است، زیرا رابینسن کروزو تا حد زیادی از روش علمی استفاده کرده بود. با اینهمه، به ادعای من، حتی این علم کروزویی هم «علم الهامی» است، چرا که هنوز عنصر روش علمی در آن موجود نیست. بنا بر این، باید گفت واقعیت دست‌یافتن کروزو به نتایجی که ما اکنون می‌گیریم، تقریباً همانقدر اتفاقی و معجزه‌آسا است که

1. revealed science

۲. Robinson Crusoe. قهرمان داستان معروف نویسنده انگلیسی دنیل دفو (۱۷۳۱-۱۶۶۰) که در جزیره‌ای نامسکون تنها می‌افتد و از تقریباً هیچ شروع به فراهم آوردن اسباب زندگی نیمه متمدنی می‌کند (در فارسی از قدیم به تلفظ نادرست فرانسوی، نام او را ربنسون کروزوئه می‌نوشته‌اند). (مترجم)

در مورد مرد نهان‌بین بود. سبب این است که هیچ‌کس جز خود کروزو نبوده که نتایج او را بازبینی کند، هیچ‌کس جز او نبوده که پیشداوری‌های او را که نتیجه اجتناب‌ناپذیر سرگذشت ذهنیش است تصحیح کند، و هیچ‌کس جز او نبوده تا کمک کند از شر آن کوری عجیب خلاص شود که گریبانگیر همه ماست و از این پدید می‌آید که بیشتر نتایجی را که می‌گیریم از راههای بنسبت بیربط می‌گیریم و، بنا بر این، از تشخیص امکانات نهفته در آن نتایج عاجزیم. و اما در مورد مقالات و رسالات علمی کروزو چیزی که باید گفت این است که او فقط به شرطی ممکن بود به کسب انضباط فکری لازم برای بیان مقصود خویش به نحو روشن و مستدل کامیاب شود که در صدد برمی‌آمد چیزی را که نوشته‌است برای کسی که در آن نوشته دخالت نداشته توضیح دهد، زیرا این کار هم جزئی از روش علمی است. ولی نکته‌ای که (به‌رغم اهمیت بالنسبه کمتر) خصلت «الهامی» علم کروزویی را آشکارتر می‌کند این است که بناچار باید فرض کنیم کروزو موفق شده‌بود «معادله شخصی»^۱ خود، یعنی زمان واکنش شخصی^۲ خویش را که خاص وی بوده و در مشاهداتش در نجوم تأثیر می‌گذاشته است، کشف کند. البته می‌توان تصور کرد که او تغییرات زمان واکنش خود را کشف کرده‌بود و در محاسبه منظور می‌کرد. ولی اگر این روش پی‌بردن به زمان واکنش را با روش کشف آن در علم «همگانی» بسنجیم - یعنی از طریق کشف تناقض بین نتایجی که ناظران مختلف حاصل می‌کنند - آنگاه خصلت «الهامی» علم رابینسن کروزو کاملاً آشکار می‌شود.

برای جمع‌بندی این ملاحظات می‌توان چنین گفت که آنچه ما «عینیت علمی» می‌خوانیم حاصل بیطرفی و بیفرضی هر دانشمند پنهانی نیست، بلکه از خصلت اجتماعی یا همگانی روش علمی نتیجه می‌شود. بیطرفی دانشمند،

۱. personal equation. انحراف ثابت یا منظم از نتیجه فرضی درستی که باید از مشاهده حاصل شود. این انحراف وابسته به خصوصیات شخصی مشاهده‌گر است. (مترجم)

۲. personal reaction time. فاصله زمانی بین لحظه‌ای که محرک به کار می‌افتد و لحظه‌ای که ارگانیزم واکنش نشان می‌دهد. (مترجم)

اگر اساساً وجود داشته باشد، منشأ عینیت علمی نیست؛ ناشی از این است که عینیت علمی، به صورت اجتماعی درمی‌آید یا در نهادها شکل می‌گیرد.

خطای پیروان کانت و هگل [۹] در این است که خیال می‌کنند چون ما هنگام «قوام دادن» به تجربه‌هایی که با فعالیت ذهنی خویش کسب می‌کنیم، ناگزیر اول به پیش‌فرضهائی قائل می‌شویم، این پیش‌فرضها ابزار لازم کار ما هستند و نه با هیچ تصمیمی قابل تغییرند و نه بر مبنای هیچ تجربه‌ای قابل ابطال و شأ نشان اجل از این است که به محک آزمون علمی بخورند و باید شرط مقدم هر گونه تفکر محسوب شوند. اما این زیاده‌روی است و ریشه‌اش به سوء تعبیر رابطه بین نظریه و تجربه در علوم می‌رسد. یکی از بزرگترین کامیابیهای علمی عصر ما هنگامی بدست آمد که آینشتاین نشان داد، با توجه به تجربیات حاصله، هیچ مانعی ندارد در پیش‌فرضهائی که حتی راجع به زمان و مکان بدانها قائلیم - یعنی تصوراتی که قبلاً همیشه پیش‌فرضهای لازم هر علم و متعلق به «دستگاه مقولات» آن پنداشته شده بودند - تردید و تجدید نظر کنیم. بنا بر این، شکاکیت و تعرض پیروان جامعه‌شناسی معرفت نسبت به علوم، با توجه به ماهیت روش علمی، پوچ و بیوجه است. روش تجربی کاملاً قادر است روی پای خود بایستد.

اما روش تجربی از این طریق روی پای خود نمی‌ایستد که به جای اینکه پیشداوریهای ما را يك يك حذف کند، ناگهان کمر به ریشه‌کن کردن همه ببندد. شاهد معروف این امر باز هم کار آینشتاین است که پیشداوری ما را درخصوص زمان آشکار کرد. آینشتاین کمر به کشف پیشداوریه‌ها نبسته بود و حتی قصد نداشت از تصورات ما درباره مکان و زمان انتقاد کند. مشکلی که داشت مشکلی مشخص در فیزیک بود و می‌خواست نظریه‌ای را که از کار باز مانده بود (زیرا بعضی آزمایشها بر اساس آن با هم تناقض پیدا کرده بودند) به صورت جدید تدوین کند. آینشتاین و اکثر فیزیکدانان پی برده بودند که این [تناقض] به معنای کذب آن نظریه است. او به این

نتیجه رسید که اگر درست همان نکته‌ای در نظریه تغییر داده‌شود که تا آن هنگام همه معتقد بودند بدیهی است و، بنا بر این، کمتر آن را مورد توجه قرار داده‌بودند، مشکل برطرف خواهد شد. به سخن دیگر، کار او جز این نبود که روش نقد و سنجش علمی و ابداع و حذف نظریه‌ها، یعنی روش آزمایش و خطا، را بکار بندد. اما کاربرد این روش به ترک همه پیشداوریه‌ها نمی‌انجامد، زیرا تنها پس از رفع هر پیشداوری متوجه می‌شویم که به آن دچار بوده‌ایم.

البته، باید اذعان کرد که نظریه‌های علمی ما در هر لحظه معین به دو چیز بستگی دارند: یکی آزمایش‌هایی که تا آن لحظه ترتیب داده‌ایم و دیگری پیشداوریه‌ها، یعنی اموری که مسلم انگاشته‌ایم. چنین امور گرچه ممکن بوده در نتیجه استفاده از برخی روش‌های منطقی آشکار گردند، تا آن زمان توجه ما را جاب نکرده‌اند. به هر تقدیر، چیزی که درباره اینگونه قشریت می‌توان گفت این است که علم قادر به کشف و شکافتن بعضی از چنین قشرهاست. این جریان ممکن است هرگز به کمال نرسد ولی هیچ مانع و عایق ثابتی نیست که لزوماً آن را متوقف کند. اصل بر این است که هر فرضی قابل نقد و سنجش است. عینیت علمی جز این معنایی ندارد که انتقاد از جانب همه کس رواست.

اینکه می‌گوییم نتایج حاصله از علم «نسبی» است (البته اگر اصولاً مجاز به استعمال این صفت باشیم)، فقط به این معناست که این نتایج در مرحله خاصی از تکامل علمی بدست آمده‌است و ممکن است در جریان پیشرفت علم منسوخ شود. ولی این به معنای «نسبی» بودن صدق^۱ نیست. اگر قضیه‌ای صادق باشد، تا ابد صادق است [۱۰]. معنای سخن ما این است که بیشتر نتایج علمی دارای خصلت فرضیه است، یعنی گزاره‌ای که به‌شواهد قطعی متکی نیست و، بنا بر این، ممکن است هر زمان مورد تجدید نظر قرار بگیرد. این ملاحظات (که جای دیگر به تفصیل بیشتر مورد بحث قرار گرفته [۱۱]) با اینکه از جهت انتقاد از جامعه‌شناسان لزومی ندارد، ولی شاید به فهم نظریه‌های ایشان کمک کند و همچنین، با توجه به ایراد

عمده‌ای که پیشتر گرفتیم، ممکن است اهمیت همکاری و خاصیت بین‌ذهانی و عمومیت روش را در نقد و سنجش علمی و پیشرفت علم تا اندازه‌ای روشن کند.

راست است که در علوم اجتماعی هنوز عمومیت روش کاملاً دستیاب نشده‌است. ولی این امر از بعضی جهات ناشی از تأثیر خردبرانداز ارسطو و هگل بوده و از جهات دیگر شاید معلول کوتاهی اهل علوم مذکور در استفاده از ابزارهای اجتماعی برای حصول عینیت علمی. بنا بر این، علوم اجتماعی را هنوز برستی باید «ایده‌نولوژیهای تام» محسوب داشت. به عبارت دیگر، بعضی از دانشمندان علوم اجتماعی هنوز قادر و حتی حاضر نیستند به زبان مشترک سخن بگویند. اما دلیل این امر نفع طبقاتی و علاج آن، سنتز دیالکتیکی هگل یا خودکاوی نیست. دانشمندان علوم اجتماعی جز این چاره ندارند که زبان‌آوری را کنار بگذارند و برای دست و پنجه نرم کردن با مسائل عملی عصر ما، به‌آنگونه روشهای نظری متوسل شوند که در اساس در همه علمها یکی است. منظور، روش آزمایش و خطاست؛ روشی است که به‌موجب آن باید فرضیه‌های عملاً آزمون‌پذیر ابداع کرد و آنها را به‌آزمون عملی گذارد. آنچه لازم است قسمی تکنولوژی اجتماعی است که نتایج آن را بتوان به‌وسیله مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزءبجزء به‌آزمون گذاشت.

درمانی که برای علوم اجتماعی پیشنهاد کردیم، درست در قطب مخالف درمانی است که در جامعه‌شناسی معرفت پیشنهاد می‌شود. به عقیده کسانی که جامعه‌شناسی را اصل قرار می‌دهند، آنچه از لحاظ روش باعث بروز دشواری در علوم اجتماعی و سیاسی می‌شود، خصلت غیرعملی مشکلات عملی و نظری نیست، بلکه واقعیت گره‌خوردگی چنین مشکلات به یکدیگر در عرصه معرفت اجتماعی و سیاسی است. در یکی از آثار اصلی در جامعه‌شناسی معرفت، چنین می‌خوانیم [۱۲]: «ویژگی معرفت سیاسی، به تفکیک از معرفت 'دقیق'، این است که شناخت (یعنی امر عقلانی) و خواست (یعنی مجموعه امور بیرون از دایره عقل) چنان ذاتاً بهم گره خورده‌اند که جدا کردنشان از یکدیگر امکان‌پذیر نیست.» در پاسخ باید گفت که، به یک معنا، «شناخت» و «خواست» همیشه از

یکدیگر تفکیک ناپذیرند ولی این لازم نیست به هیچگونه درگیری خطرناک بینجامد. هیچ دانشمندی نمی تواند بدون کوشش و علاقه، شناختی حاصل کند و معمولاً این کوشش قدری متضمن نفع شخصی نیز هست. مهندس چیزها را از جهت عملی بررسی می کند. همین طور است کشاورز. عمل نه تنها دشمن شناخت نظری نیست، گرانباترین مشوق آن است. ممکن است قدری دوری گزینی و بیطرفی برارنده دانشمند باشد، اما نمونه های بسیار در دست داریم که نشان می دهد بیطرف ماندن همیشه برای دانشمند مهم نیست. آنچه اهمیت دارد این است که تماس او با واقعیت و عمل قطع نشود، زیرا بهای غفلت از این امر، دچار شدن به طرز فکر مدرسی یا اسکولاستیک است. بنا بر این، دید غیرعقلانی را باید با کاربرد عملی آنچه کشف کرده ایم از علوم اجتماعی بزدااییم، نه با سعی در تفکیک «شناخت» و «خواست» از یکدیگر.

در مقابل، اصحاب جامعه شناسی معرفت امیدوارند با جلب توجه دانشمند علوم اجتماعی به نیروهای اجتماعی و ایده‌ئولوژی‌هایی که او ناخودآگاه بدانها دچار است، علوم اجتماعی را اصلاح کنند. اما بزرگترین دردسر پیشداوری این است که چنین راه مستقیمی برای خلاص شدن از آن وجود ندارد. چگونه هرگز بدانیم که در سعی برای خلاص شدن از پیشداوری به پیشرفتی نایل شده ایم؟ آیا تجربه عمومی نشان نمی دهد که کسانی که از همه بیشتر معتقدند از پیشداوری خلاص شده اند، خود از همه بیشتر به پیشداوری گرفتارند؟ این تصور کاملاً خطاست که اگر کسی از نظر جامعه شناسی یا مردم شناسی پیشدوریها را مورد مطالعه قرار دهد، آسانتر می تواند از شر آنها خلاص شود. بسیاری از کسانی که به چنین مطالعات اشتغال دارند، خود در پیشداوری غوطه می خورند. خودکاوی ما، در چیره شدن بر موجبات ناخودآگاه نظریاتمان مؤثر نیست، و از این گذشته، غالباً به خودفریبیهای باریکتر می انجامد. در همان نوشته درباره جامعه شناسی معرفت که پیشتر جمله ای از آن نقل شد، اینگونه به فعالیت های پیروان آن مکتب اشاره رفته است [۱۴]: «گرایشی روزافزون وجود دارد که عواملی را که تاکنون ناخودآگاه در استیلایشان بوده ایم، به صورت خودآگاه در بیاوریم... کسانی که می ترسند شناخت متزاید ما نسبت به

عوامل موجبۀ [تصمیم‌اتمان] قدرت تصمیم را در ما سست کند و 'اختیار' را به‌خطر اندازد، خاطر جمع باشند. فقط کسی برآستی مجبور [یا تخته‌بند موجبیت] است که اساسی‌ترین عوامل موجبۀ را نشاند و زیر فشار مستقیم موجباتی که بر او مجهول است، عمل کند. «پیداست که این کلام تکرار همان فکر همیشگی هگل و یکی از پیشداوریهای ارتجاعی است که انگلس هم از سر ساده‌لوحی در قالب این جمله که «اختیار یعنی درک جبر»، به‌نوبۀ خود آن را بازگو کرده‌است» [۱۴]. آیا کسانی که زیر فشار موجبات شناخته‌شده - مثلاً زورگویی سیاسی - عمل می‌کنند، به‌برکت این شناخت آزاد می‌شوند؟ چنین قصه‌ها فقط از هگل برمی‌آید. نفس این واقعیت که اصحاب جامعه‌شناسی معرفت هنوز این پیشداوری را حفظ کرده‌اند نشان می‌دهد که برای خلاص شدن از ایده‌ئولوژیها، راه میان‌بر متصور نیست. (وقتی کسی هگلی شد، تا ابد هگلی است). خودکاو نمی‌تواند جای کارهایی را بگیرد که برای تأسیس نهادهای دموکراتیک ضروری است و یگانه ضامن آزادی اندیشهٔ سنجشگر و پیشرفت علمی است.

۲۴ فلسفه غیبگویانه و شورش بر عقل

مارکس پیرو مسلک عقلی و خردپیشه بود. او هم مانند سقراط و کانت اعتقاد داشت که عقل آدمی شالوده وحدت بشر است. اما تعلیم او دایر بر اینکه آرا و نظرهای ما را نفع طبقاتی موجب می‌شود، زوال آن اعتقاد را تسریع کرد. تعلیم او نیز مانند آموزه هگل که می‌گفت تصورات ما معلول منافع و سنتهای ملی است، رفته رفته ریشه اعتقاد به عقل را که ناشی از پیروی از مسلک عقلی بود، سست کرد. موضع عقلی نسبت به مسائل اجتماعی و اقتصادی که بدین‌سان از چپ و راست تهدید می‌شد، وقتی از قلب سپاه هدف تاخت و تاز اصالت تاریخیان پیشگو و غیر عقلانی مسلکان غیبگو قرار گرفت، تاب ایستادگی نیاورد. اینکه می‌بینیم تعارض بین مسلک عقلانی و مسلک غیرعقلانی به‌صورت مهمترین مسأله مورد منازعه فکری و حتی اخلاقی روزگار ما در آمده، به این دلیل بوده است.

۱

دو اصطلاح «عقل» و «مسلک عقلی» به ابهام آمیخته‌اند و، از این رو، لازم است توضیحی اجمالی درباره استعمال آنها در اینجا داده شود. نخست اینکه هر دو به معنای اعم بکار می‌روند [۱] و در این کاربرد نه تنها فعالیت فکری، بلکه مشاهده و آزمایش را نیز در بر می‌گیرند. توجه به این نکته ضروری است، زیرا «عقل» و «مسلک عقلی» غالباً به معنایی متفاوت و محدود، نه در مقابل «مسلک غیرعقلانی»، بلکه در تقابل با «مسلک

تجربی» بکار می‌روند. اگر اصطلاح «مسلك عقلی» یا «مذهب اصالت عقل» برای چنین معنایی وضع شود، مراد ترجیح اندیشه و تعقل است بر مشاهده و آزمایش و، بنا بر این، می‌توان آن را «اندیشه‌وری» یا «خردورزی» یا «مذهب تعقلی» گفت. اما هنگامی که من از «مسلك عقلی» سخن می‌گویم، این اصطلاح، «مسلك تجربی» و «مذهب تعقلی» هر دو را در بر می‌گیرد، درست همانگونه که علم، هم از آزمایش استفاده می‌کند و هم از اندیشه. دوم اینکه معنایی که من از اصطلاح «مسلك عقلی» اراده می‌کنم، کمابیش بر موضعی دلالت دارد که اصحاب آن می‌خواهند مسائل را هر چه بیشتر با توسل به عقل، یعنی روشن‌اندیشی و تجربه، حل کنند، نه با تشبث به شور و هیجان^۱. البته این توضیح به دلیل ابهام هر اصطلاحی مانند «عقل» و «شور» و «هیجان»، چندان رضایت‌بخش نیست. ما به آن معنا صاحب «عقل» و «شور» نیستیم که دارای بعضی اندامها هستیم مانند مغز یا قلب، یا برخی «قوا» از قبیل قوه سخن گفتن یا دندان بهم ساییدن. پس برای اینکه دقیقتر سخن گفته باشیم، بهتر است مسلك عقلی را در چارچوب کردارها یا رفتارها توضیح کنیم. در آن صورت ممکن است بگوییم مسلك عقلی یا استدلالی عبارت از آمادگی برای شنیدن دلایل انتقادی و تجربه‌آموزی است و در اساس موضع کسی است که اذعان می‌کند «ممکن است من اشتباه کنم و حق با شما باشد، ولی اگر کوشش کنیم، امکان دارد به حقیقت نزدیکتر شویم»؛ موضع کسی است که از اینکه مردم بتوانند به وسایلی، از قبیل استدلال و مشاهده دقیق، درباره بسیاری مسائل مهم به توافق برسند، بآسانی مأیوس نمی‌شود و امیدوار است افراد حتی در جایی که خواستها و پیشنهادهاى مختلف باشند و بتوانند، شاید از طریق حکمیت، به مصالحه‌ای دست یابند که، به دلیل متصفانه بودن، اگر نگوییم برای همه، دست‌کم برای بیشترشان پذیرفتنی باشد. مختصر آنکه موضع

۱. با توضیحاتی که پوپر درباره این مفهوم می‌دهد، ممکن است در فارسی از آن به «استدلال» و «مذهب استدلالی» نیز تعبیر کرد. «پای استدلالیان چوبین بود» الخ، ناظر به همین معناست. (مترجم)

عقلانی یا، اگر بتوان از این عنوان استفاده کرد، «موضع عقلایی»^۱ بسیار شبیه موضع علمی است؛ شبیه اعتقاد به این است که، در جستجوی حقیقت، باید همکاری کنیم و، به یاری استدلال، بتدریج می توانیم تا حدی به عینیت دست یابیم.

از بعضی جهات جالب خاطر است که این شباهت بین موضع عقلایی و موضع علمی را بیشتر تحلیل کنیم. در فصل گذشته، سعی کردم جنبه اجتماعی روش علمی را به کمک داستان ساختگی اهل علم شدن رایینسن کروزو، بیشتر باز کنم. با ملاحظاتی درست نظیر آن، می توان به خصلت اجتماعی نگرش عقلایی - به تفکیک از استعدادهای فکری و عقلی و تیزهوشی - پی برد. عقل و استدلال نیز مانند زبان، محصول زندگی اجتماعی است. کسی مانند رایینسن کروزو که از کودکی در جزیره ای نامسکون تنها رها شده باشد، ممکن است آنقدر با هوش و زرنگ باشد که بر بسیاری مشکلات چیره شود، ولی نه به اختراع زبان موفق خواهد شد و نه به ابداع فن احتجاج و استدلال. شک نیست که همه ما بسیاری اوقات با خود استدلال می کنیم؛ اما به این دلیل عادت به این کار کرده ایم که استدلال در مقابل دیگران را آموخته ایم و به تجربه دریافته ایم که آنچه به حساب می آید استدلال است نه شخص استدلال کننده. (البته وقتی با خود وارد استدلال می شویم، این ملاحظه اخیر نمی تواند مؤثر باشد). بنا بر این، باید گفت استدلالمان را نیز مانند زبانمان، به مراده با دیگران مديونیم.

کسی که به موضع عقلانی پای بند است استدلال را به حساب می گیرد نه شخصی را که استدلال می کند. این واقعیت از اهمیت دامنهدار برخوردار است و به این نظر می انجامد که باید هر که را با او به تعاطی معانی و تبادل افکار می پردازیم، بالقوه منبع دلایل و منشأ اطلاعات عقلایی بدانیم. پایه آنچه ممکن است «وحدت عقلانی بشر» خوانده شود، با همین واقعیت استوار می گردد.

به یک معنا می توان گفت که تحلیل ما از «عقل» اندکی شبیه تحلیل

هگل و هگلیمان است که عقل را محصولی اجتماعی و، در واقع، بخشی از نفس یا روح جامعه (مثلاً قوم یا ملت یا طبقه) می‌شمارند و، تحت تأثیر برك، تقریباً از جمیع جهات ما را مدیون و وابسته به میراث اجتماعی قلمداد می‌کنند. البته در وجود بعضی مشابَهت‌ها بین تحلیل ما و ایشان تردید نیست. ولی بعضی تفاوت‌های بزرگ نیز وجود دارد. هگل و هگلیمان جمع را اصل قرار می‌دهند و استدلالشان این است که چون ما عقل خویش را به «جامعه» - یا به نوعی خاص از جامعه مثلاً ملت - مدیونیم، پس «جامعه» یعنی همه چیز و فرد یعنی هیچ، و فرد هر ارزشی که داشته باشد، آن ارزش از جمع که ناقل حقیقی همه ارزش‌هاست، سرچشمه می‌گیرد. در مقابل، بنا به موضعی که شرح آن آمد، وجود جمع اصل مسلم شمرده نمی‌شود. مثلاً من اگر بگویم ما عقلمان را به «جامعه» مدیونیم، مقصودم همواره این است که عقلمان را به بعضی اشخاص معین و مشخص - ولو عدۀ زیادی افراد ناشناس - و به مراودۀ فکری و عقلی با ایشان مدیونیم. از این رو، وقتی از نظریۀ «اجتماعی» عقل (یا روش علمی) سخن می‌گویم، منظورم به‌طور دقیقتر نظریه‌ای بر پایه [مناسبات] بین اشخاص است، نه نظریه‌ای مبتنی بر اصالت جمع. در دین سنگین ما به سنت‌ها و اهمیت سنت تردیدی نیست؛ اما خود اصطلاح «سنت» را هم باز باید به مناسبات شخصی معین و مشخص تجزیه کنیم [۲]. و اگر چنین کنیم، خواهیم توانست از این موضع و نگرش خلاص شویم که هر سنتی را مقدس و در نفس خویش با ارزش بشماریم، و در عوض به این موضع خواهیم رسید که سنت‌ها را بر حسب تأثیرشان در افراد، ارزشمند یا زیانمند بدانیم. از این راه شاید سرانجام پی ببریم که هر کدام از ما، با سرمشقی که می‌دهیم و سنجشگری و انتقادی که می‌کنیم، ممکن است به‌رشد یا برافتادن چنین سنت‌ها یاری برسانیم.

موضعی که در اینجا پیش گرفته‌ایم، با این نظر مردم‌پسند و اصلاً افلاطونی بسیار فرق دارد که عقل را قسمی «قوه» در آدمی معرفی می‌کند که افراد به تفاوت از آن بهره می‌برند و به درجات بسیار مختلف به پرورش آن [در خویشتن] اهتمام می‌ورزند. شک نیست که استعداد فکری و عقلی [افراد] ممکن است تفاوت کند و حتی در اینکه شخص روش عقلایی در

پیش بگیرد، تأثیر داشته باشد. اما حتماً لازم نیست چنین باشد. اشخاص با هوش ممکن است در عین حال بسیار نامنصف و نامعقول باشند و به هیچ وجه از پیشداوریهای خود دست برندارند و هرگز به عقاید دیگران ارج نگذارند. چیزی که ما می‌گوییم این است که نه تنها عقل خویش را به دیگران مدیونیم، بلکه هرگز نمی‌توانیم چنان در عقلایی بودن از دیگران پیش بیفتیم که ادعای مرجعیت کنیم. مرجعیت‌طلبی و عقلانسی مسلکی، به معنایی که ما در نظر داریم، با یکدیگر آشتی‌ناپذیرند، زیرا اساس کار شخص منصف و معقول، حجت و استدلال است که نقد و سنجش و هنر گوش‌دادن به انتقادات را نیز در بر می‌گیرد. بنا بر این، مسلک استدلالی یا عقلی، به معنایی که ما اراده می‌کنیم، نقطه مقابل احلام افلاطونی است. کسانی چنین خوابهایی می‌بینند که در رؤیای «جهانهای جسور جوان»^۱ بسر می‌برند - جهانهایی که در آنها عقلی برتر از عقل دیگران برای پرورش شعور مردم «برنامه بریزد» و زمام آن را در دست داشته باشد. استدلال و عقل نیز مانند علم، به برکت نقد و سنجش متقابل رشد می‌کند، و یگانه راه ممکن «برنامه‌ریزی» برای رشد عقل، ایجاد و پروراندن نهادهایی است که حافظ و ضامن آزادی انتقاد، یعنی آزادی اندیشه، باشند. نباید فراموش کرد که حتی افلاطون هم، با اینکه قائل به نظریه‌ای مبتنی بر مرجعیت‌طلبی است و خواهان آن است که رشد عقلی نگهبانانش^۲ (چنانکه بخصوص در فصل هشتم نشان دادیم) کاملاً مهار شده باشد، با سبک و سیاقی که در نگارش بکار می‌برد، به نظریه ما که پایه‌اش بر مناسبات بین اشخاص است احترام می‌گذارد. بیشتر رساله‌های قدیمتر او در وصف استدلالهایی است که با روحی بسیار عقلایی انجام می‌گیرد.

مراد من از اصطلاح «مسلک عقلی» شاید کمی روشنتر شود اگر بین

۱. برای آگاهی از توضیحی که درباره این اصطلاح داده‌ایم، رجوع کنید به حاشیه صفحه ۳۰۵. (مترجم)

۲. چنانکه پیشتر هم یادآور شده‌ایم، در اصطلاح افلاطون، «نگهبان» به معنای فرمانروا در مدینه فاضله اوست. (مترجم)

مسلك عقلی راستین و مسلك عقلی دروغین یا شبه عقلانی فرق بگذاریم. آنچه من «مسلك عقلی راستین» می‌خوانم همان مسلك عقلی سقراط است - یعنی آگاهی شخص به حدود توان خویش و فروتنی فکری و عقلی کسانی که می‌دانند چقدر خطا می‌کنند و واقفند که حتی برای همین قدر دانستن هم تا چه پایه به‌دیگران وابسته‌اند؛ یعنی پی بردن به اینکه نباید از عقل توقع بیش از حد داشته باشیم؛ یعنی دریافت این نکته که استدلال بندرت مسأله‌ای را فیصله می‌دهد ولی یگانه راه آموختن است - البته نه آموختن روشن‌بینی، بلکه روشن‌بینی بیشتر از گذشته.

آنچه من «شبه عقلانی مسلکی» می‌خوانم همان شهود عقلی افلاطون است - یعنی اعتقاد گردنفرازانه و گستاخانه به استعدادهای عقلی خویش و ادعای تشرف به اسرار و معرفت قطعی و مرجعیت. به عقیده افلاطون، گمان یا ظن - حتی «گمان صادق»، چنانکه در رساله تیمائوس آمده است [۴] - «مشتربك بین همه آدمیان است، ولی عقل [یا «شهود عقلی»] فقط میان خدایان و عده‌ای انگشت‌شمار از انسانها مشترك است.» این خردورزی توأم با مرجعیت‌طلبی، این اعتقاد راسخ به تملك ابزار خطاناپذیر یا روش خطاناپذیر اکتشاف، این عجز از فرق گذاشتن بین قوای عقلی آدمی و دین او به‌دیگران از بابت هر آنچه امکان داشته باشد بدانند یا بفهمند، این شبه عقلانی مسلکی، غالباً «مسلك عقلی» لقب می‌گیرد در حالی که در قطب مخالف آن چیزی است که ما به این نام می‌خوانیم.

کاملاً اذعان دارم که بدون شك تحلیل من از موضع عقلانی، هم بسیار ناقص است و هم کمی مبهم؛ ولی از جهت منظوری که داریم، کافی است. اکنون به‌همان وجه می‌خواهم به توصیف مسلك غیر عقلانی یا غیر استدلالی بپردازم و، در عین حال، نشان دهم که شخص غیر عقلانی مسلك چگونه احتمال دارد به دفاع برخیزد.

موضع غیراستدلالی را می‌توان به شرح زیر بیان کرد. پیرو این مسلك شاید تصدیق کند که اگر بخواهیم در سطح امور بمانیم یا به مقصودی غیر عقلانی برسیم، عقل و استدلال علمی وسیله بدی نباشد؛ ولی او از این عقیده دست بردار نخواهد بود که «طبیعت بشر» عمدتاً غیر

استدلالی است. به اعتقاد وی، انسان، از جهتی بالاتر از حیوان ناطق یا جانوری خردمند است، و از جهت دیگر، پایینتر. برای اینکه به جنبه اخیر او پی ببریم، کافی است در نظر بگیریم که عده کسانی که توان استدلال دارند، چقدر اندک است. بنا بر این، به عقیده مرد غیرعقلانی مسلک، همیشه ناگزیر خواهیم بود با اکثر مردم با توسل به شور و هیجان روبرو شویم نه با تمسک به عقل و استدلال. از سوی دیگر، آدمی در عین حال بالاتر از جانوری خردمند است چون هر چه در زندگی براستی اهمیت دارد، از مرز عقل فراتر می‌رود. حتی آن چند تن دانشمندی که عقل و علم را جدی می‌گیرند، به دلیل عشقی که به موضوع عقلانی خویش دارند به آن پای بندند. پس حتی در اینگونه موارد نادر هم باز ساختمان عاطفی و هیجانی آدمی است که موضع و طرز فکرش را تعیین می‌کند نه عقل. وانگهی آنچه سبب بزرگی هر دانشمند می‌شود، درک شهودی و بینش عرفانی او نسبت به حقایق امور است، نه تعقل و استدلال. پس مسلک عقلانی حتی از توجیه کافی و وافی فعالیت‌های ظاهرآ عقلی دانشمندان هم ناتوان است. تازه این در دایره علم است که با استدلال و توجیه عقلانی مناسب و مساعدت خاص دارد؛ وقتی به عرصه دیگر فعالیت‌های بشر برسیم، نباید بعید بدانیم که پای عقل و استدلال حتی از این هم لنگتر شود، کما اینکه می‌بینیم انتظارمان کاملاً درست از آب در می‌آید. جنبه‌های پایینتر طبیعت بشر را کنار می‌گذاریم و به یکی از عالیترین جنبه‌های آن، یعنی نیروی آفرینندگی آدمی، می‌نگریم. باز می‌بینیم گرانیگانی که اثر وجودی دارند - یعنی آفرینندگان آثار هنری و فکری و بنیادگذاران ادیان و مردان بزرگ سیاسی و افراد فوق‌العاده‌ای که به ما امکان می‌دهند برای لحظه‌ای هم که شده، به عظمت واقعی آدمی پی ببریم - بسیار اندک و انگشت‌شمارند. تازه همین پیشوایان بشر نیز گرچه راه استفاده از عقل را برای پیشبرد مقاصد خویش می‌دانند، هرگز پای بند عقل و استدلال نمی‌شوند. ریشه‌هایشان پایینتر می‌رود و از ژرفنای غریزه‌ها و انگیزه‌های خودشان و اجتماعشان آب می‌خورد. آفرینندگی، قوه‌ای یکسره غیر استدلالی و عرفانی است...

۲

مسأله مورد اختلاف بین پیروان مسلک عقلانی و مسلک غیر عقلانی، به گذشته‌های دور باز می‌گردد. شك نیست که فلسفه یونان در بدو امر برای مبادرت به کاری عقلانی آغاز شد، ولی از همان ابتدا رگه‌هایی از عرفان نیز در آن وجود داشت. چنانکه در فصل دهم اشاره شد، وجود چنین عناصر عرفانی در شیوه برخوردی که اساس عقلی داشت، از دل‌تنگی برای یگانگی و ایمنی از دست‌رفته روزگار قبیله‌نشینی حکایت می‌کرد [۴]. نخستین بار که معارضه مسلک عقلانی با مسلک غیرعقلانی از پرده بیرون افتاد و به‌صورت ضدیت بین فلسفه مدرسی و عرفان ظهور کرد، در قرون وسطا بود. (شایان توجه است که مسلک عقلانی در ایالتها‌های سابق امپراتوری روم شکوفا شد، حال آنکه کسانی که در عرفان مقام بلند یافتند اهل کشورهای «بربر» بودند). در سده‌های هفدهم و هجدهم و نوزدهم، با بالاگرفتن کار عقلانی‌سلکی و خردورزی و مادی‌سلکی، اصحاب مسلک غیرعقلانی سرانجام ناچار شدند به این موج توجه بیشتر نشان دهند و در رد آن به استدلال بپردازند. بعضی از این منتقدان، از جمله برك، به آشکار ساختن محدودیت‌های این مسلک شبه عقلانی (که هنوز آن را از مسلک عقلی به معنای مورد نظر ما تمیز نمی‌دادند) و افشای ادعای گستاخانه پیروان آن اهتمام ورزیدند و از این رهگذر همه عقلمندان را استین را سپاسگزار خود ساختند. ولی اکنون ورق برگشته و (به گفته کانت) «کنایات عمیقاً پر معنا... و حکایات رمزی» باب روز شده‌است. کسانی مانند برگسون و اکثر فیلسوفان و متفکران آلمان، بنا را بر قسمی غیبجویی مغایر با عقل گذاشته‌اند و عادت کرده‌اند وجود مخلوقات پست و حقیری مانند پیروان مسلک عقلی را نادیده بگیرند یا، خیلی که لطف نشان دهند، اسباب تأسف تلقی کنند. در نظر ایشان، پیروان مسلک عقلی - یا آنگونه که غالباً قلمداد می‌شود، «مادی‌سلکان» - و بویژه دانشمندان معتقد به عقل و استدلال، روح خشکیدگانی هستند سرگرم فعالیت‌های بی‌روح و بیشتر ماشینی [۵] و سراپا غافل از مسائل ژرف‌تر سرنوشته بشر و حکمت آن. عقلمندان نیز معمولاً معامله بمثل می‌کنند و گفته‌های اصحاب مسلک غیرعقلانی را اراجیف محض می‌خوانند و مردود می‌شمارند. هیچ‌گاه تا

کنون، پیوند گسستگی به این حد نرسیده بوده است. اهمیت قطع مناسبات دیپلماتیک فلاسفه هنگامی ثابت شد که به قطع مناسبات دیپلماتیک دولتها انجامید.

در این اختلاف، طرفی که من از آن جانبداری می‌کنم، عقل است. حتی اگر احساس کنم عقلیان راه مبالغه می‌پیمایند، باز با آنان هم‌دلم، زیرا معتقدم زیاده‌روی از این سو (تا هنگامی که گستاخی و گردنفرازی پیروان مسلک شبه عقلی افلاطون را مستثنا کنیم)، در مقایسه با زیاده‌روی طرف دیگر، بر مراتب بی‌ضررتر است. به نظر من، مسلک عقلانی فقط هنگامی احتمال دارد زیانمند باشد که تیشه به ریشه خود بزند و واکنش غیرعقلانی مسلکان را تشدید کند. فقط این خطر مرا بر آن می‌دارد تا در مدعیات استدلالیان تندرو عمیقتر پژوهش کنم و خواهان مسلک عقلانی فروتن‌تری شوم که از خود انتقاد می‌کند و قائل به بعضی حدود است. بنا بر این، در دنباله بحث، بین دو گونه موضع عقلی فرق می‌گذارم و یکی را «مسلک عقلانی نقدی [یا سنجیده]»^۱ می‌خوانم و دیگری را «مسلک عقلانی غیرنقدی [یا نسنجیده]»^۲ یا «فراگیر»^۳. (این فرق، مستقل از بخش‌بندی پیشین مسلک عقلانی به دو قسم «راستین» و «دروغین» است، گو اینکه مسلک عقلی «راستین»، به معنای مورد نظر من، ممکن نیست در عین حال خالی از نقد و سنجش باشد).

مسلک عقلانی غیرنقدی یا فراگیر، موضع کسی است که می‌گوید «حاضر به پذیرفتن هیچ چیز نیستم که با استناد به دلیل یا تجربه قابل دفاع نباشد» و می‌توان آن را همچنین به صورت این اصل بیان کرد که هر فرضی که مستند به استدلال یا تجربه نباشد، باید رها شود [۶]. ولی با سانس می‌توان دید که این اصل مستلزم تناقض است، زیرا ممکن نیست خود مستند به دلیل یا تجربه باشد و، بنا بر این، به ضرورت منطقی باید ترك شود (و از این جهت، نظیر پارادکس دروغگو است، یعنی جمله‌ای که به کذب خود حکم می‌کند [۷]). پس مسلک عقلانی یا استدلالی غیرنقدی منطقاً

1. critical rationalism
2. uncritical rationalism
3. comprehensive rationalism

غیرقابل دفاع است و چون این امر با استدلال منطقی محض ثابت کردنی است، پیروان آن مسلک را می‌توان با سلاح برگزیده خودشان، یعنی استدلال، شکست داد.

این انتقاد را ممکن است تعمیم داد. از آنجا که هر استدلال باید از فرضیهایی شروع شود، واضح است که اگر توقع داشته باشیم خود فرضها نیز مسبوق به استدلال باشند، متوقع امر محالی شده‌ایم. بسیاری از فیلسوفان انتظار دارند که هیچ چیز را مسلم نشماریم و هیچ دلیلی را کافی فرض نکنیم. دیگران برای اینکه تخفیفی در انتظارآتشان داده باشند، می‌گویند تعداد فرضها (یا «مقولات») باید بسیار قلیل باشد. ولی توقع هر دو دسته مستلزم تناقض است، زیرا خود بر این فرض کوه‌بیکر پی‌ریزی شده که امکان دارد بدون هیچ فرض یا تنها با چند فرض انگشت‌شمار شروع کرد و، با این حال، نتایج ارزنده گرفت. (در واقع باید گفت، برخلاف آنچه بعضی تصور می‌کنند، اصل اجتناب از هرگونه پیش‌فرض [یا اصل موضوعی] نه تنها رهنمودی برای حصول کمال نیست، بلکه خود صورت دیگری از همان پارادکس دروغگوست [۸].)

آنچه گفته شد کمی کلی بود، ولی می‌توان آن را با عطف نظر به مسأله مسلک عقلی، به شیوه‌ای که کمتر جنبه صوری داشته باشد بیان کرد. ویژگی موضع عقلانی اهمیتی است که پیروان آن برای استدلال و تجربه قائلند. ولی نه ادله منطقی می‌تواند موضع عقلی یا استدلالی را در کسی راسخ کند نه تجربه، زیرا استدلال و تجربه فقط در کسانی تأثیر می‌گذارد که قبلاً حاضر به سنجیدن آن شده و، بنا بر این، از اول موضع مذکور را اتخاذ کرده باشند. به عبارت دیگر، شرط مؤثر افتادن استدلال یا تجربه این است که اول، کسی پای‌بند موضع استدلالی یا عقلانی شده باشد و، از این رو، آن موضع نمی‌تواند خود بر استدلال و تجربه پی‌ریزی شود. (این ملاحظه کاملاً مستقل از این مسأله است که آیا اصولاً استدلال قانع‌کننده برای اتخاذ موضع استدلالی وجود دارد یا نه). پس ناگزیر به این نتیجه می‌رسیم که دلیل عقلی در کسی که نخواهد موضع عقلی اتخاذ کند، هیچ

گونه تأثیر عقلانی نخواهد داشت و، بنا بر این، مسلک عقلانی فراگیر قابل دفاع نیست.

آنچه گفتیم بدین معناست که برای اتخاذ موضع عقلانی، شخص باید قبلاً، خود آگاه یا ناخود آگاه، تن به پذیرفتن پیشنهاد یا گرفتن تصمیم یا پیروی از اعتقاد یا تعقیب رفتار خاصی داده باشد. ولی تن دادن به هر یک از این امور، خود عملی بوده که عقل و استدلال در آن راه نداشته و کاری «غیر عقلانی» یا «غیر استدلالی» بوده است و، صرف نظر از اینکه جنبه موقت داشته یا ماکه شده باشد، باید آن را ایمانی غیر عقلانی و غیر استدلالی به عقل و استدلال توصیف کرد و ضرورتاً باید نتیجه گرفت که مسلک عقلانی به هیچ وجه فراگیر و بی نیاز از ماسوای خود نیست. استدلالیان غالباً از این امر غفلت می کنند و خویشتن را در وضعی قرار می دهند که هر وقت حریف غیر استدلالی خواست از سلاحشان بر ضد خودشان استفاده کند، بتواند با همان سلاح و در خانه خودشان بر ایشان چیره شود. از سوی دیگر، بعضی از دشمنان عقل و استدلال توجه داشته اند که شخص هر وقت خواست، می تواند از پذیرفتن دلایل - اعم از همه دلایل یا قسم معینی از دلایل - سر باز بزند و بی آنکه به تناقض منطقی دچار شود، این موضع را تا پایان حفظ کند. چنین کسان دیده اند که کسی که از مسلک عقلانی غیر نقدی [یا نسنجیده] پیروی می کند و معتقد است که آن مسلک به چیزی سوای خود نیاز ندارد و پایه اش فقط بر استدلال است، بخطا می رود. بنا بر این، مسلک غیر عقلانی منطقاً قویتر و برتر از مسلک عقلانی غیر نقدی است.

ولی اگر چنین است، چرا نباید مسلک غیر عقلی اختیار کرد؟ خیلی از کسانی که در آغاز پیرو عقل و استدلال بودند، پس از اینکه کشف کردند مسلک عقلانی اگر بیش از حد فراگیر شود خود اسباب شکست خویش را فراهم می کند، مایوس شدند و عملاً در برابر غیر عقلانی مسلک انبساطی انداختند. (اگر اشتباه نکنم این همان اتفاقی بود که برای وایتهد افتاد [۹]). اما چنین اعمال ناشی از سراسیمگی، کاملاً غیر لازم و بیوجه است. راست است که مسلک عقلانی نسنجیده و فراگیر منطقاً غیر قابل دفاع و مسلک غیر عقلانی فراگیر منطقاً قابل دفاع است، اما این دلیل نیست که از مسلک

اخیر پیروی کنیم. مواضع قابل دفاع دیگری هم هست، بخصوص مسلک عقلانی سنجیده و نقدی که تشخیص می‌دهد اساس موضع عقلی (لااقل موقتاً) ایمان است - ایمان به عقل. بنا بر این، در انتخاب آزادیم. می‌توانیم طریق غیرعقلانی را حتی به صورت بنیادی یا فراگیر برگزینیم و می‌توانیم مسلک عقلی سنجیده‌ای اختیار کنیم که پیروان آن بصراحت اذعان دارند برای انتخاب این راه، ابتدا تصمیمی غیراستدلالی گرفته‌اند (و از این جهت، تقدم مسلک غیرعقلی و غیراستدلالی را به معنایی خاص می‌پذیرند).

۳

راهی که باید برگزینیم فقط محدود به عالم اندیشه و تعقل یا فرع سلیقه نیست. تصمیمی است اخلاقی (به معنایی که در فصل پنجم تشریح شد [۱۰]). اینکه آیا می‌خواهیم پیرو قسمی مسلک غیرعقلانی کمابیش بنیادی شویم یا می‌خواهیم آن حداقل امتیاز را به مخالفان عقل و استدلال بدهیم و، به قول من، به «مسلک عقلانی نقدی یا سنجیده» بگرویم، عمیقاً در موضعی که نسبت به دیگران و مسائل حیات اجتماعی اتخاذ می‌کنیم تأثیر خواهد گذارد. پیشتر گفتیم که طریق عقل و استدلال با اعتقاد به یگانگی بشر پیوند نزدیک دارد. مسلک غیراستدلالی چون مقید به هیچ قاعده‌ای برای پرهیز از تناقض نیست، ممکن است با هر قسم اعتقاد، از جمله اعتقاد به برادری آدمیان، تلفیق شود. اما همین واقعیت که باسانی می‌تواند با اعتقادات بسیار مختلف درآمیزد و بخصوص اینکه سهولت ممکن است مؤید این عقیده رمانتیک قرار گیرد که کسانی هستند نخبه و برگزیده و آدمیان همگی به دو دسته رهبران و پیروان و خواجگان طبیعی و بندگان فطری تقسیم می‌شوند، بوضوح نشان می‌دهد که انتخاب بین این مسلک و قسمی مسلک عقلی سنجیده، در عین حال متضمن اتخاذ تصمیمی از لحاظ اخلاقی نیز هست.

چنانکه قبلاً (در فصل پنجم) دیدیم و باز در ضمن تحلیل مسلک استدلالی نسنجیده مشاهده کردیم، استدلال، موجب اخذ این چنین تصمیم اخلاقی بنیادی نمی‌شود. ولی از این مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ

گونه استدلال به گرفتن این تصمیم كمك نمی‌کند. بعكس، همیشه هنگام اخذ تصمیم‌های اخلاقی کلی، آنچه بیش از هر چیز به ما كمك می‌کند این است که نتایج احتمالی هر کدام از راه‌های منتخب را بدقت تحلیل کنیم. تنها به شرطی واقعاً به معنای تصمیم خویش پی می‌بریم که این نتایج را به نحو مشخص و در عمل پیش خود مجسم سازیم، و گرنه باید گفت چشم بسته تصمیم گرفته‌ایم. برای اینکه شاهی بر این نکته آورده‌باشم، قطعه‌ای از [نمایشنامه] ژاندارك اثر برنارد شا نقل می‌کنم. گوینده همان کشیشی است که سرسختانه خواستار مرگ ژاندارك شده بود ولی وقتی می‌بیند او را به تیر بسته‌اند تا به آتش بسوزانند، از پای در می‌آید و می‌گوید: «غرض اذیت و آزار نبود. نمی‌دانستم اینطور می‌شود... نمی‌دانستم دست به چه کاری زده‌ام... اگر می‌دانستم، خودم از چنگشان نجاتش می‌دادم. آدم نمی‌داند. هنوز ندیده‌است. وقتی نمی‌داند، حرف زدن آسان است. با الفاظ، خودش را به حال جنون می‌اندازد... ولی وقتی اجباراً پی می‌برد، وقتی می‌بیند چه کار کرده، وقتی چشم یارای دیدن ندارد و نفس می‌برد و قلب پاره پاره می‌شود، آن وقت - آن وقت - وای، خدایا، این منظره را از جلو من دور کن!» البته اشخاص دیگری نیز در نمایشنامه شا بودند که دقیقاً می‌دانستند چه می‌کنند و، با این حال، تصمیم به چنین کاری گرفتند و بعدها هم به هیچ وجه پشیمان نشدند. بعضی نمی‌خواهند هموعان خود را در آتش ببینند، اما دیگران چنین نیستند. این نکته (که بسیاری از خوشبینان عهد ملکه ویکتوریا از آن غافل بودند) حائز اهمیت است، زیرا نشان می‌دهد که تحلیل عقلی نتایج يك تصمیم، آن تصمیم را به تصمیمی عقلانی بدل نمی‌کند. آنچه تصمیم را موجب می‌شود نتایج آن نیست؛ تصمیم گیرنده ماییم. تفاوت میان تصمیم چشم بسته و تصمیم گیری با چشم باز، ناشی از نتایج مشخص و درک روشن پیامدها به یاری تخیل است و از آنجا که ما بندرت نیروی تخیل خویش را بکار می‌اندازیم [۱۱]، بدبختانه غالباً کورکورانه تصمیم می‌گیریم، بخصوص اگر از باده فلسفه‌ای غیبگویانه نیز سرمست باشیم - یعنی یکی از قویترین وسایلی که به یاری آن می‌توانیم، به قول شا، خویش را به حال جنون بیندازیم.

نظیر تحلیل عقلی و تخیلی نتایج نظریه‌های اخلاقی را در روش علمی نیز می‌توان یافت. در علم نیز به‌صرف اینکه فلان نظریه کلسی و انتزاعی در نفس خویش قانع‌کننده است حاضر به پذیرفتن آن نمی‌شویم. فقط هنگامی تصمیم به قبول یا رد نظریه می‌گیریم که در نتایج مشخص و عملی و مستقیماً آزمون‌پذیر آن، تحقیق کرده باشیم. تفاوت اساسی در این است که، در مورد نظریه علمی، تصمیم به نتایج آزمایش بستگی دارد. اگر نظریه در نتیجه آزمایش تأیید شد، تا پیدا شدن نظریه‌ای بهتر، حاضر به پذیرفتن آن هستیم. اگر آزمایش با نظریه تناقض پیدا کرد، نظریه را رد می‌کنیم. اما نتایج نظریه اخلاقی را فقط ممکن است به‌محکم وجدان زد. اینکه آزمایش چه حکم می‌کند، از دست ما خارج است، اما حکم وجدان به‌خود ما بستگی دارد.

امیدوارم توانسته باشم برای خواننده روشن کنم که تحلیل نتایج به‌چه معنا ممکن است بی‌آنکه موجب تصمیم شود، در تصمیم‌گیری تأثیر بگذارد. اما ضمناً باید هشدار دهم که در ارائه نتایج دو شق - یعنی مسلک عقلانی و مسلک غیرعقلانی - که امر دایر بر انتخاب یکی از آنهاست، بیطرفی را رعایت نخواهم کرد. تا اینجا در معرفی دو شقی که پیش روی ماست و اخلاقاً باید تصمیم به انتخاب یکی از آنها بگیریم - تصمیمی که از بسیاری جهات اساسی‌ترین تصمیم در قلمرو اخلاق است - کوشیده‌ام ضمن خودداری از پنهان کردن تمایلاتم، بیطرف بمانم. اما اکنون می‌خواهم درباره نتایج هر کدام از دو شق ملاحظات ابراد کنم که تصور می‌کنم از هر ملاحظه دیگر مؤثرتر و روشن‌گرت‌ر است و در تصمیم خود من به‌رد مسلک غیرعقلانی و ایمان آوردن به عقل، تأثیر داشته است.

نخست نتایج مسلک غیرعقلانی را بررسی می‌کنیم. پیرو این مسلک اصرار دارد که سرچشمه عمده اعمال انسان شور و هیجان است نه عقل. پیرو مسلک عقلی پاسخ می‌دهد که ممکن است این‌طور باشد، ولی بر ماست که تا حد توان برای اصلاح این وضع بکوشیم و عقل را هر چه بیشتر در کارهایمان دخالت دهیم. مرد غیرعقلانی مسلک (اگر اصولاً منت بگذارد و حاضر به بحث شود) در جواب خواهد گفت که اینگونه موضع و طرز فکر بقدری از واقع‌بینی به‌دور است که هیچ امیدی به آن نمی‌توان بست، زیرا

ضعف «طبیعت بشر» و نقص و نارسایی عقلی بیشتر مردم و وابستگی آشکار اکثریت به شور و هیجان در آن بحساب نیامده است.

من اعتقاد راسخ دارم که این تکیه پیروان مسلك غیرعقلانی بر شور و هیجان، مآلاً به چیزی می انجامد که جز جنایت نامی بر آن نمی توان گذاشت. یکی از دلایل اعتقاد من این است که چنین موضعی، در بهترین حالت، موضع تسلیم و رضا در برابر طبع غیرعقلی انسانهاست و، در بدترین حالت، موضع تحقیر نسبت به عقل آدمی و، از این رو، ممکن نیست در هیچ مناقشه ای جز خشونتگری و ضرب و زور به چیز دیگری منتهی شود. مناقشه هنگامی در می گیرد که اقسام سازنده تر شور و هیجان - مانند احساس احترام و محبت و ایثار در راه آرمانهای مشترك - که علی الاصول باید به رفع فتنه كمك كند، قادر به حل مشکل نباشد. وقتی چنین شود، سوای توسل به دیگر اقسام شور و هیجان که جنبه سازندگی ضعیفتری دارند - از قبیل ترس و کینه و حسد و نهایتاً خشونت - دیگر چه از دست کسانی بر می آید که پیرو عقل و استدلال نیستند؟ این گرایش هنگامی بیشتر شدت می گیرد که اعتقاد به نابرابری افراد آدمی نیز که، به نظر من، یکی دیگر از ذاتیات مسلك غیر عقلی است، بر آن مزید شود.

البته نمی توان منکر شد که افراد بشر نیز مانند همه موجودات دیگر در این دنیا، از بسیاری جهات نابرابرند. و باز نمی توان شك کرد که این نابرابری حائز کمال اهمیت و حتی، از جهات متعدد، بسیار مطلوب است [۱۲]. (یکسی از کابوسهای مردم روزگار ما این است که مبادا تولید انبوه و تقدم جمع [بر فرد]، با واکنشی که در افراد پدید می آورد، نابرابری یا فردیت آنان را از بین ببرد [۱۳]). اما هیچ کدام از این ملاحظات ربطی به سؤال ما ندارد که آیا باید آدمیان را، بویژه در مسائل سیاسی، برابر (یا حتی الامکان برابر) بدانیم - یعنی دارای حقوق برابر و متساویاً مستحق رفتار برابر - و، در نتیجه، نهادهای سیاسی را بر این اصل بنا کنیم یا باید اصل دیگری را مأخذ قرار دهیم. «مسادوات دد پیشگاه قانون» واقعیت نیست - یکی از خواسته های سیاسی است که از تصمیمی در اخلاق سرچشمه می گیرد [۱۴] و کاملاً مستقل از این نظریه احتمالاً نادرست است که «آدمیان همگی مساوی به دنیا می آیند». نمی گویم اتخاذ موضع بشردوستانه بیطرفی

و عدم تعصب، نتیجه مستقیم اختیار کردن مسلک عقلی است. ولی گرایش به بیطرفی با مسلک عقلانی پیوند نزدیک دارد و نمی توان آن را از مرام عقلی خارج کرد. نمی گویم کسی که از مسلک غیر عقلانی تبعیت می کند نمی تواند بی آنکه گرفتار تناقض شود، طرفدار مساوات و بیطرفی باشد. چنین کسی حتی اگر در این کار به تناقض هم گرفتار شود، مقید به اجتناب از تناقض نبوده است. واقعیتی که می خواهیم بر آن تأکید کنیم این است که کسی که موضع غیر عقلی اتخاذ می کند، دشوار می تواند از مخالفت با مساوات بپرهیزد، زیرا تکیه اش بر شور و هیجان است و هیچ کس قادر نیست نسبت به همه مردم عواطف یکسان داشته باشد. همه ما از نظر هیجانی یا عاطفی، مردم را به دو دسته تقسیم می کنیم: کسانی که به ما نزدیکند و کسانی که از ما دورند. واضحترین بخش بندی عاطفی، تقسیم آدمیان به دو دسته دوست و دشمن است که حتی در دین مسیح هم که فرمان می دهد «دشمنان خویش را دوست بدار»، به آن توجه شده است. حتی مؤمن ترین مسیحیان که پیوسته در زندگی به این فرمان عمل می کنند (و چنانکه از مقایسه موضع ایشان با طرز فکر مسیحیان متوسط نسبت به «مادیون» و «ملحدان» می توان دید، تعدادشان چندان زیاد نیست)، باز قادر نیستند به همگان محبت برابر احساس کنند. ما نمی توانیم «در عالم مجردات و به طور کلی» دوست داشته باشیم. فقط کسانی را دوست داریم که می شناسیم. پس حتی از صاحب عالیترین عواطف - یعنی محبت و غمخواری - نیز جز این ساخته نیست که آدمیان را به دسته های مختلف تقسیم کند و این حکم در مورد شور و هیجانهای پست تر، به طریق اولی صادق است. واکنش «طبیعی» یا «فطری» ما این است که افراد بشر را به دوست و دشمن، هم ولایتی و غریبه، هم حال و ناهم حال، با ایمان و بی ایمان، هم وطن و بیگانه، رفیق هم طبقه و دشمن طبقه، و رهبر و پیرو تقسیم کنیم.

پیشتر اشاره کرده بودم که نظریه ای که اصحاب آن می گویند افکار و عقاید ما قائم به وضع طبقاتی یا منافع ملی است، ناگزیر به مخالفت با عقل و استدلال می انجامد. اکنون می خواهیم تأکید کنیم عکس قضیه هم راست است. ترك موضع عقلانی و پشت کردن به عقل و استدلال و

بی‌اعتنایی به نظر دیگران و تکیه بر لایه‌های «ژرفتر» طبیعت انسانی هم بناچار منتهی به این عقیده می‌شود که اندیشه فقط جلوه سطحی چیزهایی است که در اعماق طینت غیرعقلانی آدمی نهفته است. به اعتقاد من، کسی که از این موضع پیروی کند، همیشه به جای اینکه ببیند چه فکری مطرح است، به صاحب فکر توجه خواهد کرد و این باور در او راسخ خواهد شد که «منشأ تفکر ما، خون و نژاد و میراث ملی ماست یا طبقه‌ای که بدان متعلقیم». این عقیده ممکن است در قالب مادی بیسان شود یا به صورتی بسیار روحانی و معنوی. ممکن است تصور اینکه «نژاد ما منشأ افکار ماست»، جای به این عقیده بسپارد که در دنیا نفوس برگزیده‌ای هستند که چیزهایی به ایشان الهام می‌شود و فیض ابزیدی راهنمای افکار آنهاست. من از اینکه زیر بار اینگونه تبعیضها و تفضیلهای بروم به دلایل اخلاقی سر باز می‌زنم. وجه اشتراك همه این آرا و نظریات، گستاخی و گردن‌فرازی فکری و عقلی است. صاحبان اینگونه عقاید، حسن و عیب خود اندیشه را میزان داورى قرار نمی‌دهند و چون عقل را کنار می‌گذارند، بشر را به دوست و دشمن تقسیم می‌کنند: يك طرف، عده‌ای قلیل که (به گفته افلاطون) با خدایان در عقل شریکند و، طرف دیگر، انبوه کسانی که از چنین مشارکت محرومند؛ يك طرف، نزدیکان به تعداد انگشت‌شمار و، طرف دیگر، جماعت کثیری که قرابتی ندارند؛ يك طرف، آنانکه به زبان هیجانات و عواطف ما سخن می‌گویند و زبان‌شان تنها برای ما قابل درك است و، طرف دیگر، مردمی که زبان‌شان زبان ما نیست. همینکه به چنین راهی بیفتیم، تساوی طلبی سیاسی عملاً محال می‌شود.

مخالفت با مساوات در حیات سیاسی - یعنی در قلمرو مسائل ناشی از قدرت‌راندن انسان بر انسان - درست آن چیزی است که من نامش را جنایت می‌گذارم، زیرا کسانی که چنین موضعی پیش می‌گیرند، می‌خواهند این طرز فکر را توجیه کنند که طبقات مختلف بشر حقوق مختلف دارند؛ خواهی حق دارد برده را به بردگی بکشد و بعضی کسان محقند دیگران را آلت دست کنند. و عاقبت کار به جایی می‌کشد که، چنانکه در افلاطون دیدیم [۱۵]، از چنین موضعی در توجیه آدم‌کشی استفاده می‌شود.

من از این واقعیت غافل نیستم که هستند کسانی که هم با عقل و استدلال مخالفند و هم بشر را دوست دارند و کلیه صور مسلک غیر عقلانی به تبهکاری نمی انجامد. اما معتقدم کسی که می گوید عشق باید فرمان براند نه عقل، در را به روی کسانی می گشاید که با کینه ورزی فرمان خواهند راند. (به عقیده من، سبب اینکه سقراط می گفت بی اعتمادی به عقل یا بیزاری از استدلال با بی اعتمادی به بشر یا بیزاری از او مرتبط است، توجه به همین نکته بود [۱۶]). آنانکه این رابطه را فوراً درک نمی کنند و به حکومت مستقیم عشق هیچانی معتقدند، باید در نظر داشته باشند که عشق در نفس خود به بیطرفی و عدم تعصب کمکی نمی کند و تعارض و ستیز را از میان بر نمی دارد. برای اینکه بینیم عشق بخودی خود ممکن است ناتوان از رفع تعارض باشد، مثال ساده‌ای می زنیم که نمونه موارد جدی تر است. منوچهر به تئاتر علاقه دارد و پرویز به مهمانی. منوچهر به علت محبت به پرویز، اصرار به رفتن به مهمانی دارد و پرویز می خواهد به خاطر منوچهر به تئاتر برود. این کشمکش را نمی توان با مهر و محبت فیصله داد. بعکس، هر چه محبت بیشتر باشد، کشمکش شدیدتر خواهد شد. فقط دو راه حل وجود دارد: یکی توسل به هیجانات و سرانجام خشونت، و دیگری توسل به عقل و بیطرفی و سازش عقلایی. غرض این نیست که من فرق مهر و کین را نمی دانم یا فکر می کنم زندگی بدون عشق ارزش مداومت دارد. (همچنین کاملاً حاضرم بپذیرم که محبت در دین مسیح صرفاً به معنای عاطفی نیست). چیزی که بر آن تأکید دارم این است که هیچ عاطفه‌ای، حتی محبت، نمی تواند جانشین حکومت نهادهایی شود که عقل بر آنها ناظر است.

البته این تنها دلیل رد حکومت عشق نیست. مهر ورزی به دیگری به معنای آرزوی خوشبخت کردن اوست (و ذکر این نکته شاید بی‌مناسبت نباشد که این همان تعریفی است که توماس آکویناس از محبت می دهد). اما از میان همه آرمانهای سیاسی، آرمان خوشبخت کردن مردم شاید از همه خطرناکتر باشد، زیرا برای اینکه دیگران را وادار به اعمالی بکنیم که به نظر ما شرط سعادت آنهاست و برای اینکه، باصطلاح، از گمراهی نجاتشان دهیم و رستگارشان کنیم، بدون استئنا باید کار را

به تحمیل ارزشهای «والا تر» خودمان به ایشان برسانیم. آرمان خوشبخت کردن دیگران راهی است که به ناکجا آبادگرایی و رمانتیسیم ختم می شود. همه یقین داریم که همه کس در جامعه رؤیایی ما که سرشار از جمال و کمال است، خوشبخت خواهد بود، و البته شك نیست که اگر همه یکدیگر را دوست می داشتیم، دنیا بهشت می شد. ولی چنانکه پیشتر نیز (در فصل نهم) گفته ام، سعی برای ایجاد بهشت در این دنیا، بدون استثنا به برپا شدن دوزخ منتهی می شود؛ نابردباری بیار می آورد؛ به جنگهای مذهبی منجر می شود؛ برای رهانیدن خلق از گمراهی، دستگاه تفتیش عقاید ایجاد می کند؛ و صرف نظر از همه اینها، اساساً، به عقیده من، از سوء فهم کامل تکالیف اخلاقی سرچشمه می گیرد. ما همه مکلفیم به کسانی که به کمک نیازمندند یاری برسانیم. اما ممکن نیست مکلف به خوشبخت کردن مردم باشیم، زیرا خوشبختی ایشان وابسته به ما نیست و چنین کاری غالباً به تجاوز به خلوت همان کسانی منتهی می شود که آنچنان نسبت به ایشان حسن نیت داریم. همانگونه که می خواهیم به جای روشهای ناکجا آبادی، روشهای تدریجی در سیاست اعمال شود، از این طرف نیز پیکار با رنج و درد را باید تکلیف بدانیم ولی دلسوزی برای سعادت دیگران را حق ویژه دوستان نزدیکشان تلقی کنیم. اگر ما هم در مقام دوستی باشیم، شاید به تعبیری حق داشته باشیم ارزشهای خویش را در مورد بعضی پسندها (از قبیل سلیقه شخصی در موسیقی) بر ایشان تحمیل کنیم (و حتی احیاناً وظیفه خویش بدانیم که به جهان ارزشهایی که مطمئینیم به سعادتشان کمک شایان می کند، هدایتشان کنیم). اما چنین حقی تنها به این شرط و فقط به این سبب وجود دارد که دوستانمان می توانند از دست ما خلاص شوند - به این سبب وجود دارد که دوستی را می توان پایان داد. توسل به وسایل سیاسی برای تحمیل ارزشها به دیگران مسأله ای است بکلی متفاوت. مسائل ابدی اخلاق اجتماعی - مسائلی که (به قول بنتام)^۱ باید در «دستور کار» سیاست گذاری برای جامعه منظور شود - رنج و محنت و ستمگری

۱. J. Bentham (۱۸۳۲-۱۷۴۸). فیلسوف و حقوقدان انگلیسی و از بنیادگذاران مکتب اصالت سودمندی در حقوق و فلسفه. (مترجم)

است و تدبیرهای لازم برای جلوگیری از این مصایب. ارزشهای «والا» نباید جزء این «دستور کار» بحساب بیاید و باید به قلمرو آزادی عمل واگذار شود. پس آنچه می‌توانیم بگوییم این است: یاری به دشمنان و مدد به گرفتاران، حتی اگر به‌ما کینه بورزند؛ اما محبت فقط به‌دوستان.

این فقط بخشی از دلایل رد مسلک غیرعقلانی بود و تنها جزئی از نتایجی است که مرا به اتخاذ موضع مقابل - یعنی مسلک عقلانی نقدی - برمی‌انگیزد. موضع اخیر، چنانکه قبلاً هم یادآور شده‌ام، با تأکید بر استدلال و تجربه و یادآوری اینکه «ممکن است من اشتباه کنم و حق با شما باشد، ولی اگر کوشش کنیم، امکان دارد به‌حقیقت نزدیکتر شویم»، به موضع علمی مشابهت نزدیک پیدامی‌کند و به‌این تصور مقید می‌شود که همه ممکن است اشتباه کنند ولی خطا را یا خودشان می‌توانند بگیرند یا دیگران یا خودشان به کمک انتقادهای دیگران. بنا بر این، مسلک عقلی سنجیده حاکی از این فکر است که هیچ‌کس نباید درباره خودش داورى کند و اندیشه بیطرفی و دوری از تعصب را پیش می‌آورد (این امر با تصور «عینیت علمی» که در فصل گذشته تحلیل شد، رابطه نزدیک دارد). ایمانی که پیرو این موضع به عقل دارد، فقط ایمان به عقل خودش نیست؛ به عقل دیگران هم ایمان دارد و شاید حتی بیشتر. کسی که در طریق عقل گام برمی‌دارد، حتی اگر معتقد باشد که در فکر و عقل برتر از دیگران است، به‌هیچ وجه مدعی مرجعیت نخواهد شد [۱۷] زیرا می‌داند که به‌فرض هم که از حیث هوش برتر از دیگران باشد (که بهر حال قضاوت درباره آن برای خودش دشوار است)، تنها از این جهت برتر است که از انتقادهای دیگران و اشتباههای خودش و سایرین پند می‌گیرد و متوجه است که هرکس فقط بشرطی می‌تواند بدین معنا چیزی بیاموزد که دیگران و دلایلشان را بجد بگیرد. مذهب عقل هرگز از این فکر جدا نیست که باید سخنان طرف را نیز شنید و به‌او حق داد از ادعایش دفاع کند. پس این موضع مستلزم تساهل و بردباری است [۱۸] و دست کم کسانی را که خود ناپردبار نیستند، مستحق بردباری می‌داند. وقتی کسی بر این عقیده باشد که اول ملزم به شنیدن دلایل طرف است، دیگر دست به‌خون او نخواهد برد. (کانت حق

داشت که عقل را پایه «قانون زرین [اخلاق]» قرار می‌داد. منتها يك نکته را باید در نظر داشت. یقیناً امکان‌پذیر نیست که کسی بتواند همانگونه که به‌طرفداری از قضیه‌ای علمی استدلال می‌کند، درستی اصول اخلاق را نیز به‌اثبات برساند یا حتی به‌همان وجه در هواداری از آن اصول دلیل بیاورد. اخلاق در شمار علوم نیست. اما گرچه پایه عقلی به‌معنایی که در علوم اراده می‌شود برای اخلاق وجود ندارد، پایه اخلاقی برای علم و مسلك عقلی وجود دارد. از این گذشته، تصور بیطرفی به‌تصور مسئولیت می‌انجامد. ما نه تنها باید در برابر استدلال گوش شنوا داشته باشیم، بلکه مکلفیم وقتی اعمالمان در دیگران تأثیر می‌گذارد، پاسخ دهیم و واکنش ابراز کنیم. پس پیروی از مسلك عقلانی عاقبت با تشخیص این امر مرتبط می‌شود که وجود نهادهای اجتماعی برای حراست آزادی نقد و منجش و آزادی اندیشه و آزادی مردم ضروری است. عقل و استدلال تعهد اخلاقی برای پشتیبانی از اینگونه نهادها ایجاد می‌کند. متابعت از عقل با مطالبه مهندسی اجتماعی عملی و تدریجی به‌معنای بشردوستانه و با طلب نظم عقلی در جامعه [۱۹] به‌منظور برنامه‌گذاری برای آزادی، پیوند نزدیک دارد. البته اینگونه برنامه‌گذاری باید مهار شده باشد، ولی مهار آن را عقل باید بدست بگیرد - عقل سقراطی که به‌حدود خود واقف است و، بنا بر این، حرمت دیگران را نگاه می‌دارد و هدفش مجبور کردن ایشان، ولسو به‌خوشبخت شدن، نیست. هرگز نباید روا داشت که زمام برنامه‌ریزی برای آزادی به «علم» و مرجعیت شبه عقلی به‌سبک افلاطون سپرده شود. از این گذشته، پیروی از مسلك عقلانی مستلزم وجود وسیله‌ای مشترك برای تفهیم و تفهم، یعنی زبان مشترك عقلی است و نسبت به‌چنین زبان

۱. The Golden Rule. غرض قانون بنیادی اخلاق است که به‌صورت‌های گوناگون بیان شده است ولی همیشه به‌این معناست که «چنان کن که خواهی با تو کنند» یا «هرچه به‌خود نمی‌پسندی به‌دیگران مپسند» یا، به‌قول کانت، «چنان رفتار کن که بتوانی اراده کنی دستوری که مطابق آن عمل می‌کنی به‌قانون کلی مبدل شود». کانت این فرمان را «امر مطلق» نام می‌دهد و معتقد است که «آیده‌ها» (یا صور معقول) ذات باری و خلود نفس و اختیار، همه برای آدمی بر اساس این فرمان حاصل می‌شوند. (مترجم)

نوعی تعهد اخلاقی ایجاد می‌کند - تعهد به حفظ معیارهای سلامت [۲۰]، تعهد به کاربرد زبان به وجهی که غرض از آن به‌عنوان وسیله استدلال محفوظ بماند، تعهد به بیان روشن و ساده، تعهد به استفاده از زبان به‌عنوان ابزار عقلانی داد و ستد اندیشه و اطلاعات مفید معنا، نه همچون وسیله «ابراز شخصیت» چنانکه بیشتر متخصصان آموزش و پرورش به آن لسان مغلق و رمانتیک و معیوب می‌گویند. (از ویژگیهای هیستری رمانتیک عصر ما یکی این است که تقدم عقده‌ی را به سبک هگل متعلق به جمع می‌داند و تقدم عاطفی را به‌طور مبالغه‌آمیز از آن فرد و این دو را با هم درمی‌آمیزد. این سبب شده که زبان وسیله «ابراز شخصیت» تلقی شود نه ابزار تفهیم و تفهم. بدیهی است این دو طرز فکر هر دو نشانه‌ی شورش بر عقل است). اتخاذ موضع عقلانی مستلزم تشخیص این معناست که آنچه مایه وحدت آدمیان می‌شود قابلیت ترجمه زبانهای مادری مختلف به یکدیگر است تا جایی که آن زبانها زبان عقل باشند. در موضع عقلانی، وحدت عقل بشر تصدیق می‌شود.

چند کلمه‌ای هم باید افزود درباره رابطه موضع عقلانی با موضع کسانی که حاضرند، باصطلاح، قوه «تخیل» خویش را بکار اندازند. غالباً چنین فرض می‌شود که تخیل با عواطف و هیجانات و، بنا بر این، با مسلک غیرعقلانی پیوند و خویشاوندی دارد و مسلک عقلانی متمایل به تفکر مدرسی خشک و خالی از لطافت خیال است. نمی‌دانم این نظر، اساسی در روانشناسی دارد یا نه، ولی گمان نمی‌کنم داشته‌باشد. به هر حال، علاقه من بیش از روانشناسی به نهادهاست و از نظر نهادی (و از جهت روش)، بنظر می‌رسد عقل قاعداً باید به تخیل میدان دهد و مخالفت با عقل، بعکس، مانع از جولان آن شود. چیزی که حکایت از این امر می‌کند این است که کسی که در طریق عقل گام بر می‌دارد، در صدد نقد و سنجش است و آنکه پیرو مسلک غیرعقلانی است، متمایل به جزمیت (زیرا وقتی محلی برای استدلال نباشد، یا باید همه چیز را یکجا پذیرفت یا در بست منکر همه چیز شد). نقد و سنجش همیشه تا اندازه‌ای نیازمند بکار انداختن تخیل است در حالی که جزمیت، آن قوه را منع و سرکوب می‌کند. پژوهش علمی و ابداعات صنعتی و ابتکار و اختراع، بدون مدد گرفتن از مخیله، امکان‌پذیر

نیست. برخلاف فیلسوفان غیبگو که با تکرار بی‌پایان الفاظ پرابهت می‌خواهند به مقصود برسند، هیچ‌کس در زمینه‌هایی که گفتیم جز با نوآوری به جایی نخواهد رسید. اهمیت تخیل در کاربرد عملی اصول مساوات و بیطرفی نیز دست کم به همان درجه است. اعتقاد اساسی پیرو مسلك عقلانی این است که «ممکن است من اشتباه کنم و حق با شما باشد». در مواقع معارضه و اختلاف نظر، چنین موضعی نیازمند استمداد واقعی از قوه تخیل است. تصدیق می‌کنم که عشق و غمخواری نیز گاهی ممکن است مستلزم کوششی مشابه باشند؛ ولی معتقدم عشق ورزیدن به عده‌ای کثیر یا شرکت در رنجهایشان برای هیچ انسانی امکان‌پذیر نیست و، علاوه، اساساً تصور نمی‌کنم چنین کاری مطلوب باشد، زیرا عاقبت یا به تحلیل رفتن توان ما برای یاری‌رسانی خواهد انجامید یا شدت و عمق این عواطف را از میان خواهد برد. ولی عقل متکی به تخیل، ما را قادر به درک این معنا می‌کند که افراد دوردست نیز که شاید هرگز دیدارشان میسر نشود، مانند خود ما هستند و مناسباتشان با یکدیگر مانند روابط ما با نزدیکان و عزیزان خودمان است. به نظر من، هیچ‌کس نمی‌تواند نسبت به مفهوم انتزاعی بشریت شور و احساس مستقیمی داشته باشد. بشریت را فقط می‌توان در قالب افراد معین و مشخص دوست داشت. امکان آمادگی برای یاری به نیازمندان هنگامی پدیدمی‌آید که قوه تفکر و تخیل بکار افتد.

این ملاحظات همه، به عقیده من، مبین آن است که پیوند میان مسلك عقلانی و بشردوستی بسیار نزدیک است و یقیناً بمراتب نزدیکتر از رابطه مسلك غیرعقلانی با موضع ضد تساوی طلبی و ضد بشردوستی است. تجربه نیز، به عقیده من، تا حد امکان این نتیجه را تأیید می‌کند. چنین می‌نماید که موضع عقلانی معمولاً آمیخته با نظر گاهی تساوی طلب و بشردوستانه است، اما مسلك غیرعقلانی در بیشتر موارد به شرحی که آمد، دست کم بعضی گرایشهای ضد تساوی طلبی بروز می‌دهد ولو با بشردوستی مرتبط باشد. حرف من این است که ارتباط اخیر پایه و مایه استوار ندارد.

۴

کوشش من تا کنون بر تحلیل آن دسته از پیامدهای مسلک عقلانی و غیرعقلانی مقصور بوده که مرا به تصمیم به برگزیدن راهی که در پیش گرفته‌ام برانگیخته است. باز تکرار می‌کنم که این تصمیم عمدتاً تصمیمی اخلاقی است. تصمیم به جدی گرفتن حجت و استدلال است. تفاوت دو موضع مورد بحث در همین است. پیروان مسلک غیرعقلانی نیز به عقل متوسل می‌شوند ولی تعهدی به این کار احساس نمی‌کنند. هر وقت خواستند، دست به دامان عقل می‌برند؛ هر وقت نخواستند، ترك عقل می‌گویند. اما تنها موضع اخلاقاً صحیح، به اعتقاد من، موضع کسانی است که تصدیق دارند، چه با خودشان چه با دیگران، باید به عنوان موجوداتی متعل رفتار کنند.

حمله متقابل من به مسلک غیرعقلانی، از این نظر حمله‌ای اخلاقی است. روشنفکری که مسلک عقلی ما را به سلیقه خویش پیش پا افتاده می‌بیند و در پی آخرین مد روشنفکرانه باب طبع خواص می‌رود و مطلوب خویش را در عرفان قرون وسطایی می‌یابد و زبان به ستایش آن می‌گشاید - با کمال تأسف از ادای وظیفه نسبت به هموعان خود کوتاهی می‌ورزد. ممکن است خویشتن و سلیقه‌های ظریف خویش را برتر از «عصر علمی» ما تصور کند - برتر از «عصر صنعت گستری» که می‌خواهد، بی‌تعقل و بی‌تمیز، به همه چیز چهره «ماشینی» و «مادی» ببخشد و حتی اندیشه آدمی را تابع اصل تقسیم کار قرار دهد [۲۱]. اما او با این طرز فکر نشان می‌دهد که از درک قدرت اخلاقی نهفته در ذات علم امروز ناتوان است. شاید بهترین شاهد طرز فکر مورد اعتراض من که نمونه اینگونه دشمنی رمانتیک با علم امروزی است، جمله‌هایی باشد که اکنون از آدولف کلر نقل می‌کنم [۲۲]:

بنظر می‌رسد در آستانه عصری جدید باشیم که روح آدمی قوای عرفانی و دینی خویش را بازمی‌یابد و با ساختن اسطوره‌های نو، در برابر مادی شدن و ماشینی شدن زندگی به اعتراض برمی‌خیزد. روح انسان هنگامی که می‌بایست در مقام تکنیسین و راننده به‌بشر خدمت کند

عذاب می کشید. ولی اکنون دوباره در مقام شاعر و پیامبر بیدار می شود و تحت فرمان و بهربری رؤیاهایی پیش می رود که از جهت حکمت و شایستگی اعتماد با حکمت عقلی و برنامه های علمی برابری می کنند و از نظر الهام بخش بودن و برانگیزانندگی، از آنها برترند. اسطوره انقلاب واکنشی است در برابر ابتذال و خودبستگی نخوت آمیز جامعه بورژوا و فرهنگی که کهنه و فرسوده شده است. نوجویی و دریا دلی کسانی را می رساند که ایمنی از میانشان یکسره رخت پیرشته است و اکنون به جای ورود به قلمرو واقعیت های ملموس، به آستانه رؤیاها گام می نهند.

در تحلیل این عبارات، نخست می خواهم در حین گذر توجه خواننده را به ویژگی اصالت تاریخی نوشته و آینده پرستی اخلاقی نویسنده جلب کنم [۷۳] («در آستانه عصری جدید»، «فرهنگی کهنه و فرسوده» و جز اینها). ولی مهمتر از پی بردن به تردستی های لفظی، پاسخ دادن به این سؤال است که آیا آنچه گفته شده راست است؟ آیا راست است که روح ما به مادی شدن و ماشین شدن زندگی معترض است؟ در پیکار با محنت های بی حساب ناشی از گرسنگی و آفات و بلاهای خاص قرون وسطا، اکنون کامیابی های بدست آمده است. آیا راست است که روح ما به این کامیابی ها اعتراض دارد؟ آیا راست است که روح آدمی هنگامی که در مقام تکنیسین به بشر خدمت می کرد عذاب می کشید و وقتی کمر به بردگی و غلامی بسته بود، سعادتمندتر بود؟ بدون شك، کسانی هستند که کارشان خشك و ماشینی است و احساس می کنند جان کندنشان بیمعناست. اینگونه کار، قوای خلاقه را نابود می کند. قصد من دست کم گرفتن این مشکل خطیر نیست. اما عملاً تنها روزنه امید این است که این کار مشقتبار و ماشینی را به ماشین سپریم، نه اینکه به بردگی و غلامی باز گردیم. مارکس حق داشت که تأکید می کرد برای انسانی کردن کار و کاهش بیشتر کار روزانه، به تنها چیزی که می توان عاقلانه امید بست، افزایش فراوری است. (وانگهی، تصور نمی کنم روح ما همیشه از اینکه باید در مقام تکنیسین به بشر خدمت کند، عذاب بکشد. گمان من این است که «تکنیسین ها»، از جمله مخترعان و دانشمندان بزرگ، غالباً از این کار لذت می برده اند و در نوجویی دست

کمی از عرفا نداشته‌اند). کیست که باور کند «فرمان و رهبری رؤیاها» آنگونه که به‌خواب پیامبران و رؤیاپردازان و رهبران عصر ما آمده برآستی «از جهت حکمت و شایستگی اعتماد با حکمت عقلی و برنامه‌های علمی برابری می‌کند»؟ اما برای اینکه بهتر ببینیم با چه چیز در اینجا مواجهیم، فقط کافی است به «اسطوره انقلاب» برگردیم که نمونه‌ای از مظاهر هیستری رمانتیک عصر ما و رادیکالیسم ناشی از فروپاشیدن قبیله و فشار تمدن است (چنانکه در فصل دهم تشریح شد). این قسم «مسیحیت» که اسطوره‌سازی را به‌جای مسؤولیت دینی توصیه می‌کند، مسیحیتی قبیله‌ای است. مسیحیتی است که از تحمل بار انسان بودن سر باز می‌زند. زنه‌ار از این پیامبران دروغین که مطلوبشان، بی‌آنکه خود متوجه باشند، بازگشت به وحدت از دست رفته قبیله‌ای است. بازگشت به جامعه بسته‌ای که اینان سنگ آن را به‌سینه می‌زنند به‌معنای بازگشت به قفس و رجعت به حیوانات است [۷۴].

اکنون ببینیم پیروان این قسم رمانتیسم چگونه احتمال دارد نسبت به‌چنین انتقادات واکنش ابراز کنند. بسیار بعید است که دلیل اقامه شود. چون این قبیل رمانتیکها عقیده ندارند که بحث کردن با عقلیان درباره چنین موضوعات عمیق سودی داشته‌باشد، محتمل‌ترین واکنش این است که با زرنکی خود را کنار بکشند و بگویند بین کسانی که هنوز روحشان «قوای عرفانی خویش را باز نیافته» و آنانکه روحشان مجهز به‌چنین قواست، زبان مشترک وجود ندارد. این واکنش شبیه عکس‌العمل روانکاوان است که (چنانکه در فصل پیش ذکر شد) خصم را نه با پاسخهای مستدل، بلکه با یادآوری این نکته می‌خواهند شکست دهند که امیال سرکوفته‌اش مانع از تسلیم شدن به روانکاوی است. واکنش مورد بحث همچنین به‌عکس‌العمل جامعه‌کاوان شباهت دارد که می‌گویند ایده‌ئولوژی تام حریف مانع از این می‌شود که جامعه‌شناسی معرفت را قبول داشته‌باشد. البته چنانکه پیشتر هم گفتیم، این روش برای کسانی که به‌آن متشبث می‌شوند خالی از تفریع نیست؛ ولی اکنون بهتر می‌توان دید که، برخلاف موازین عقلی، ناگزیر آدمیان را به‌دو دسته دور و نزدیک تقسیم می‌کند. این بخش‌بندی در همه ادیان و مذاهب دیده‌می‌شود اما در اسلام و مسیحیت و مذهب عقلیان که

هر کس را بالقوه مستعد فروش به کیش خود می‌بینند، بالنسبه بی‌آزار است. همین‌طور است در کیش روانکاوان که هر کس را بالقوه مستعد درمان می‌دانند (نهایت اینکه در روانکاوی، سد بزرگ، مبلغ حق الزحمه‌ای است که باید برای درآمدن به کیش تازه پرداخت شود). ولی وقتی به جامعه‌شناسی معرفت می‌رسیم، اینگونه تقسیم‌بندی دیگر چندان بی‌آزار نیست. جامعه‌کاو مدعی است که تنها بعضی از روشنفکران می‌توانند گریبان خویش را از دست ایده‌ئولوژیهای تام رها کنند و از شر افکار ناشی از وضع طبقاتی خویش خلاص شوند. بدین ترتیب، جامعه‌کاو تصور وحدت عقلی بالقوه آدمیان را کنار می‌گذارد و درست به‌مسلك غیرعقلانی تسلیم می‌شود. وقتی این نظریه صورت زیست‌شناختی نیز به‌خود می‌گیرد و اصل را بر این قرار می‌دهد که طبیعت حاکم بر همه چیز است و به‌شکل این تعلیم نژادی در می‌آید که «منشأ افکار ما خون ما یا نژاد ماست»، وضع از گذشته هم خرابتر می‌شود. اما خطر هنگامی به‌اوج می‌رسد که مطلب باریکتر شود و همین تصور به‌لباس قسمی عرفان دینی در آید - البته نه عرفان شاعر یا موسیقیدان؛ عرفان روشنفکر هگل‌مآبی که معتقد شده افکار خود و پیروانش ملهم از سرچشمه‌ای خاص و، بنا بر این، برخوردار از نیروی عرفانی و مذهبی ویژه‌ای است که دیگران از آن محرومند و اندیشه خویش را فیضانی از منبع فیض ایزدی می‌داند. این مدعیان با کثایه ملایمی که به‌محرومان از فیض الاهی می‌زنند، و تاخت و تازی که به وحدت روحی بالقوه آدمیان می‌کنند، به‌عقیده‌من، به‌همان نسبت که خود را فروتن و پارسا و پرهیزگار و متدین به‌دین مسیح می‌دانند، پر تظاهر و کفرگو و ضد مسیحیتند.

برخلاف این قسم عرفان که بطور عقلی و فکری خالی از احساس مسؤولیت است و به‌دامان رؤیاهای فلسفه‌های غیبگویانه و لفاظی می‌گریزد، علم جدید، عقل و فکر ما را به‌قواعد آزمونهای علمی مقید می‌کند. نظریه‌های علمی را می‌توان به‌محک آزمون نتایج عملی زد. دانشمند در رشته خود مسؤول چیزی است که می‌گوید. می‌توان او را از ثمره کارش شناخت و از این راه حسابش را از حساب پیامبران دروغین جدا کرد [۲۵]. یکی از افراد انگشت‌شماری که به‌این جنبه علم پی برده، فیلسوف

مسیحی، ج. مک‌مری، است که (گرچه، چنانکه در فصل آینده دیده خواهد شد، عقایدش در باب پیشگویی تاریخی مورد تأیید من نیست) در زمینه فعلی می‌گوید [۲۶]: «علم در حوزه‌های پژوهشی خاص متعلق به‌خود، برای فهم قضایا روشی بکار می‌برد که وحدت از دست رفته نظریه و عمل را باز می‌گرداند.» همین، به‌عقیده من، سبب شده که در چشم عارف‌مسلکانی که با اسطوره‌بافی، شانه از عمل تهی می‌کنند، علم به‌چنین خاری مبدل شود. مک‌مری جای دیگر می‌گوید: «علم در حوزه خود، محصول مسیحیت و تا کنون یکی از کاملترین جلوه‌های آن بوده است... ظرفیت علم برای پیشرفت از طریق همکاری، بدون توجه به‌مرز میان نژادها و اقوام و زن و مرد، توان علم برای پیشگویی و قدرت‌ش برای نظارت و بازسنجی، اینها همه از تجلیات مسیحیت به‌کاملترین وجهی است که تا امروز در اروپا دیده شده است.» من کاملاً با این نظر موافقم زیرا معتقدم تمدن غرب از جهت پیروی از عقل، از نظر ایمان به‌وحدت عقلی بشر و اعتقاد به‌جامعه باز و بویژه از لحاظ پای‌بندی به‌نظرگاه علمی، رهین منت ایمان دیرین سقراطی و مسیحی به‌برادری جمیع آدمیان و صداقت و مسؤولیت فکری است. (یکی از دلایلی که غالباً برای اثبات مغایرت علم با اخلاق اقامه می‌شود این است که بسیاری از ثمرات علوم در راه مقاصد زشت مانند جنگ بکار می‌رود. اما این استدلال حتی ارزش ندارد که کسی بخواهد زحمت سنجش جدی آن را بر خود هموار سازد. هیچ چیز در این دنیا نیست که از آن سوء استفاده نشده باشد. حتی عشق هم گاهی به‌ابزار آدمکشی مبدل شده است و صلح جوایی ممکن است وسیله جنگ‌افروزی قرار گیرد. مسؤولیت تمام دشمنیهای ملی و جنگهای تعرضی را باید به‌پای مخالفت با عقل و استدلال نوشت نه مسلک عقلی. چه پیش از جنگهای صلیبی و چه بعد از آن، بسیاری جنگهای مذهبی بپا شده است، ولسی هیچ جنگی را سراغ ندارم که در راه هدفهای «علمی» و با الهام از دانشمندان در گرفته باشد).

یقیناً این نکته در جمله‌های نقل شده از مک‌مری مورد توجه قرار گرفته است که علم به‌این سبب او را به‌ستایش برمی‌انگیزد که «در حوزه‌های پژوهشی خاص متعلق به‌خود» تحقیق می‌کند. به‌نظر من این تأکید بسیار

گرا نیهست، زیرا این روزها اغلب - و معمولاً^۱ در گفتگو از عارف مسلکانی چون ادینگتن و جینز^۲ - شنیده می‌شود که علم جدید، برخلاف علم قرن نوزدهم، افتاده‌تر شده‌است و اکنون اسرار جهان را قبول دارد. ولی به عقیده من، این گمان کاملاً خطاست. داروین و فارادی^۳ در فروتنی و خضوعی که در طلب حقیقت نشان می‌دادند از هیچ‌کس کمتر نبودند و حتی، تصور می‌کنم، از دو اخترشناس بزرگ همعصر ما که نامشان آمد، بمراتب افتاده‌تر بودند. ادینگتن و جینز «در حوزه‌های پژوهشی خاص متعلق به خود» هر دو از مردان بزرگند، اما گمان نمی‌کنم گسترش دامنه فعالیتشان به عرفان فلسفی، افتادگی و خضوعشان را ثابت کند [۲۷]. با اینهمه، به‌طور کلی، بعید نیست دانشمندان فروتن‌تر شده باشند، زیرا پیشرفت علم بیشتر از راه پی‌بردن به خطاها صورت می‌گیرد و رویهم‌رفته هر چه بیشتر بدانیم، واضحت‌ر پی می‌بریم که نمی‌دانیم. (روح علم، روح سقراط است [۲۸]).

با اینکه آنچه توجه مرا جلب می‌کند عمدتاً جنبه اخلاقی تعارض دو مسلک عقلانی و غیرعقلانی است و، به نظر من، جنبه «فلسفی‌تر» مسأله فاقد اهمیت اساسی است، تصور می‌کنم لازم است درباره جنبه اخیر نیز مختصری توضیح دهم. چیزی که در نظر دارم این واقعیت است که پیرو مسلک عقلانی نقدی از جهت دیگری هم می‌تواند بر پیرو مسلک غیرعقلانی چیره شود، چه ممکن است استدلال کند که مرد غیرعقلانی مسلک که اینهمه به‌خود می‌نازد که (برخلاف دانشمند که هرگز از سطح امور پایینتر نمی‌رود) اسرار ژرف‌تر جهان را محترم می‌شمارد و درک می‌کند، در واقع نه احترامی برای این اسرار قائل است و نه درکی از آنها دارد و پیوسته به دلیل تراشیهایی بی‌ارزش خرسند است. آیا اسطوره جز برای این است که امر غیرعقلانی با دلیل تراشی توجیه شود؟ کدام یک از این دو حرمت

۱. Sir James Hopwood Jeans (۱۸۷۷-۱۹۴۶). فیزیکدان و اخترشناس انگلیسی. (مترجم)
 ۲. Michael Faraday (۱۸۶۸-۱۷۹۱). شیمیست و فیزیکدان نامدار انگلیسی. (مترجم)

اسرار را بیشتر نگاه می‌دارد؛ دانشمندی که همت خویش را گام به گام وقف کشف اسرار می‌کند و همیشه آماده برای پذیرفتن واقعیتهاست و همواره می‌داند که حتی بزرگترین توفیقش جز پله‌ای دیگر در گذرگاه آیندگان چیزی نخواهد بود، یا عارفی که آزادانه هر چه دلش خواست می‌گوید چون ترسی از محک تجربه ندارد؟ تازه با وجود این آزادی مشکوک، باز هم عارف کاری جز تکرار بی‌پایان مکررات ندارد. (همیشه حدیث از همان اسطوره بهشت گمشده قبیله‌ای است و همان امتناع جنون‌آمیز از تحمل بار تمدن [۲۹]). به قول شاعر عارف، فرانتس کافکا، که این کلمات از فرط درماندگی بر قلمش جاری می‌شد [۳۰]، همه عارفان «در صدد بیان این نکته‌اند... که در نیافتنی، در نیافتنی است. ولی این چیزی است که قبلاً هم می‌دانستیم.» مرد غیرعقلانی مسلک می‌خواهد چیزی را که قابل توجیه عقلی نیست عقلاً توجیه کند و، باضافه، سرنا را از سر گشادش می‌زند. آنچه روش عقلی بر آن تطبیق‌پذیر نیست، فرد جزئی و یگانه و مشخص و معین است، نه کلیات و مجردات^۱. علم می‌تواند، مثلاً، اقسام کلی چشم‌انداز یا انسان را وصف کند، اما هرگز نمی‌تواند وصفی از فلان چشم‌انداز یا فلان فرد آدمی بدهد که از هر حیث جامع و مانع باشد. دایره عقل، دایره کلیات و انواع است که خود از بسیاری جهات محصول عقلند، زیرا از تجرید علمی حاصل می‌شوند. فرد و کارها و تجربه‌های او و مناسباتش با دیگر افراد، هرگز قابل توجیه عقلی کامل نیست چون منحصر به خود و بی‌همتاست [۳۱]. و ظاهراً همین حیطه غیرعقلانی فردیت است که به روابط انسانی چنین اهمیتی می‌بخشد. فی‌المثل، بیشتر مردم احساس می‌کنند که اگر منحصر بفرد نبودند و از هر جهت نمونه نوعی یکی از رشته‌های خلق محسوب می‌شدند، به نحوی که می‌بایست عیناً همان اعمال و تجربه‌های افراد آن رشته را تکرار کنند، زندگی ارزش زیستن نمی‌داشت. ارزش زندگی درست در همین است که هر تجربه‌ای - اعم از تجربه‌ای که از تماشای يك چشم‌انداز حاصل می‌شود یا تجربه نگریستن به غروب آفتاب یا مشاهده حالتی که بر چهره يك انسان می‌گذرد - یگانه و منحصر بفرد

۱. به قول حکمای خودمان، جزئی نه کاسب است نه مکتسب. (مترجم)

است. ولی از روزگار افلاطون یکی از ویژگیهای همه مذاهب عرفانی این بوده که پیروانشان احساس کرده‌اند چون هر کس منحصر بفرد و، بنا بر این، خارج از دایره کلیات عقلی است و مناسباتی منحصر به خودش با دیگر افراد دارد، این احساس را باید به‌حوزه کلیات و مجردات منتقل سازند - حوزه‌ای که اختصاصاً متعلق به علم است. در اینکه احساسی که عارف سعی در انتقال آن داشته همین احساس بوده‌است، تردید نیست. بر کسی پوشیده نیست که مصطلحات عرفان - وحدت عرفانی، مشاهده عرفانی جمال، عشق عرفانی - در همه ادوار از قلمرو مناسبات بین افراد، بویژه از دایره عشق جنسی به عاریت گرفته شده‌است. همچنین شك نیست که عارف این احساس را به کلیات و مجردات، به ماهیات، به‌صورت یا مثل [افلاطونی] منتقل می‌کرده‌است. ریشه این موضع عرفانی همان دل‌تنگی برای وحدت از دست‌رفته قبیله‌ای و حسرت بازگشت به پناهگاه خانه پدری است و آرزوی اینکه جهان به همان حدود خانه پدری محدود شود. به قول ویتگنشتاین [۳۲]: «احساس اینکه جهان يك كل محدود است، احساسی عرفانی است.» اما این مسلك غیر عقلانی مبتنی بر اصالت كل یا اصالت کلیات^۱ به‌چیزی دل بسته‌است که شایسته دل‌بستگی نیست. «جهان» و «كل» و «طبیعت»، همه انتزاعات و کلیاتی است محصول عقل. (تفاوت فیلسوف عارف با هنرمند در همین است که هنرمند در صدد دلیل‌تراشی و توجیه عقلی نیست و به انتزاعات متوسل نمی‌شود، بلکه در عالم خیال، افراد مشخص و تجربه‌ها و حالت‌های منحصر بفرد می‌آفریند). حاصل کلام اینکه عارف می‌خواهد امر غیر عقلانی را با دلیل‌تراشی عقلانی توجیه کند و در جای غلط به جستجوی اسرار می‌رود و به این سبب دست به چنین کاری می‌زند که در رؤیای يك كل جمعی [۳۲] و وحدت نخبان و خواص است، چرا که قادر به مواجهه با تکلیف‌های عملی و دشواری نیست که هر کس که فرد آدمیان را غایت بالذات بداند، ناگزیر از مواجهه با آن تکالیف است.

به نظر من، کشمکش که در سده نوزدهم میان علم و دین جریان

داشت، اکنون کهنه و منسوخ شده است [۳۴]. مسلك عقلانی «غیر نقدی» مستلزم تناقض است. از این رو، امر دایر به انتخاب یکی از دو قسم ایمان است، نه انتخاب بین دانش و ایمان. مسأله اکنون به این صورت در آمده که ایمان درست کدام است و ایمان نادرست کدام؟ آنچه من خواسته‌ام نشان دهم این بوده که باید از این دو قسم ایمان یکی را برگزینیم؛ یا ایمان به عقل و تلك افراد آدمی، یا ایمان به قوای عرفانی انسان که او را با جمع وحدت می‌دهد. همچنین کوشیده‌ام روشن کنم که این انتخاب، در عین حال گزینش بین موضعی است که به یگانگی بشر اذعان دارد و موضعی که آدمیان را به دو دسته دوست و دشمن و خواجه و بنده تقسیم می‌کند.

آنچه گفته شد از جهت توضیح دو اصطلاح «مسلك عقلانی» و «مسلك غیر عقلانی» کافی است و همچنین از جهت بیان انگیزه‌های خود من در انتخاب مسلك عقلانی و اینکه به چه دلیل معتقدم روشنفکر مآبی غیر عقلانی و عرفانی که اکنون باب روز شده، بیماری فکری پنهان روزگار ماست. البته لازم نیست این بیماری زیاد جدی گرفته شود چون عمیق نیست (و دانشمندان، به استثنای عده‌ای انگشت‌شمار، دچار آن نیستند)؛ اما باز هم به رغم سطحی بودن، به سبب نفوذ در اندیشه اجتماعی و سیاسی، مرضی خطرناک است.

۵

اکنون برای اینکه شاهی از این خطر آورده باشم، باختصار به نقد و سنجش اندیشه‌های دو تن از پرنفوذترین مراجع عصر حاضر می‌پردازم که بنا را بر مخالفت با عقل و استدلال گذاشته‌اند. نخست، الفرد نورث وایتهد که شهرت خویش را مرهون تحقیقاتش در ریاضیات و همکاری با برتراند راسل، بزرگترین فیلسوف عقلی روزگار ماست [۳۵]. البته وایتهد نیز خویش را از فیلسوفان عقلی می‌شمارد؛ اما هکل هم که وایتهد از بسیاری جهات مدیون اوست، همین تصور را درباره خود داشت. وایتهد یکی از معدود فیلسوفان نو هگلی^۱ است که به دین خویش به هکل (و

ارسطو) واقف است [۲۶] و بدون شك از جهت اینکه، بهرغم اعتراضات شدید کانت، جرأت داشته با بی‌اعتنایی به استدلال، به تأسیس دستگاههای مابعدالطبیعی پر ابهت مبادرت کند، رهین منت هگل است. اول پردازیم به یکی از محدود استدلالات عقلی که وایتهد در کتابش، فرایند واقعیت، اقامه می‌کند و بدان وسیله می‌خواهد از روش خویش در فلسفه نظری (روشی که به‌زعم خودش «تعقلی و استدلالی» است) دفاع کند. می‌نویسد [۲۷]:

یکی از اعتراضها به فلسفه نظری این بوده که آن فلسفه زیاده بلندپرواز است. البته معترضان اذعان دارند که پیشرفت در درون مرزهای هر علم خاص، با روش مذهب عقلی صورت می‌گیرد. اما عقیده بر این است که این موفقیت محدود نباید مشوق طرح‌ریزی منظومه‌های عریض و طویل به‌منظور بیان طبیعت اشیاء و امور قرار گیرد. یکی از جهاتی که مدعیان برای توجیه این اعتراض ذکر می‌کنند، عدم موفقیت است. گفته می‌شود صحنه فکری اروپا پر از مسائل مابعدالطبیعی فیصله نیافته و رها شده است... (اما) با همین ملاک، علوم [خاص] را نیز می‌توان ناموفق قلمداد کرد. ما فیزیک قرن هفدهم را نیز مانند فلسفه دکارت رها کرده‌ایم... معیار درست، قطعیت نیست، پیشرفت است.

البته این استدلال فی‌نفسه کاملاً عقلایی و دلنشین است. اما آیا صحیح هم هست؟ اشکال واضحی که می‌توان به آن وارد کرد این است که فیزیک پیشرفت می‌کند اما متافیزیک یا مابعدالطبیعه پیشرفت نمی‌کند. در فیزیک، «معیار درست» برای سنجش پیشرفت وجود دارد که همان آزمایش و عمل است. پیداست که فیزیک امروز چرا بهتر از فیزیک قرن هفدهم است. فیزیک امروز از بسیاری آزمونهای عملی سر بلند بیرون می‌آید که دستگاههای فیزیک قدیم یکسره در آنها شکست می‌خورند. به همین وجه، ایراد آشکار به دستگاههای مابعدالطبیعه نظری این است که پیشرفتی که برای آنها ادعا می‌شود، مانند هر چیز دیگر درباره آنها، خیالی است. این ایراد بسیار قدیمی است و سابقه آن به بیکن و هیوم و کانت می‌رسد و از جمله در کتاب کانت، پیشگفتاد [بر مابعدالطبیعه آینده]، این سخنان

درباره پیشرفت ادعایی مابعدالطبیعه دیده می‌شود [۳۸].

بدون شك، بسیاری كسان، مانند خود من، نتوانسته‌اند به‌رغم اینهمه مطالب ظریف که در ظرف این گذشته دراز درباره این موضوع نوشته شده است، حتی يك بنسند انگشت پیشرفت در این علم پیدا کنند. البته ممکن است ببینیم نکته‌ای جدید به‌فیلان تعریف افزوده شده یا برای فلان برهان علیل چوبهای زیر بفل تازه فراهم گشته و، بدین‌سان، مرقع چهل‌تکه^۱ مابعدالطبیعه وصله‌ای نوخورده یا طرح آن تغییر یافته است. ولی آنچه دنیا به آن نیاز دارد این نیست. دنیا از اظهارات مابعدالطبیعی خسته شده است و می‌خواهد... معیارهای قطعی در دست داشته باشد تا بدان وسیله پندارهای دیسالتیکی... را از حقیقت تشخیص دهد^۲.

وایتهد احتمالاً به این اشکال واضح و قدیمی آگاه است، زیرا در پی عباراتی که پیشتر از او نقل شد، اضافه می‌کند: «ولی اعتراض عمده‌ای که از قرن شانزدهم وجود داشته و فرانسویس بیکن آن را به‌صورت نهایی بیان کرده، دال بر بیهودگی نظورری فلسفی است.» بیکن به‌بیهودگی فلسفه از جهت آزمایش و عمل اعتراض داشت و، بنا بر این، چنین می‌نماید که وایتهد به نکته مورد نظر ما توجه داشته است. ولی می‌بینیم دنباله مطلب را نگرفته و هیچ پاسخی به آن اشکال واضح نداده که فلسفه نظری نیز مانند علوم باید با پیشرفتی که می‌کند توجیه شود. به جای این کار، وایتهد بحث را تغییر می‌دهد و به این مسأله کاملاً متفاوت و شناخته‌شده اکتفا می‌کند

1. crazy quilt

۲. ترجمه انگلیسی نوشته کانت ظاهراً از خود پوپر است. ترجمه فارسی ما بر اساس ترجمه اوست و نیز ترجمه انگلیسی کرس Carus که کانت‌شناس بنام معاصر، لوئیس وایت بك، در آن تجدید نظر کرده است و مشخصات آن چنین است:

Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, ed. Lewis White Beck. N. Y.: The Library of Liberal Arts, 1950, p. 126.
رجوع کنید همچنین به توضیحات ما ذیل یادداشت ۳ در فصل هجدهم.
(مترجم)

که «هیچ امر واقع خام و خالی از تصرفی وجود ندارد» و هر علمی باید به تفکر و تعقل متوسل شود چون ناگزیر است امور واقع را تعمیم بدهد و تعبیر و تأویل کنند. بر پایۀ این ملاحظه، وایتهد از منظومه‌های مابعدالطبیعی دفاع می‌کند و می‌گوید: «پس فهم امر واقع خامی که تصرفی در آن بعمل نیامده و مستقیماً در مقابل ماست، نیازمند تعبیر مابعدالطبیعی است...» شاید؛ شاید هم نه. ولی مسلم اینکه این استدلال کاملاً با استدلال اول تفاوت می‌کند. آنچه در آغاز از وایتهد شنیدیم این بود که، چه در علم و چه در فلسفه، «معیار درست... پیشرفت است.» اشکال واضحی که کانت وارد کرده بود هنوز بی‌جواب مانده‌است. به عوض، وایتهد وارد مسأله کلیت و عمومیت می‌شود و به دنبال مسائلی از قبیل نظریۀ افلاطونی اخلاق در مسلک جمعی می‌رود و می‌نویسد [۴۹]: «اخلاقی بودن هر نظرگاه، به‌طور جدایی‌ناپذیر مقتضی با عمومیت آن است. تقابل بین خیر عام و نفع فرد را تنها هنگامی می‌توان رفع کرد که نفع فرد با خیر عام منطبق باشد...»

این نمونه‌ای بود از استدلال عقلی. البته استدلال عقلی بسیار کمیاب است. وایتهد از هگل یاد گرفته‌است که چگونه از روبرو شدن با ایراد کانت که می‌گفت تنها کار فلسفۀ نظری فراهم کردن چوب زیر بغل برای برهانهای علیل است، شانه خالی کند. روش هگل ساده است. تا هنگامی که زیر بار برهان و استدلال نرویم، بآسانی از چوب زیر بغل نیز احتراز می‌کنیم. هگل در فلسفۀ استدلال نمی‌کند؛ فرمان صادر می‌کند. البته باید تصدیق کرد که وایتهد، برخلاف هگل، متظاهر به این نیست که حقیقت نهایی را به کسی آشکار کرده‌است. وایتهد به این معنا فیلسوف جزمی نیست که فلسفۀ خویش را مجموعه‌ای از اصول مسلم و جزمی قلمداد کند و حتی نقایص آن را بتأکید یادآور می‌شود. اما او هم مانند همه نوهگلیها، پیرو روش جزمی است و بدون استدلال، فلسفه وضع می‌کند. می‌خواهی بخواه، نمی‌خواهی نخواه. جای بحث نیست. (آنچه در حقیقت با آن مواجهیم همان «امر واقع خام» است، منتها نه واقعیت خام تجربی به معنایی که بیکن در نظر داشت، بلکه واقعیت خام الهامات مابعدالطبیعی یکی از آدمیان). برای ذکر نمونه‌ای از این روش «می‌خواهی بخواه،

نمی‌خواهی نخواه»، اکنون قطعه‌ای از کتاب فرایند و واقعیت نقل می‌کنم. البته باید به‌خوانندگان هشدار دهم که گرچه سعی کرده‌ام در انتخاب این قطعه جانب انصاف را رعایت کنم، ولی کسی نباید پیش از خواندن کتاب درباره آن داوری کند.

آخرین بخش کتاب، به‌نام «تعبیرهای نهایی»^۱، شامل دو فصل است: اول «مقابلان مثالی»^۲ (که در آن، از جمله، درباره «پایندگی و سیلان»^۳ بحث می‌شود که یکی از گوشه‌های معروف در فلسفه افلاطون است و پیشتر [در این کتاب] زیر عنوان «گردش و سکون» درباره آن سخن گفته‌ایم)، و دوم «خدا و جهان»^۴. آنچه نقل می‌کنم از دومین فصل است. در مقدمه قطعه مورد نظر، این دو جمله می‌آید: «جمع‌بندی نهایی را فقط می‌توان در قالب گروهی از برابر نهاده‌ها [= آنتی‌تزه‌ها] بیان کرد که تناقض ظاهری»^۵ در آنها وابسته به غفلت از مقولات گوناگون وجودی است. در هر بر نهاده، تغییر معنایی هست که تقابل^۶ را به تضاد^۷ مبدل می‌کند. این مقدمه ما را برای مواجهه با قسمی «تناقض ظاهری» آماده می‌کند که گفته می‌شود «وابسته» به نوعی غفلت است. ظاهر قضیه این است که اگر از غفلت بپرهیزیم، از تناقض نیز اجتناب خواهیم کرد. اما چگونگی نیل به این مقصود یا، به عبارت دقیق‌تر، پی بردن به‌منظور نویسنده، به‌ما آشکار نمی‌شود. می‌خواهی نخواه، نمی‌خواهی نخواه. اکنون نخستین «برابر نهاده» از دو برابر نهاده یا دو «تناقض ظاهری» را نقل می‌کنم که آن هم بدون هیچگونه استدلال تقریر می‌شود: «صدق این دو گفته عیناً یکی است که خدا پاینده و جهان در سیلان است یا جهان پاینده و خدا در سیلان است. همین‌طور است صدق این دو گفته که خدا واحد و جهان کثیر است یا جهان واحد و خدا کثیر است»^[۴۰]. نمی‌خواهم به انتقاد از خیال‌پردازیهای فلسفی یونانیان پردازم که در این سخنان طنین‌افکن است. عجالتاً فرض می‌کنم صدق دو گفته «عیناً یکی است». ولی به‌ما وعده «تناقض ظاهری» داده شده بود و می‌خواهم بدانم

1. 'Final Interpretations'

2. 'The Ideal Opposites'

3. 'Permanence and Flux'

4. 'God and the World'

5. apparent self-contradiction

6. opposition

7. contrast

تناقض کجا در این قضایا ظهور می‌کند. بر من که حتی ظاهری از تناقض هم ظاهر نیست. تناقض مثلاً در جمله‌ای است که بگوید: «افلاطون شاد است و افلاطون شاد نیست» و در هر جمله‌ای که دارای همین «صورت منطقی»^۱ باشد (یعنی جمله‌ای که با نشان دادن اسمی خاص^۲ به جای «افلاطون» و صفت یا خاصیتی به جای کلمه «شاد»، ساخته شود). اما اگر بگوییم «صدق این دو گفته عیناً یکی است که افلاطون امروز شاد است و افلاطون امروز ناشاد است»، تناقضی پیش نمی‌آید (زیرا افلاطون مرده است و، بنا بر این، واقعاً «صدق» هر دو گفته «عیناً یکی است»)^۳. هیچ جمله‌ای - ولو اتفاقاً کاذب - که دارای همین صورت یا صورتی مشابه باشد، مستلزم تناقض نخواهد بود. این سخنان همه برای این بود که بگویم چرا از این جنبه صرفاً منطقی قضیه، یعنی «تناقض ظاهری»، سر در نمی‌آورم. همین احساس را درباره بقیه کتاب هم دارم. نمی‌فهمم نویسنده می‌خواهد چه چیز را برساند. البته به احتمال قوی تقصیر از او نیست، از من است که از حلقه خواص و برگزیدگان نیستم و با کمال تأسف بسیاری دیگر هم در همین وضع هستند. به این دلیل است که می‌گویم روش کتاب غیر عقلانی است. بشر را به دو بخش تقسیم می‌کند: عده انگشت‌شماری نخبه و برگزیده و عده کثیری سرگشته و حیران. اما با وجود سرگشتگی، اینقدر می‌توانم بگویم که، تا جایی که می‌بینم، فلسفه نو هکلی دیگر آن مرقع چهل تکه قدیم با چند وصله نو نیست که کانت با آن تشبیه زنده وصف کرده است، و اکنون بیشتر مانند بقچه وصله پینه‌هایی بنظر می‌رسد که به‌زور از آن کنده باشند.

تشخیص این نکته را به پژوهندگان که در کتاب وایتهد مطالعه دقیق دارند واگذار می‌کنم که آیا کتاب از آزمون با «معیار درست»

1. logical form

۲. proper name. یا اگر بخواهیم دقیقتر بگوییم، هر علامتی که «موضوع» منطقی قرار داده شود و البته باید اسم باشد. (مترجم)
۳. قضیه اول محصل است و دومی ممدول. اما هر دو قضیه قضایای موجه‌اند و چون موضوعشان امر عدمی است، هیچ يك صادق نیستند. (مترجم)

خودش سربلند بیرون آمده و آیا در مقایسه با دستگاههای مابعدالطبیعی که کانت از رکود آنها شکایت داشت، پیشرفتی نشان می‌دهد؟ (البته تشخیص این امر منوط به یافتن ملاکی برای سنجش اینگونه پیشرفت است). همان پژوهندگان در این باره نیز باید داوری کنند که این نظر دیگر کانت راجع به مابعدالطبیعه که اکنون نقل می‌کنیم تا چه حد در خور موقع است [۴۱]:

در مورد مابعدالطبیعه به‌طور کلی و نظریاتی که دربارهٔ ارزش آن ابراز کرده‌ام، باید تصدیق کنم که در بعضی جاها بیانم آنطور که می‌بایست مشروط و آمیخته به احتیاط نبوده است. مع‌هذا، نمی‌خواهم این واقعیت را پنهان کنم که به‌لاف و گزافهای پر باد و نخوت چنین کتابهای آکنده به حکمت و فرزانیگی که امروزه باب‌پسند است نمی‌توانم جز به دیدۀ بیزاری و حتی نفرت بنگرم. زیرا کاملاً قانع شده‌ام که طریقی که انتخاب شده خطاست و روشهای پذیرفته شده قطعاً بر این نادانیها و حماقتها به‌نحو پایمان‌ناپذیر خواهد افزود و حتی نابودی کامل این دستاوردهای موهوم امکان ندارد به‌قدر این علم ساختگی و زایش و افزایش لعنتی آن زیانمند باشد.

دومین نمونه طرز فکر غیرعقلی در این عصر که قصد دارم دربارهٔ آن بحث کنم، کتاب مطالعۀ ادب و تاریخ توین‌بی است. باید کاملاً روشن کنم که، به عقیدهٔ من، این کتاب فوق‌العاده برجسته و خواندنی است و به این جهت آن را برگزیده‌ام که از هر نوشتهٔ معاصر دیگری که از قلم غیرعقلانی‌مسلمان و اصالت تاریخیان تراویده و من سراغ دارم، برتر است. البته در صلاحیت من نیست که دربارهٔ محسنات توین‌بی در تاریخ‌نگاری داوری کنم. ولی معتقدم او، برخلاف دیگر فیلسوفان غیر عقلانی‌مسلم و اصالت تاریخی معاصر، بسیاری چیزها می‌گوید که خواننده را به فحوص و اندیشه برمی‌انگیزد. این نظری بود که لااقل من دربارهٔ او پیدا کردم. از خواندن نوشتهٔ او به بسیاری نکات ارزنده پی بردم و به هیچ وجه نمی‌خواهم او را در رشتهٔ تحقیقات تاریخی خودش به غیرعقلانی مسلکی متهم کنم. هر جا مسألهٔ سنجش شواهد موافق یا مخالف تعبیر تاریخی خاصی مطرح بوده، توین‌بی با قاطعیت و بدون دودلی از روش

استدلال عقلی پیروی کرده است. فی المثل، مطالعه‌ای به اسلوب تطبیقی انجام می‌دهد تا معین کند که آیا انجیلها به عنوان اسناد تاریخی اصالت دارند یا نه و نتیجه منفی می‌گیرد [۴۲]. قضاوت درباره دلایل و شواهد او در حد من نیست، ولی عقلانی بودن روشی که بکار می‌برد جای چون و چرا ندارد و این بیشتر از آن رو قابل تحسین است که توین بی دلش با عقاید سنتی مسیحی است و، به این جهت، دفاع از عقیده‌ای لااقل بر خلاف سنت یقیناً برایش دشوار بوده است [۴۳]. همچنین بسیاری از گرایشهای سیاسی که در کتاب ابراز شده - بویژه حمله نویسنده به تعصبات فکری و افکار قبیله پرستانه و «کهنه پرستانه» مرتبط با تعصبات مذکور که از لحاظ فرهنگی باید ارتجاعی محسوب شود - کاملاً مورد تأیید من است.

اما توین بی در این کتاب، تاریخ را اصل قرار می‌دهد و بر همه چیز مقدم می‌شمارد و دلیل اینکه، به رغم همه ملاحظات که ذکر کردم، انگشت بر این اثر بزرگ و فراموش نشدنی می‌گذارم و نویسنده را به متابعت از روشی غیر از روش عقلی و استدلالی متهم می‌کنم این است که تا این زهر در نوشته‌ای به این ارزشمندی تأثیر نگذاشته، خطر آن را درست نمی‌توان درک کرد.

آنچه ناگزیر باید طرز فکر غیرعقلانی توین بی خواننده شود، به راههای گوناگون بروز می‌کند. یکی تسلیم شدن او به سلیقه خطرناکی است که در عصر ما باب روز شده است. منظور سلیقه کسانی است که استدلالها را سرسری می‌گیرند و حتی از باب آزمایش هم به مدلول آشکار دلایل اعتنایی ندارند و هر استدلال را حمل بر انگیزه‌ها و گرایشهای عمیقتر غیرعقلانی [گوینده] می‌کنند. این همان موضع جامعه کاوان است که در فصل گذشته مورد انتقاد قرار گرفت - موضع کسانی است که به جای رسیدگی به صحت استدلال، اول به سراغ انگیزه‌ها و موجبات ناخودآگاه در بوم اجتماعی متفکر می‌روند.

البته چنانکه در فصل گذشته نشان داده شد، چنین موضعی تا حدی قابل توجیه است، بخصوص در مورد نویسنده‌ای که یا اصلاً استدلال نمی‌کند یا دلایلش بوضوح ارزش رسیدگی ندارد. اما اگر هیچ کوششی

برای جدی گرفتن استدلالهای جدی بکار نرود، آنگاه، به عقیده من، حق با ماست که نه تنها طرف را به غیر عقلانی مسلکی متصف سازیم، بلکه با اتخاذ همان موضع نسبت به روش او، در صدد تلاشی بر آییم. بنا بر این، تصور می‌کنم کاملاً حق داریم، به پیروی از روش جامعه کاوان، غفلت توین بی را از جدی گرفتن استدلالهای جدی، نشانه‌ای از تمایل وی به مشرب روشنفکر مآبان قرن بیستم تشخیص دهیم که سرخوردگی یا حتی یاسشان از عقل و چاره‌یابی عقلی بر مشکلات اجتماعی، به صورت گریز به دامان عرفان دینی بروز می‌کند [۴۴].

برای اینکه شاهی از خودداری توین بی از جدی گرفتن استدلالهای جدی آورده باشم، بحث او را درباره مارکس انتخاب کرده‌ام. دلایلی که برای این انتخاب داشته‌ام یکی این بوده که من و خواننده هر دو با این موضوع آشنایی داریم و دوم اینکه بین من و توین بی درباره بیشتر جنبه‌های عملی موضوع، موافقت وجود دارد. داوریه‌های عمده او راجع به تأثیر سیاسی و تاریخی مارکس، بسیار شبیه نتایجی است که من با استفاده از روشهای عادیتر گرفته‌ام و اصولاً این یکی از مباحثی است که درون بینش تاریخی عمیق او را بسیار خوب نشان می‌دهد. بنا بر این، تصور نمی‌کنم اگر از عقلانیت مارکس در برابر توین بی دفاع کنم، کسی مرا به دفاع بیوجه از مارکس متهم کند. اختلاف نظر عمده من با توین بی درست بر سر همین نکته است. توین بی، درباره مارکس (و درباره همه کس) طوری سخن می‌گوید که گویی او موجود متعلقی نیست که در تأیید آنچه تعلیم می‌دهد دلیل اقامه می‌کند. بحث توین بی درباره مارکس و نظریات وی، مؤید تأثیری است که نوشته او عموماً در خواننده می‌گذارد، بدین معنا که احساس می‌شود استدلال در نظر نویسنده یکی از وجوه بی‌اهمیت سخن است و تاریخ بشر، تاریخ هیجانها و شورها و احساسات مذهبی و فلسفه‌های غیر عقلانی و احیاناً هنر و شعر است و هیچ ربطی به تاریخ عقلی و علمی انسان ندارد. (نامهایی مانند گالیله و نیوتن و هاروی و پاستور

۱. William Harvey (۱۶۵۷-۱۵۷۸). پزشك و كالبش‌شناس انگلیسی و كاشف گردش خون در بدن. (مترجم)

به هیچ وجه در شش جلد اول مطالعه اصالت تاریخی توین بی درباره دوره زندگی تمدنها، سهمی ندارند[۴۵].

در خصوص همانندیهای عقاید کلسی من و توین بی درباره مارکس، خوانندگان را یادآور می‌شوم که در فصل اول همین کتاب، اشاره‌هایی به شباهت قوم برگزیده به طبقه برگزیده کرده‌ام و در جاهای دیگر، درباره نظریه مارکس راجع به ضرورت تاریخی و بویژه حتمیت انقلاب اجتماعی، بر سبیل انتقاد، نظرهایی ابراز داشته‌ام. توین بی با همان هوشمندی و تیزبینی خاص خود، این اندیشه‌ها را به یکدیگر ارتباط می‌دهد و چنین می‌نویسد[۴۶]:

آنچه اختصاصاً از سنت یهود سرچشمه می‌گیرد و به مارکس الهام می‌بخشد، ظهور انقلابی خشونتبار در عالم مکاشفه برای اوست که چون قضا و حکم خداوندی است، اجتناب‌ناپذیر است و باید نقش کنونی پروتاریا و اقلیت مسلط را معکوس کند... به نحوی که قوم برگزیده با یک جهش از پایینترین مرتبه به بالاترین مقام در این جهان برسد. مارکس *الاهه* «جبر تاریخ» را به جای یهوه در مقام ایزد قادر مطلق و پروتاریای داخلی دنیای جدید غرب را به جانشینی قوم یهود بر می‌گزیند و تصور از این ملکوت مسیحایی، دیکتاتوری پروتاریاست. با اینهمه، ویژگیهای برجسته [فرارسیدن آخرالزمان در] مکاشفات سنتی یهود، از پس این جامه مبدل نخ نما بیرون می‌زند و آنچه فیلسوف و کارگردان ما به لباس امروزی غربی به صحنه می‌آورد، در واقع همان یهودیت مکابی ماقبل خاخامی است...

این قطعه با چنین عبارات درخشان، تا جایی که فقط به قصد تشبیه انشاء شده باشد، یقیناً چیزی در بر ندارد که مورد موافقت من نباشد. اما اگر غرض از آن (جزئاً یا کلاً) تحلیل جدی مارکسیسم باشد، آن وقت ناگزیر باید اعتراض کنم. هر چه باشد مارکس کتاب سرمایه را نوشت، در سرمایه‌داری مبتنی بر سیاست آزادگذاری مطالعه کرد و صاحب تحقیقات جدی و بسیار مهم در علوم اجتماعی بود ولو امروز بخش اعظم آن منسوخ شده باشد. ولی می‌بینیم قصد و غرض از نگارش قطعه نقل شده، در واقع تحلیل جدی بوده‌است و توین بی معتقد است تشبیهات و تمثیلاتش

به فهم جدی مارکس کمک می کند، زیرا در قسمتی که زیر عنوان «مارکسیسم و سوسیالیسم و مسیحیت»^۱ [۴۷] به این قطعه الحاق کرده (و فقط بخش مهمتر آن در اینجا نقل شد) به بحث درباره ایرادهای احتمالی مارکسیستها به «چنین شرحی در باب فلسفه مارکس» می پردازد. چیزی که نشان می دهد حتی این «الحاقیه»^۲ هم بدون شك به قصد بحث جدی درباره مارکسیسم نوشته شده، نخستین بند آن است که با این کلمات آغاز می شود: «طرفداران مارکسیسم شاید اعتراض کنند که...» و دومین بند آن که در ابتدای کلام می گوید: «در جواب چنین اعتراضی از جانب مارکسیستها...» اما اگر دقیقتر به این بحث بنگریم، می بینیم از هیچ يك از استدلالها یا مدعیات عقلانی مارکسیسم حتی ذکری هم به میان نیامده است، تا چه رسد به اینکه در آن تحقیق شود. حتی يك کلمه هم در باب نظریه های مارکس و صحت و سقم آنها دیده نمی شود. تنها يك مسأله اضافی در «الحاقیه» مطرح شده که باز مربوط به منشأ تاریخی قضیه است. مارکسیستی که توین بی در نظر مجسم می کند، برخلاف هر مارکسیست با شعوری که یقیناً اعتراض می کرد مارکس فکر قدیمی سوسیالیسم را بر پایه عقلی و علمی جدیدی بنیاد کرده است، «اعتراض» به زعم توین بی این خواهد بود که:

ما [یعنی توین بی] در چنین مجملی راجع به فلسفه مارکس... تنها برحسب ظاهر، آن [فلسفه] را به عناصر سازای هگلی و یهودی و مسیحیت تجزیه کرده ایم و کلمه ای درباره اختصاصیترین... بخش پیام او نگفته ایم... پیرو مارکس به ما خواهد گفت که سوسیالیسم جوهر زندگی به شیوه مارکسی است؛ عنصری است بدیع و ابتکاری در نظام فکری مارکس که ممکن نیست اثری از آن در منابع هگلی یا مسیحی یا یهودی یا هیچ منبع ماقبل مارکسی دیگر یافت شود.

این اعتراضی است که توین بی از قول يك مارکسیست بیان می کند. اما هر مارکسیستی، ولو فقط پیاپی [کمونیست] را خوانده باشد، می داند که مارکس حتی از سال ۱۸۴۷، بین هفت یا هشت منبع «ماقبل مارکسی»

سوسیالیسم - از جمله، به اصطلاح خودش، سوسیالیسم «مسیحی» یا «کشیشی» - را فرق می گذاشت و هرگز حتی به خواب هم نمی دید که بگوید سوسیالیسم را من کشف کرده ام. تنها ادعایش این بود که سوسیالیسم را به صورت عقلانی در آورده یاء، به گفته انگلس، از اندیشه ای خیالی و ناکجا آبادی به علم مبدل کرده است [۴۸]. اما توین بی اینها همه را نادیده می گیرد و می نویسد:

در جواب چنین اعتراضی از جانب مارکسیستها، باید کاملاً به کیفیت انسانی و سازنده آرمان سوسیالیسم و همچنین به اهمیت این آرمان در «ایده‌ئولوژی» مارکس اذعان کنیم. اما نمی‌توانیم این ادعای مارکسیستها را بپذیریم که سوسیالیسم کشف بدیع مارکس بوده‌است. باید خاطرنشان کنیم که پیش از اینکه از سوسیالیسم مارکس حتی اسمی شنیده شده باشد، سوسیالیسم مسیحی موعظه می‌شد و مأخذ عمل بود و وقتی نوبت حمله به ما پرسد، باید بگوییم که سوسیالیسم مارکس از سنت مسیحی نشأت گرفته‌است...

من به هیچ وجه منکر این نشأت‌گیری نیستم و یقیناً هر مارکسیستی می‌تواند بدون قربانی کردن ذره‌ای از مرام خویش، به این نکته اذعان کند، زیرا مرام مارکسیستی نمی‌گوید مارکس مبدع چنین آرمان انسانی و سازنده‌ای بود؛ می‌گوید مارکس دانشمندی بود که با توسل به وسایل صرفاً عقلانی ثابت کرد که سوسیالیسم خواهد آمد و نشان داد که از چه راهی خواهد آمد.

بحث توین بی درباره مارکسیسم در جهتی سیر می‌کند که کوچکترین ربطی به مدعیات عقلی مطرح شده در آن مرام ندارد. سؤال من این است که چه توضیحی می‌توان در این باره داد؟ یگانه توضیح به نظر من این است که ادعای عقلی بودن مارکسیسم بکلی برای توین بی بی‌معناست. او فقط به این مسأله علاقه‌مند است که مارکسیسم به عنوان یکی از مذاهب، از چه منبعی سرچشمه گرفته‌است. من کاملاً به خصلت مذهبی مارکسیسم اذعان دارم. ولی حداقل این است که روش برخورد با فلسفه‌ها یا مذاهب از نظر منشأ و محیط تاریخی محض - یعنی موضوعی که در فصل گذشته (به تفکیک

از اعتقاد به اصالت تاریخ) نادیده‌گرایسی خوانده شد - روشی بسیار یک‌جانبه است. اینکه این روش تا کجا ممکن است به کنار گذاشتن عقل و استدلال بینجامد، از مشاهده غفلت و بلکه تحقیر توین‌بی نسبت به یکی از مهمترین جنبه‌های حیات آدمی، یعنی قلمرو حجت و تعقل، آشکار می‌شود.

توین‌بی ضمن ارزیابی تأثیر مارکس، نتیجه می‌گیرد که [۴۹]: «تاریخ ممکن است قضاوت کند که یگانه دستاورد مثبت و بزرگ کارل مارکس، بیدار کردن مجدد وجدان اجتماعی مسیحیت بوده است.» من هیچ ایرادی به این ارزیابی ندارم. شاید خواننده بیاد داشته باشد که خودم هم بر تأثیر اخلاقی مارکس در مسیحیت تکیه کرده‌ام [۵۰]. حتی تصور می‌کنم توین‌بی در ارزیابی نهایی، آنطور که می‌بایست این معنای بزرگ اخلاقی را بحساب نگرفته است که استثمارشدگان نباید منتظر صدقات و خیرات استثمارگران بنشینند و خود باید برای رهایی خویش دامن همت به‌کمر بزنند. ولی البته این اختلاف نظری بیش نیست و من به‌خواب هم نمی‌بینم که حق توین‌بی را برای اظهار عقیده مورد تردید قرار دهم، بخصوص که نظر او را نظری بسیار منصفانه می‌دانم. فقط می‌خواهم توجه خواننده را به‌جمله «تاریخ ممکن است قضاوت کند» جلب کنم که به‌طور ضمنی دال بر نظریه‌ای اصالت تاریخی در اخلاق و حتی حاکی از آینده‌پرستی اخلاقی است [۵۱]. به‌عقیده من، شانه خالی کردن از بار انتخاب در اینگونه امور نه ممکن است نه بایسته، چه اگر ما قضاوت نکنیم، تاریخ هم نخواهد کرد.

همین‌قدر راجع به بحث توین‌بی درباره مارکس کافی است. در مورد مسأله کلیتر تاریخ‌گرایی یا نسب‌گرایی تاریخی توین‌بی، نکته‌ای که باید گفت این است که او به این گرایش خویش توجه دارد، ولسی به‌جای اینکه آن را به‌صورت این اصل کلی در آورد که هر اندیشه‌ای بنا به‌وجوب علی محصول تاریخ است، به‌صورت اصل محدودتری که فقط در مورد اندیشه نادیده‌گرای مصداق دارد، بیان می‌کند و به‌گفته خودش [۵۲]: «همیشه بنا را بر این اصل موضوع [می‌گذارد] که هر فکر تاریخی بناچار با اوضاع و احوال خاص متفکر از حیث زمان و مکان نسبت دارد. این قانون طبیعت بشر

است و هیچ نایغه انسانی از شمول آن مستثنا نیست.» شباهت این تاریخگرایی با جامعه‌شناسی معرفت روشن است. «اوضاع و احوال خاص متفکر از حیث زمان و مکان»، بوضوح معرف همان چیزی است که ممکن است «بوم تاریخی» او خوانده شود، نظیر «بوم اجتماعی» که در جامعه شناسی معرفت توصیف شد. اگر تفاوتی وجود داشته باشد در این است که توین بی «قانون طبیعت بشر» را به اندیشه تاریخی محدود می‌کند که، به نظر من، محدودیتی غریب و شاید حتی غیرعمدی است. بعید می‌نماید که «قانون طبیعت بشر که هیچ نایغه انسانی از شمول آن مستثنا نیست»، فقط در مورد اندیشه تاریخی مصداق داشته باشد، نه در مورد هر اندیشه به‌طور کلی.

تردید نیست که در اینگونه تاریخگرایی یا مذهب اصالت جامعه‌شناسی، حقیقتی هست، منتها حقیقتی پیش پا افتاده که در دو فصل گذشته راجع به آن بحث کرده‌ایم و نیازی به تکرار ندارد. ولی شاید تذکر این نکته بيمورد نباشد که گفته توین بی اگر قید اندیشه تاریخی از آن برداشته شود، دیگر ممکن نیست یکی از «اصول موضوع» بشمار رود، زیرا جنبه پارادکس پیدا می‌کند و به یکی از صور مختلف پارادکس دروغگو مبدل می‌گردد [۵۲]. اگر هیچ نایغه‌ای از این قاعده مستثنا نباشد که هر چه را باب پسند بوم اجتماعی اوست بیان کند، خود این قاعده ادعایی هم ممکن است صرفاً مبین آن چیزی باشد که باب پسند بوم اجتماعی واضح آن است - یعنی، در این مورد، عقیده به نسبی بودن امور که باب پسند عصر ماست. این نکته فقط در حوزه منطق صوری حائز اهمیت نیست، بلکه نشان می‌دهد که تاریخگرایی یا تاریخکاو^۱ را در مورد خود تاریخگرایی نیز می‌توان بکار بست و پس از اینکه هر اندیشه را در ترازوی دلایل عقلی سنجیدیم، کاملاً رواست که از این نظر نیز به آن بنگریم. چون تاریخگرایی را قبلاً در ترازوی عقل سنجیده‌ایم، شاید اکنون اشکالی نداشته باشد که دل به دریا بزنیم و به روش تاریخکاو مبادرت به تشخیص [درد] کنیم و بگوییم خود تاریخگرایی نیز یکی از محصولات خاص، ولو اندکی مندرس،

عصر ما یا، به عبارت دقیقتر، محصول واپس ماندگی علوم اجتماعی روزگار ماست. واکنش خاصی است در برابر سیاست مداخله گری [دولتها] و عصر کاربرد موازین عقلی و همکاری در صنعت - عصری که شاید بیش از هر دوره دیگر در تاریخ، نیازمند کاربرد عملی روشهای عقلی در مورد مشکلات اجتماعی است. ماحصل تشخیص تاریخکاوانه من این است که تاریخگرایی توین بی، نوعی ضدیت با مسلك عقلی به منظور مدافعه و توجیه گری است؛ زاییده نومییدی از عقل است و کوششی است در آن واحد برای گریختن به دامان گذشته و پیشگویی آینده [۵۴]. بنا بر این، خود تاریخگرایی نیز باید محصول تاریخ بشمار آید.

بسیاری از ویژگیهای کار توین بی مؤید تشخیص ماست. نمونه این امر، تأکید او بر این است که اهل آخرت بودن بهتر از اهل عمل بودن و تأثیر گذاردن در سیر وقایع دنیاست. او «توفیق دنیوی غم انگیز» بعضی از پیامبران را مثال می زند^۱ و می گوید فرصتی که برای مبادرت به عمل در این جهان برای ایشان دست داد «امتحان بود که روحشان از آن موفق بیرون نیامد». چنین پیامبران «با قبول [این فرصت]... وظیفه متعالی پیامبران والامقام را ترك کردند و به وظایف عادی دولتمردان موفق قانع شدند.» (به عبارت دیگر، به وسوسه تسلیم شدند حال آنکه عیسی نشد). کسی که ستایش توین بی را بر می انگیزد، ایگناتیوس لویولا^۲ است که پیشه سربازی را کنار گذاشت و به قدیسان پیوست [۵۵]. البته اشکالی که پیش می آید این است که این قدیس خاص، دولتمرد موفق نیز شد. (ولی ظاهراً وقتی مسأله یسوعیت^۳ مطرح است، همه چیز فرق می کند، زیرا این نوع دولتمداری متوجه آخرت است). برای جلوگیری از سوء تفاهم، باید توضیح دهم که خود من شخصاً مقام بسیاری از قدیسان را بالاتر از اکثر - و بلکه اکثر

۱. در این مثال، بنا به بعضی ملاحظات، اندک تغییری داده شد. (مترجم)

۲. Saint Ignatius Loyola [۱۵۵۶-۱۴۹۱]. «مؤسس اسپانیایی یسوعیان. درباری بود و سرباز شد و در ۱۵۲۱ متوجه دین گردید... در ۱۵۴۴ او و شش تن از یارانش سوگند یاد کردند که فقر و تقوی پیشه سازند... وی تا هنگام مرگ رهبر یسوعیان بود...» (دائرة المعارف فارسی). (مترجم)

3. Jesuitism

قریب به اتفاق - دولتمردانی می‌دانم که از حال و کارشان خبر دارم چون به‌طور کلی موفقیت سیاسی چیزی نیست که چشمانم را خیره کند. آنچه نقل کردم صرفاً برای تأیید این نکته بود که تشخیصی که بر پایه تاریخکاوی داده‌ام درست است و تاریخگرایی این پیامبر تاریخی-امروزی، چیزی جز فلسفه گریز نیست.

توین بی‌ضدیت خویش را با عقل و استدلال، در بسیاری جاهای دیگر نیز بوضوح نشان می‌دهد. مثلاً در حمله به مفهوم عقلی بردباری و تساهل، به‌جای اینکه استدلال کند، دست به دامان دو صفت متضاد «والا» و «پست» می‌شود. در قطعه‌ای که اکنون نقل می‌کنم، بحث درباره تضاد بین پرهیز صرفاً «منفی» از خشونت به‌جهات عقلی است و سلم و عدم خشونت حقیقی اهل آخرت، و گفته می‌شود که این دو، مصادیق «دو معنایی هستند... که با یکدیگر تضاد مثبت دارند» [۵۶]. قطعه مورد نظر چنین است: «در پست‌ترین حالت، خودداری از خشونت ممکن است بی‌آنکه ایمانی را برساند یا از احساسی والا و سازنده حکایت کند، فقط نمایانگر یأس از خوشنوبری باشد که در گذشته حتی الفثیان مأخذ عمل بوده‌است... نمونه رسوای این قسم عدم خشونت عاری از جنبه تهنیتی، بردباری و تساهل دینی در جهان غرب از سده هفدهم... تا روزگار خود ماست.» و سوسه‌ای در انسان بیدار می‌شود که معامله به‌مثل کند و، با استفاده از مصطلحات خود توین بی، برسد که مگر همین حمله تهنیت‌کننده به بردباری دینی غرب، بی‌آنکه ایمانی را برساند یا از احساسی والا و سازنده حکایت کند، فقط نمایانگر یأس از عقل نیست؟ مگر این حمله خود نمونه رسوای آن قسم خردستیزی نیست که در جهان غرب باب پسند بوده و هنوز هم هست و در گذشته، بویژه از عصر هگل تا روزگار خود ما، حتی الفثیان مأخذ عمل بوده‌است؟

البته تاریخکاوی من درباره توین بی، به معنای انتقاد جدی نیست. قسمی تلافی توأم با بیمهری و سنگ‌پرانی به‌پاداش کلخ‌اندازی تاریخ‌گرایان است. انتقاد بنیادی من در جهتی بکلی متفاوت سیر می‌کند و یقیناً اسباب تأسف من خواهد بود اگر ببینم با تفننی که در تاریخگرایی می‌کنم، این روش مبتذل بیش از پیش باب روز می‌شود.

سوء تفاهم نشود. من هیچ دشمنی و عنادی با عرفان دینی ندارم (فقط با روشنفکر مآبان خردستیز مخالفم) و حتی حاضرم در هر کوششی برای جلوگیری از منکوب کردن آن، در صف مقدم به‌پیکار برخیزم. آنکه از نابردباری مذهبی هواداری می‌کند من نیستم. ادعای من فقط این است که ایمان به عقل و مسلك عقلانی و بشردوستی و انسانگرایی^۱ نیز مانند هر مرام دیگر حق دارد در جهت به‌کرد حال و کار آدمی و جلوگیری از جنایات بین‌المللی و استقرار صلح، بکار بیفتد. توین‌بی می‌نویسد [۵۷]:

همه توجه و کوشش انسان‌گرایان به این معطوف است که زمام امور انسانها را به‌دست انسانها بسپارند. ولی... وحدت نوع بشر هرگز ممکن نیست، تأمین شود جز در چارچوب وحدت يك كل بشری که انسان نیز بخشی از آن است... و طایفه انسان‌گرایان امروزی غرب دارای این خصوصیت و بلکه لجاج بوده‌اند که خواسته‌اند با برپا کردن برج غول‌آسای بابل^۲ بر بنیادهایی خاکسای، به آسمان برسند...

اگر اشتباه نکنم، دعوی توین‌بی این است که انسان‌گرایان ممکن نیست موفق شوند زمام امور بین‌الملل را به عقل آدمی بسپارند. او با استناد به برگسون [۵۸] مدعی است که تنها راه نجات ما، پیروی از يك كل فوق بشری و عهد بستن با اوست و عقل بشر به هیچ طریقی و، به قول او،

۱. humanism (یا به تلفظ فرانسه، اومانیزم). در فلسفه و تاریخ معانی بسیار مختلف از این واژه اراده می‌شود. در اینجا بیشتر به معنای توجه به ارزشهای انسانی و تکیه بر قدر و قیمت ذاتی آدمی است و نیز توان او برای شکوفا شدن با توسل به عقل و روش علمی. (مترجم)

۲. Tower of Babel. «... اخلاف نوح (که به يك زبان تکلم می‌کردند) بر آن شدند که در [شهر بابل] برجی بسازند تا بدان وسیله به آسمان برسند. برای همین بلندپروازی چنان شدند که سخن یکدیگر را نمی‌فهمیدند.» (دایرة المعارف فارسی). مجازاً کنایه از گردنفرای و ادعای بیجاست. (مترجم)

از هیچ «راه خاکی»^۱، ممکن نیست به برانداختن تعصبات ملی ناشی از قبیله گرایی کامیاب شود. من از اینکه ایمان انسانگرایان، «خاکی» توصیف شده ناراحت نیستم چون معتقدم آن ایمان یکی از اصول هر سیاست عقلانی است و ما قادر نیستیم دنیا را بهشت کنیم [۵۹]. ولی در ضمن ناگفته نماند که انسانگرایی قدر خود را در عمل به اثبات رسانیده و ثابت کرده است که شاید از هیچ مرام دیگری کمتر نیست. گرچه من نیز مانند بیشتر انسانگرایان بر این گمانم که مسیحیت با تعلیم ابوت خداوند، ممکن است به استقرار اخوت در میان آدمیان یاری دهد، تصور نمی‌کنم کسانی که ایمان به عقل را در آدمی سست می‌کنند چندان کمکی برای رسیدن به آن مقصود از دستشان برآید.

نتیجہ

اکنون که به پایان کتاب نزدیک می‌شویم، می‌خواهم بار دیگر خواننده را یادآور شوم که غرض از نگارش این فصول، نوشتن تاریخ کامل مذهب اصالت تاریخ نبوده است. مقصود فراهم آوردن یادداشت‌هایی به سلیقه شخصی در حاشیه چنین تاریخی بوده است. اینکه این حاشیه-نگاریها علاوه به صورت قسمی مدخل انتقادی بر فلسفه جامعه و سیاست در آمده، یا نشأت گرفتن آنها از سلیقه شخصی پیوند نزدیک داشته است، چه مذهب اصالت تاریخ نیز یکی از اقسام فلسفه اجتماعی و سیاسی و اخلاقی (یا شاید بتوان گفت، خلاف اخلاق) است و، از این حیث، از آغاز تمدن ما، شدیدترین تأثیر را بر جای گذاشته است. از این رو، اظهار نظر درباره سرگذشت آن بدون بحث در مسائل اساسی جامعه و سیاست و اخلاق، تقریباً غیرممکن است. چنین بحثی، خواهی نخواهی، همیشه دارای جنبه‌های قوی خصوصی است. البته غرض این نیست که مندرجات کتاب فقط بازتاب عقاید خصوصی نگارنده است. همیشه در موارد انگشت‌شماری که به توضیح پیشنهادها یا تصمیمهای شخصی در مسائل اخلاقی و سیاسی پرداخته‌ام، کاملاً جنبه خصوصی قضیه را روشن ساخته‌ام. مراد این است که گزینش موضوع بحث، بهراتب بیش از آنکه مثلاً در رساله‌ای علمی ممکن بود انتظار داشت، فرع انتخاب شخصی بوده است.

البته از جهتی، این تفاوت، مسأله‌ی بیش و کمی است. حتی علم هم

صرفاً «انبوهی از امور واقع» نیست و دست کم باید گفت گزینه‌ای است وابسته به مسائل مورد علاقه گزیننده و نظرگاه^۱ خاص او. معمولاً در علوم، این نظرگاه معلول نظریه‌ای علمی است، بدین معنا که از میان اقسام بیشمار امور واقع و انواع بحساب جنبه‌های امور واقع، فقط آنگونه امور واقع و جنبه‌ها انتخاب می‌شوند که به سبب ارتباطشان با نظریه علمی کمابیش نارس جالب نظر می‌کنند. طایفه‌ای از فیلسوفان صاحب نظر در روش علمی [۱] بر پایه این قبیل ملاحظات به این نتیجه رسیده‌اند که استدلال علمی همیشه مستلزم دور است و، به قول ادینگتن، «همواره می‌بینیم دور خود می‌چرخیم»، زیرا نتیجه‌ای که از امور واقع تجربه شده می‌گیریم در حقیقت همان چیزی است که قبلاً به صورت نظریه در قالب همان امور گنجانیده بودیم. ولی این استدلال قابل دفاع نیست. راست است که معمولاً فقط واقعیتهایی را [برای مطالعه] برمی‌گزینیم که به نحوی با نظریه نارس ما ارتباط داشته باشند؛ اما راست نیست که انتخاب را فقط به اموری محدود می‌کنیم که مؤید و، باصطلاح، در حکم تکرار آن نظریه باشند. روش علم این است که همواره هوشیار باشیم و ببینیم چه واقعیتهایی ممکن است نظریه ما را باطل کنند. آزمودن نظریه یعنی همین - یعنی ببینیم آیا می‌توانیم عیبی در آن پیدا کنیم؟ البته هنگامی که به گردآوری واقعیات مشغولیم، پیوسته گوشه چشمان متوجه نظریه‌ای است که داشته‌ایم. این واقعیات تا وقتی نظریه از بوتۀ آزمون سر بلند بیرون بیاید، مؤید آن هستند، ولی صرفاً تکرار بیمعنی نظریه‌ای نارس نیستند و نظریه را تنها بشرطی تأیید می‌کنند که از کوششهای ناموفق برای ابطال پیش‌بینیهای مبتنی بر آن نظریه نتیجه شده باشند و از این‌رو، گواه بارز صحت آن باشند. بنا بر این، به اعتقاد من، آنچه آزمودن نظریه را امکان‌پذیر می‌سازد و مقوم خصلت علمی آن می‌شود، امکان

۱. چنانکه قبلاً نیز در این کتاب متذکر شده‌ایم، «نظرگاه» را در برابر تعبیر point of view بکار می‌بریم که در آثار پیشینیان، از جمله ابن‌سینا و مولانا جلال‌الدین رومی نیز درست به همین معنا استعمال شده است. مولوی فرماید: از نظرگاه است ای مغز وجود / اختلاف مؤمن و گبر و یهود. (مترجم)

برافتادن یا تکذیب آن است. کلید روش علمی این واقعیت است که هر کوششی برای آزمودن نظریه، کوششی است برای تکذیب پیش‌بینیهایی که بر مبنای آن صورت می‌گیرند [۲]. مؤید این عقیده درباره روش علمی، تاریخ علم است که نشان می‌دهد نظریه‌های علمی اغلب در نتیجه آزمایش برافاده‌اند. برافتادن هر نظریه، در واقع راه پیشرفت علم را هموار می‌کند. پس این مدعا قابل دفاع نیست که کار علمی مستلزم دور است.

تنها نکته صادق در این دعوی آن است که هیچ وصف علمیی درباره امور واقع نیست که مبتنی بر گزینش و وابسته به نظریه نباشد. برای روشن شدن مطلب، ممکن است بر سبیل مقایسه، نورافکن را مثال بزنیم (این نظریه را من معمولاً به تفکیک از «نظریه سطل‌گونگی ذهن» [۳]، «نظریه نورافکن‌وارگی علم» می‌خوانم). اینکه نورافکن چه چیز را قابل رؤیت کند، بستگی دارد به موقعیت خود آن، چگونگی هدایت نور از طرف ما، شدت نور، رنگ نور و جز اینها و البته عمدتاً چیزهایی که نور بر آنها می‌تابد. به همین وجه، هر وصف علمی نیز عمدتاً وابسته است به امور واقع موصوف و نظرگاه و علاقه ما که قاعدتاً مرتبط با نظریه یا فرضیه‌ای است که می‌خواهیم بیازماییم. در واقع می‌توان گفت نظریه یا فرضیه، تبلور نظرگاه است. وقتی در صدد صورت‌بندی نظرگاه خویش برمی‌آییم، این صورت‌بندی را معمولاً فرضیه موقت می‌خوانیم - یعنی چیزی که عجلتاً مسلم فرض می‌شود و کارش این است که در گزینش و تنظیم امور واقع به ما کمک کند. منتها باید متوجه بود که هیچ نظریه یا فرضیه‌ای نیست که به این معنا جنبه موقت نداشته باشد و از این حالت بیرون بیاید، زیرا هیچ نظریه‌ای قطعی و نهایی نیست و هر نظریه‌ای باید در انتخاب و نظم دادن به امور واقع، مددکار ما باشد. پس هر وصفی دارای این خاصیت است که انتخاب در آن مداخلت دارد و، از این رو، به یک معنا «نسبی» است - البته «نسبی» فقط به معنای اینکه اگر نظرگاهمان غیر از این بود، وصف دیگری می‌دادیم. خاصیت مذکور همچنین ممکن است در اعتقاد ما به صادق بودن وصف داده‌شده تأثیر بگذارد. البته در مسأله صدق و کذب خود آن وصف تأثیری نخواهد

داشت چون «صدق» به این معنا «نسبی» نیست [۴].

عامل گزینش به این دلیل در اوصافی که می‌دهیم دخیل است که تعدد و تنوع جنبه‌های ممکن حقایق موجود در جهان، پایان‌ناپذیر است. تنها چیزی که برای توصیف این غنای بیکران در اختیار داریم، تعداد پایان‌پذیری از مجموعه‌های مرکب از الفاظ است که هر مجموعه نیز به نوبه خود متناهی است. می‌توانیم تا هر وقت دلمان خواست به توصیف ادامه دهیم اما وصفی که می‌دهیم هیچ‌گاه کامل نخواهد شد و جز گزینه‌ای - آن هم گزینه‌ای کوچک - از امور واقع نخواهد بود. این نشان می‌دهد که اجتناب از نظرگاه گزینشی نه امکان‌پذیر است نه به هیچ وجه مطلوب، زیرا به فرض هم که در این کوشش موفق می‌شدیم، وصف «عینی» تری بدست نمی‌آوردیم و حاصل کار تلی از گزاره‌های بکلی نامرتبط با یکدیگر می‌شد. اتخاذ نظرگاه، امری اجتناب‌ناپذیر است و مساعی خام و ساده‌لوحانه کسانی که می‌خواهند از آن پرهیز کنند، فقط به خودفریبی می‌انجامد و حاصلی نخواهد داشت جز کاربرد ناسنجیده نظرگاهی که ناخودآگاه حاصل شده است [۵]. آنچه گفتیم در مورد اوصاف تاذیخی به طریق اولی صادق است، زیرا، به قول شوپنهاور، موضوع تاریخ نامتناهی است [۶]. همانطور که در علوم نمی‌توانیم از اتخاذ نظرگاه بهره‌برداریم، در تاریخ هم نمی‌توانیم و عقیده به امکان اجتناب از این امر، ناگزیر به خودفریبی و عدم دقت در نقد و سنجش می‌انجامد. البته غرض این نیست که مجازیم دروغ بگوییم یا مسأله صدق را سرمی بگیریم. هر وصف تاریخی از واقعیات، هر قدر هم تعیین صدق یا کذب آن دشوار باشد، یا راست است یا دروغ.

تا اینجا وضع تاریخ هم مشابه وضع علوم طبیعی، مثلاً علم فیزیک بود. اما اگر اهمیت «نظرگاه» را در تاریخ و فیزیک با هم بسنجیم، تفاوت بزرگی میان‌شان می‌بینیم. در فیزیک، چنانکه گفتیم، «نظرگاه» معمولاً به صورت نظریه‌ای فیزیکی عرضه می‌شود که می‌توان آن را با یافتن امور واقع تازه به آزمون گذارد. در تاریخ، قضیه به این سادگی نیست.

۲

اول سهم نظریه را در یکی از علوم طبیعی، مانند فیزیک، کمی دقیقتر بررسی کنیم. در اینجا چند کار مختلف، ولی مرتبط، از هر نظریه خواسته می‌شود. نظریه به علم وحدت می‌دهد و هم به تبیین رویدادها کمک می‌کند هم به پیش‌بینی آنها. عباراتی که اکنون در خصوص تبیین و پیش‌بینی نقل می‌کنیم، مستخرج از یکی از آثار منتشر شده خود من است [۷]:

معنای تبیین علی^۱ فلان رویداد، استنتاج قیاسی گزاره‌ای است (موسوم به پیش‌شناخت^۲) در وصف آن رویداد، با استفاده از بعضی قوانین کلی^۳ به اضافه بعضی جمله‌های شخصی^۴ یا مشخص به عنوان مقدمات^۵ قیاس (که می‌توان آنها را شروط بدوی^۶ نامید). فی‌المثل، برای تبیین علی پاره شدن فلان نخ، باید بگوییم آن نخ فقط می‌توانسته است نیم کیلو بار تحمل کند در صورتی که یک کیلو وزن به آن آویخته شده است. اگر این تبیین علی را تحلیل کنیم، می‌بینیم متضمن دو عنصر مختلف است. ۱) بعضی فرضیه‌ها از نوع قوانین کلی طبیعت را مسلم می‌گیریم که در مورد فعلی شاید چنین باشد: «هرگاه نخ معینی متحمل تنش شود که از حداکثر تنش مخصوص به آن نخ تجاوز کند، نخ خواهد برید.» ۲) بعضی گزاره‌های مشخص (یا شروط بدوی) مربوط به رویداد خاص مورد بحث را مسلم می‌گیریم؛ در مورد فعلی ممکن است دو گزاره داشته باشیم بدین شرح: «حداکثر تنش مخصوص به این نخ که نخ احتمال دارد در آن حد پاره شود، مساوی نیم کیلوگرم وزن است» و نیز: «وزنی که به این نخ آویخته شده، یک کیلوگرم بوده است.» پس دو قسم گزاره داریم که مجموعاً از آنها تبیین علی کاملی بدست می‌آید: ۱) گزاره‌هایی کلی از نوع قوانین طبیعی، ۲) گزاره‌هایی مشخص [با شخصی]، مربوط به هر مورد خاص، یعنی شروط

1. causal explanation

۲. prognosis. این واژه اصلاً یونانی است و معمولاً در پزشکی به معنای پیش‌بینی جریان احتمالی و نتیجه بیماری بکار می‌رود. ترجمه ما مستند به ریشه یونانی آن است. (مترجم)

3. universal laws

4. singular sentences

5. premises

6. initial conditions

بدوی. بر مبنای قوانین کلی (۱) و به کمک شروط بدوی (۲)، گزاره مشخص [یا شخصی] (۳) را استنتاج می‌کنیم که: «این نخ خواهد پُرید». نتیجه (۳) را ممکن است پیش‌شناخت مشخص [یا شخصی] نیز بنامیم. شروط بدوی (یا به عبارت دقیق‌تر، وضعی که به وسیله آن شروط وصف می‌شود) معمولاً علت رویداد مورد بحث و پیش‌شناخت (یا به عبارت بهتر، رویدادی که به وسیله پیش‌شناخت وصف می‌شود) معلول^۱ نام می‌گیرد. مثلاً، ممکن است بگوییم که آویختن یک کیلوگرم وزن از نخ که فقط می‌توانسته است نیم کیلوگرم بار تحمل کند، علت پاره شدن نخ بوده است.

از این تحلیل در باره تبیین علّی، چند چیز برمی‌آید. یکی اینکه هرگز نمی‌توان از علت و معلول به وجه مطلق صحبت کرد و باید گفت فلان رویداد علت رویدادی دیگر است (که معلول آن است) نسبت به فلان قانون کلی. ولی این قوانین کلی (مانند قانونی که در مثال بالا دیدیم) اغلب بقدری پیش پا افتاده است که قاعدتاً، به جای اینکه تصریح شود، [ناگفته] مسلم شمرده می‌شود. نکته دوم اینکه استفاده از نظریه به منظور پیش‌بینی فلان رویداد، جنبه‌ای دیگر از کاربرد آن برای تبیین رویداد مزبور است. آزمودن نظریه به این است که رویدادهای پیش‌بینی شده را با رویدادهای عملاً مشهود، با هم بسنجیم. بنا بر این، تحلیل‌ها همچنین نشان می‌دهد که نظریه را چگونه می‌توان آزمون کرد. اینکه آیا از نظریه‌ای به منظور تبیین استفاده می‌کنیم یا پیش‌بینی یا آزمون، بستگی دارد به اینکه به چه چیز علاقه داشته باشیم یا چه قضایایی را مسلم بگیریم یا مفروض بشماریم.

در مورد علوم معروف به علوم نظری یا تعمیمی^۲ (مانند فیزیک و زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی و جز اینها)، علاقه ما بیشتر به قوانین یا فرضیه‌های کلی است. می‌خواهیم بدانیم آیا چنین فرضیه‌ها یا قوانین صادقند یا نه. اما چون نمی‌توانیم مستقیماً از صدقشان اطمینان حاصل کنیم، به این روش پیش می‌رویم که فرضیه‌ها یا قوانین کاذب را بتدریج حذف می‌کنیم. علاقه ما به رویدادهای مشخص - از قبیل آزمایشهایی که

وصفشان به کمک شرط بدوی و پیش‌شناختها صورت می‌گیرد - نسبتاً محدود است. اینگونه رویدادها عمدتاً از این نظر توجه ما را جلب می‌کنند که وسیله رسیدن به بعضی هدفها محسوب می‌گردند و آزمودن قوانین کلی را امکان‌پذیر می‌سازند. اما قوانین کلی چون در دانش ما وحدت ایجاد می‌کنند، ذاتاً طرف توجه و علاقه ما هستند.

در مورد علوم بکار بسته^۱، علاقه ما تفاوت می‌کند. مهندسی که از فیزیک برای پل‌سازی استفاده می‌کند، بیش از هر چیز می‌خواهد پیش‌شناختی داشته‌باشد و بداند اگر پلی از فلان نوع بسازد که با بعضی شروط بدوی توصیف می‌شود، این پل قادر به تحمل فلان مقدار بار خواهد بود یا نه. در نظر او، هر قانون کلی وسیله نیل به فلان هدف است و مسلم شمرده می‌شود.

بنا بر این، در علوم تعمیمی محض، آزمودن فرضیه‌های کلی مورد توجه است و در علوم تعمیمی بکار بسته، پیش‌بینی رویدادهای مشخص. چیز دیگری که مورد توجه ماست، تبیین رویدادهای مشخص یا خاص است. اگر بخواهیم رویدادی مانند یک تصادم رانندگی را تبیین کنیم، معمولاً چندین قانون کلی پیش‌پا افتاده را به‌طور ضمنی مفروض می‌شماریم (از قبیل اینکه استخوان در اثر فلان قدر تنش می‌شکند یا اتومبیل وقتی به‌طرزی معین به بدن انسان بکوبد، به‌حدی فشار وارد می‌کند که استخوان خرد می‌شود و مانند اینها). در چنین موارد آنچه عمدتاً به آن علاقه‌مندیم، شروط بدوی یا علت است که همراه با همین قوانین کلی پیش‌پا افتاده، رویهم‌رفته رویداد مورد نظر را تبیین می‌کند. سپس برای اینکه فرضیه‌ای داشته‌باشیم، فرض را بر وجود بعضی شرطهای بدوی قرار می‌دهیم و در صدد یافتن شواهد بیشتری برمی‌آییم تا ببینیم آیا شروط بدوی مزبور که به‌عنوان فرضیه مسلم شمرده شده‌اند، صدق می‌کنند یا نه. به عبارت دیگر، چنین فرضیه‌های مشخص را از این راه به‌آزمون می‌گذاریم که می‌کوشیم بر اساس آنها (و به یاری بعضی قوانین کلی دیگر ولی همانقدر پیش‌پا افتاده) مبادرت به پیش‌بینیهای جدید کنیم.

این پیش‌بینی‌ها را باید بتوان با رجوع به واقعیات مشهود، به‌آزمون گذارد.

بسیار بندرت در وضعی قرار می‌گیریم که از بابت قوانین کلی مورد استفاده در اینگونه تبیینها نیز مردد و نگران شویم. چنین اتفاق تنها هنگامی می‌افتد که با رویدادی جدید و ناآشنا - از قبیل فعل و انفعال شیمیایی برخلاف انتظاری - روبرو شویم. چنین رویدادی ممکن است باعث صورت‌بندی و آزمودن بعضی فرضیه‌های جدید شود و، در این صورت، مورد توجه یکی از علوم تعمیمی قرار خواهد گرفت. ولی قاعدتاً اگر فقط به رویدادهای مشخص و تبیین آنها علاقه‌مند باشیم، همه قوانین کلی مورد نیاز [برای این کار] را مسلم می‌شماریم.

علمی که مطمح نظرشان رویدادهای مشخص و تبیین آنهاست، به تفکیک از علوم تعمیمی، علوم قادیخی خوانده می‌شوند.

با در نظر گرفتن این عقیده در باره تاریخ، روشن می‌شود که چرا چنین جماعت کثیری از اهل تاریخ و روش تاریخی بتأکید می‌گویند که آنچه طرف توجه و علاقه آنهاست، رویدادهای جزئی و خاص است، نه آنچه به قوانین کلی تاریخ معروف است. از نظر ما، ممکن نیست چیزی به اسم قانون تاریخ وجود داشته باشد. عمومیت دادن و کلیت بخشیدن، از جهت دیگری جلب توجه می‌کند که بکلی باید از علاقه به رویدادهای مشخص و تبیین علی آنها تفکیک شود که حوزه تاریخ است. کسانی که به قوانین علاقه دارند باید به علوم تعمیمی (مثلاً جامعه‌شناسی) روی بیاورند. نظر ما همچنین روشن می‌کند که چرا اغلب تاریخ را «رویدادهای گذشته آنگونه که واقعاً اتفاق افتاده» تعریف کرده‌اند. در این تعریف، آنچه به طور مشخص مورد علاقه اهل تاریخ (به تفکیک از اهل علوم تعمیمی) است کاملاً روشن است، هر چند ناچار خواهیم بود بعضی اعتراضها به آن وارد کنیم. نظر ما بعلاوه نشان می‌دهد که چرا در تاریخ بر مراتب بیش از علوم تعمیمی با مسائل مربوط به «موضوع مطالعه» مواجهیم که «نامتناهی است». در علوم تعمیمی، نظریه یا قانون کلی، هم وحدت بوجود می‌آورد هم «نظرگاه» و در هر علم مشخص می‌کند که مسائل آن چیست، کانون توجه کجاست و روش پژوهش و ساخت منطقی

و نحوه ارائه مطالب باید بر چه محور دور بزند. اما در تاریخ، اینگونه نظریه‌های وحدت‌بخش موجود نیست. به عبارت دیگر، قوانین کلی پیش پا افتاده‌ای که مورد استفاده قرار می‌گیرد، جزء مسلمات است و عملاً جلب توجه نمی‌کند و نمی‌تواند نظمی در موضوع مطالعه برقرار کند. مثلاً اگر بخواهیم نخستین تقسیم لهستان را در ۱۷۷۲ با ذکر این علت تبیین کنیم که آن کشور قادر نبود در برابر نیروهای مشترک روسیه و پروس و اتریش ایستادگی کند، تلویحاً باید از قانون بدیهی و کلی از این قبیل استفاده کنیم که: «اگر دو ارتش از حیث خوبی تسلیحات و فرماندهی یکسان باشند ولی یکی از جهت عده بر دیگری برتری فوق‌العاده داشته باشد، طرف مقابل هرگز پیروز نخواهد شد.» (اینکه بگوییم «هرگز» یا «تقریباً هرگز»، از نظر ما در اینجا آنقدر تفاوت نمی‌کند که از نظر ناخدای نادر جنگی «دپوش» تفاوت می‌کند). چنین قانونی ممکن است قانون جامعه‌شناسی قدرت نظامی خوانده شود ولی پیش پا افتاده‌تر از آن است که هرگز برای جامعه‌شناسان مسأله‌ای بوجود آورد یا توجهشان را جلب کند. یا اگر علت عبور یولیوس قيصر را از رودخانه رویکن^۱، بلندپروازی و خستگی‌ناپذیری او قلمداد کنیم، به یکی از قواعد عام در روانشناسی استناد کرده‌ایم که از فرط بداهت شاید هرگز مورد توجه روانشناسان واقع نشود. (واقعیت این است که در بیشتر تبیینهای تاریخی، آنچه تلویحاً بدان استناد می‌شود، بیش از آنکه قوانین بدیهی و پیش پا افتاده جامعه‌شناسی و روانشناسی باشد، همان چیزی است که در فصل چهاردهم منطق وضعی خوانده شد. به عبارت دیگر، گذشته از شروط بدوی

۱. H. M. S. Pinafore. نام اپرا کمیک از ساخته‌های گیلبرت و سالیوان که در ۱۸۷۸ در لندن به صحنه آمد. اشاره به این داستان به قصد سر بر گذاشتن با غرده بیناسی است که بیهوده مته به خشخاش می‌گذارند. (مترجم)

۲. Rubicon. رود کوچکی در شمال ایتالیا که محلش امروز درست شناخته نیست و در سال ۴۹ ق. م. یولیوس قيصر برای جنگ با رقیبش پومپئوس از آن گذشت و با این کار، به زعم مورخان، مسیر تاریخ جهان را دگرگون ساخت. (مترجم)

که در وصف علاقه‌ها و هدف‌ها و دیگر عوامل وضعی است (از جمله اطلاعات دستیاب برای شخص مورد نظر)، در چنین تبیینها بتلویح و به عنوان قسمی تقریب اولیه، فرض بر صحت این قانون پیش پا افتاده کلی نیز هست که کسی که از عقل سالم بهره‌مند است، معمولاً کمابیش عاقلانه رفتار می‌کند).

۳

پس می‌بینیم که قوانین کلی که در تبیین [وقایع] تاریخی بدانها استناد می‌شود، هیچ اصلی برای گزینش و وحدت بخشیدن [به امور] و هیچ «نظرگاهی» در تاریخ بدست نمی‌دهند. البته می‌توان با منحصر کردن تاریخ به تاریخ موضوعهای خاص - مثلاً تاریخ قدرتمداری سیاسی یا مناسبات اقتصادی یا تکنولوژی یا ریاضیات - به معنایی بسیار محدود چنین نظرگاهی حاصل کرد. ولی معمولاً به اصول بیشتری برای گزینش نیازمندیم، یعنی نظرگاههایی که در عین حال محور توجه نیز باشند. برخی از چنین نظرگاهها بر پایه تصوراتی حاصل می‌شوند که از پیش در ذهن نقش بسته‌اند و از پاره‌ای جهات به قوانین کلی شباهت دارند؛ مثلاً این تصور که آنچه در تاریخ اهمیت دارد خوی و منش «مردان بزرگ» است یا «خوی ملی» یا مفاهیم اخلاقی یا شرایط اقتصادی و جز اینها. توجه به این نکته مهم است که بسیاری «نظریه‌های تاریخی» (که شاید بهتر است «شبه نظریه» خوانده شوند) خصالتشان با نظریه‌های علمی تفاوت بزرگ دارد. در تاریخ (و همچنین در علوم طبیعی تاریخی مانند زمین‌شناسی تاریخی)، واقعیاتی که در دسترس ماست سخت محدود است و به‌خواست ما قابل تکرار یا اجرا نیست. چنین امور واقع را بر طبق نظرگاهی نارس گرد آورده‌اند. در آنچه به «منابع» تاریخی معروف است، تنها واقعیاتی که شایسته ثبت و ضبط بنظر می‌رسیده ثبت شده‌است. از این رو، فقط واقعیاتی که با نظریه‌ای نارس سازگار بوده غالباً در این منابع و مأخذ مندرج است. اگر واقعیات بیشتری در دست نباشد، بندرت آزمودن نظریه (یا هر نظریه بعدی) امکان‌پذیر می‌شود. بنا بر این، بحق می‌توان ایراد گرفت که چنین نظریه‌های آزمون‌ناپذیر تاریخی مستلزم دور است، به

معنایی که این ایراد بناحق به نظریه‌های علمی گرفته می‌شد. اینگونه نظریه‌های تاریخی را، به تفکیک از نظریه‌های علمی، «تعبیرهای کلی» نام می‌دهیم.

تعبیر از این جهت اهمیت دارد که نماینده نظرگاه است. گفتیم که هرگز از اتخاذ نظرگاه گزیری نیست و در تاریخ بندرت می‌توان نظریه‌ای حاصل کرد که آزمون‌پذیر و، بنا بر این، واجد خصصت علمی باشد. بنا بر این، حتی اگر فلان تعبیر کلی با تمامی اسناد و مدارک موجود هم وفق بدهد، نباید آن را تأیید شده تلقی کرد. دوری بودن تعبیرهای کلی را نباید از یاد برد و همچنین نباید فراموش کرد که همیشه تعبیرات دیگری نیز هست که شاید با تعبیر ما منافات داشته باشد و، با این حال، با همان مدارک و اسناد وفق بدهد. باید بخاطر داشت که بندرت ممکن است داده‌های جدیدی بدست آید که در حکم آزمایشهای حساس و قطعی در فیزیک باشد [۸]. مورخان اغلب در نظر نمی‌گیرند که تعبیرهای دیگری هم هست که مانند تعبیر خودشان با امور واقع سازگار است. حتی در فیزیک که واقعیات بیشتر و موثقت‌تری در دست است، پیوسته به آزمایشهای قطعی تازه‌تری نیاز پیدا می‌شود، زیرا آزمایشهای گذشته، هم با نظریه قدیم منطبق است و هم با نظریه جدید که با آن منافات دارد. (شاهد این معنا آزمایش کسوف است که اگر کسی بخواهد از بین دو نظریه نیوتن و آینشتاین درباره گرانش یکی را برگزیند، حتماً به آن نیازمند است). اگر این نکات را بیاد داشته باشیم، از این اعتقاد خام و ساده‌دلانه دست خواهیم کشید که هر سلسله از اسناد و مدارک تاریخی تا ابد ممکن است فقط به یک شیوه تعبیر شود.

البته آنچه گفتیم بدین معنا نیست که همه تعبیرها ارزش یکسان دارند. اولاً، بعضی تعبیرها براساسی با اسناد و مدارک پذیرفته شده سازگار نیستند. ثانیاً، برخی تعابیر به‌چند فرضیه تکمیلی کمابیش خردپسند نیز نیازمندند و گرنه به‌صرف اسناد و مدارک موجود نمی‌توان به‌صدقشان حکم کرد. ثالثاً، بعضی تعبیرها ممکن است از آشکار ساختن ارتباط پاره‌ای

امور عاجز بمانند، حال آنکه تعابیر دیگر همین امور را به هم ربط می‌دهند و از این جهت، «تبیین» می‌کنند. بنا بر این، حتی در زهیننه تعبیرات تاریخی نیز ممکن است پیشرفتهای شایان توجه حاصل شود. وانگهی، امکان دارد میان «نظرگاههای» کمابیش کلی و فرضیه‌های تاریخی شخصی یا مشخصی که پیشتر به آنها اشاره شد، همه قسم مراحل میانی وجود داشته باشد که در تبیین رویدادهای تاریخی، نقش شروط بدوی یا فرضیه را به جای قوانین کلی ایفا کند. چنین فرضیه‌ها اغلب آزمون‌پذیر و، بنا بر این، با نظریه‌های علمی قابل مقایسه‌اند. اما بعضی از این فرضیه‌های مشخص با شبه نظریه‌های کلی‌تری که نامشان را «تعبیر» گذاشتیم مشابَهت نزدیک دارند و، از این رو، هر دو را با هم می‌توان تحت عنوان «تعبیرات مشخص» رده‌بندی کرد. شواهد موافق اینگونه تعبیرات مشخص نیز اغلب مانند شواهد موافق برخی «نظرگاههای» کلی، دارای کیفیت دوری است. مثلاً ممکن است تنها شخص موثقی که می‌شناسیم درست همان اطلاعاتی را در باره بعضی رویدادها به ما بدهد که با تعبیر مشخص خودش سازگار است. بنا بر این، بیشتر تعبیرات ما از رویدادهای مذکور مستلزم دور خواهد بود به معنای اینکه باید با همان تعبیری منطبق باشد که از اول در گزینش این امور مبتنی کار بوده است. ولی اگر بتوانیم تعبیری از اینگونه مطالب بکنیم که با تعبیر کسی که منبع اطلاع بوده از بیخ و بن تفاوت داشته باشد (چنانکه مثلاً تعبیر ما از نوشته‌های افلاطون یقیناً دارای چنین تفاوتی بود)، بعید نیست تعبیرمان واجد خصلتی شبیه فرضیه‌های علمی شود. اما اصولاً باید متوجه باشیم که این دلیل بسیار ضعیفی است که بگوییم فلان تعبیر درست است چون با سانس قابل اعمال است و هر چه را می‌دانیم تبیین می‌کند. هر نظریه فقط در صورتی به محک آزمون می‌خورد که در پی مثالها و شواهد نقضی باشیم. (طرفداران «فلسفه‌های افشاگرانه» گوناگون، بویژه روانکاوان و جامعه‌کاوان و تاریخکاوان، اغلب از نکته‌ای که گفتیم غفلت می‌کنند و شیفته و مفتون این امر می‌شوند که نظریاتشان با سانی همه جا

قابل اعمال است).

پیشتر گفتیم که تعبیرها ممکن است با هم منافات داشته باشند؛ ولی اگر تبلور نظر گاهها تلقی شوند، دیگر چنین نخواهند بود. مثلاً، این تعبیر که آدمی پیوسته (به سوی جامعه باز یا هر هدف دیگری) پیشرفت می‌کند، با این تعبیر منافات دارد که انسان همواره رو به سرفت است و به عقب برمی‌گردد. اما «نظرگاه» کسی که تاریخ بشر را به چشم تاریخ پیشرفت می‌نگرد، ضرورتاً با «نظرگاه» کسی که سرفت در تاریخ مشاهده می‌کند، منافات ندارد. به عبارت دیگر، ممکن است تاریخی را جمع به پیشرفت بشر به سوی آزادی بنویسیم (که فی‌المثل حاوی شرح پیکارهای او با بردگی باشد) و تاریخ دیگری بنگاریم درباره سرفت و ستمدیدگی و ستمگری آدمی (مثلاً در شرح تأثیر نژاد سفید در دیگر نژادها). این دو تاریخ لازم نیست با هم معارضه داشته باشند. اگر از دو نقطه مختلف به یک چشم انداز بنگریم، دیدی که از هر نقطه حاصل می‌شود، دید دیگر را تکمیل می‌کند. به همین وجه، آن دو تاریخ نیز ممکن است مکمل یکدیگر باشند. توجه به این نکته حائز نهایت اهمیت است. هر نسل گرفتاریها و مشکلات خودش را دارد و، بنا بر این، مسائل مورد علاقه و نظرگاهش نیز خاص خودش است. به این جهت، هر نسل حق دارد تاریخ را از دریچه چشم خودش بنگرد و به شیوه خاص خویش مجدداً به نحوی آن را مورد تعبیر قرار دهد که مکمل تعبیر نسلهای پیشین باشد. هر چه باشد ما تاریخ را به دلیل علاقه‌ای که به آن داریم مطالعه می‌کنیم [۹] و می‌خواهیم درباره مشکلات خودمان چیزی از آن یاد بگیریم. ولی اگر تصور «عینیت» بر ما چیره شود که در این زمینه خالی از مصداق است و نتوانیم مسائل تاریخی را از نظرگاه خودمان ارائه دهیم، تاریخ به هیچ‌یک از آن دو کار نخواهد خورد. نباید بر این گمان باشیم که نظرگاهمان اگر با هوشیاری و آگاهی به‌طرز سنجیده اعمال شود، پایتتر از نظرگاه محققانی خواهد بود که ساده‌لوحانه معتقدند اصولاً تعبیر و تفسیر در کارشان راه ندارد و به‌حدی از عینیت رسیده‌اند که «رویدادهای گذشته را آنطور که واقعاً اتفاق افتاده» بازگو می‌کنند. (بنا بر این، حتی اگر اظهار نظرهایی در این کتاب مشاهده شود که جنبه شخصی داشته باشد، چون با روش تاریخی منطبق است، به

عقیده من، ناموجه نیست). عمده این است که شخص نسبت به نظرگاه خویش آگاه و سنجشگر باشد، یعنی تا حد امکان از تمایلات ناخودآگاه و، بنا بر این، ناسنجیده در ارائه واقعیات بپرهیزد. از اینکه بگذریم، تعبیر باید، از هر جهت دیگر، چون مشک باشد که خود بپوید. نیکویی تعبیر به این است که بارور باشد و واقعیتهای تاریخ را بنمایاند و با امور جاری مرتبط باشد و بتواند مسائل روز را روشن سازد.

خلاصه بحث اینکه ممکن نیست چیزی به اسم تاریخ «رویدادهای گذشته» آنطور که واقعاً اتفاق افتاده»، وجود داشته باشد. تنها چیزی که امکان آن هست، تعبیر تاریخی است و هیچ تعبیر تاریخی، قطعی و نهایی نیست. هر نسل حق دارد از خود تعبیرهای جدید بیاورد و حتی می شود گفت مکلف به این کار است زیرا باید به نیاز عاجلی که از این حیث در میان است، پاسخ دهد. مشکل ما این است که گرفتاریهای امروز چگونه با گذشته ارتباط پیدا می کنند. می خواهیم بدانیم برای چاره اندیشی بر آنچه تکلیف خویش احساس می کنیم و خواسته ایم تکلیف خود قرار بدهیم، در چه راستا باید پیش برویم. اگر این نیاز به وسایل عقلانی و منصفانه برآورده نشود، باعث تعبیرهای اصالت تاریخی خواهد شد. کسی که تاریخ را اصل قرار می دهد و بر همه چیز مقدم می شمارد، وقتی خویشتن را ناگزیر از پاسخگویی ببیند، این سؤال عقلانی را طرح نخواهد کرد که: «چه چیز را باید عاجلترین مشکلات خود بدانیم؟ این مشکلات چگونه پدید آمده اند؟ از چه راه باید به حل آنها مبادرت کنیم؟» آنچه مطرح خواهد کرد این پرسش غیرعقلانی و به ظاهر واقعی است که: «راهی که در آن اقتضایم کدام است؟ ماهیت نقشی که تاریخ ایفای آن را سرنوشت ما قرار داده، چیست؟»

ممکن است از من بپرسند به چه دلیل موجه برای پیرو اصالت تاریخ قائل به این حق نیستی که تاریخ را به شیوه خودش تعبیر کند؟ مگر خودت هم اکنون اعلام نکریدی که هر کس دارای چنین حقی است؟ پاسخ من این است که تعبیری که بر مبنای عقیده به اصالت تاریخ صورت بگیرد از نوع مخصوصی است غیر از تعبیرهای موجهی که بدانها نیازمندیم و سرانجام باید یکی از آنها را برگزینیم. اینگونه تعبیرها را، چنانکه گفتم، ممکن

است به نورافکن تشبیه کنیم که نورشان را به گذشته می تابانیم و امیدواریم بازتابشان عصر حاضر را روشن کند. اما تعبیر اصالت تاریخی، مانند نورافکنی که در چشم خودمان بیندازیم، دیدن دور و برمان را مشکل، بلکه محال می سازد و قدرت عمل را از ما سلب می کند. بیان حقیقی این تشبیه آن است که پیرو اصالت تاریخ نمی بیند که واقعیات تاریخی را ما بر می گزینیم و منظم می کنیم. او معتقد است که هم ما، بنا به قوانین ذاتی تاریخ، محصول «خود تاریخ» یا «تاریخ نوع بشر»یم و هم مشکلات ما و آینده ما و حتی نظرگاه ما. چنین کسی تشخیص نمی دهد که نیازهای ما زائیده مشکلات عملی ما و اجبارمان به اتخاذ تصمیم است و تعبیر تاریخی باید به این نیازها پاسخ دهد. به عقیده او، شوق ما به تعبیر تاریخ، نمایانگر درون بینی و شهود عیقمسان است که پی برده ایم از مراقبه تاریخ، راز و ماهیت سرنوشت بشر به ما مکشوف می شود. پیرو اصالت تاریخ در صدد یافتن «طریقتی»^۱ است که آدمیزاد به حکم سرنوشت باید دنبال کند و، به اصطلاح مک مری، مصمم به پیدا کردن «کلید تاریخ» و کشف «معنای تاریخ» است.

۴

ولی آیا چنین کلیدی هست؟ آیا در قادیخ معنایی وجود دارد؟ نمی خواهیم اینجا وارد مسأله معنای «معنا» شوم. فرض بر این است که بیشتر مردم وقتی از «معنای تاریخ» یا «معنا و مقصود زندگی» سخن می گویند، مراد از این لفظ به حد کافی نزدشان روشن است [۱۰]. به این مفهوم - یعنی به مفهومی که از معنای تاریخ سؤال می شود - پاسخ من این است که: قادیخ معنایی ندارد.

برای ذکر دلایل این عقیده، باید اول ببینیم وقتی مردم راجع به معنای «تاریخ» سؤال می کنند، چه مفهومی از آن در نظر دارند. خود من تا کنون به صورتی درباره «تاریخ» سخن گفته ام که گویی احتیاج به توضیح ندارد. اما از اینجا به بعد، این کار امکان پذیر نخواهد بود، زیرا غرض عمده

من روشن ساختن این نکته است که «تاریخ» به مفهومی که بیشتر مردم درباره آن سخن می‌گویند، اساساً وجود ندارد و این لاقط یکی از دلایلی است که می‌گوییم معنایی در آن نیست.

سؤال این است که بیشتر مردم اصطلاح «تاریخ» را چگونه بکار می‌برند؟ (منظورم «تاریخ» به مفهومی است که می‌گوییم فلان کتاب درباره تاریخ اروپاست، نه به این مفهوم که فلان کتاب خودش تاریخ اروپاست). اکثر کسان استعمال این لفظ را در مدرسه یا دانشگاه یاد می‌گیرند و کتابهایی در این باره می‌خوانند. می‌بینند که تحت عنوان «تاریخ جهان» یا «تاریخ بشر» از چه چیز بحث می‌شود و کم‌کم عادت می‌کنند در آن به چشم سلسله‌ای کمابیش معین از امور واقع بنگرند و به این عقیده می‌رسند که تاریخ بشر از همین واقعیات تشکیل می‌شود.

ولی پیشتر دیدیم که قلمرو امور واقع بینهایت غنی است و باید در آن قائل به انتخاب شویم. بر حسب اینکه به چه چیز علاقه داشته باشیم، ممکن است مثلاً درباره تاریخ هنر مطالبی بنویسیم یا تاریخ عادات تغذیه یا تاریخ تیفوس (چنانکه زینسر در کتاب موش و شپش و تاریخ نوشته است). ولی یقیناً هیچ کدام از اینها بتنهایی یا مجموعاً تاریخ بشر نیست. وقتی مردم از تاریخ بشر سخن می‌گویند، منظورشان بیشتر تاریخ امپراتوری مصر است و بابل و ایران و مقدونیه و روم و غیره تا عصر خودمان. به عبارت دیگر، گرچه درباره تاریخ بشر سخن می‌گویند، آنچه در نظر دارند و در مدرسه آموخته‌اند، تاریخ قدرت سیاسی است.

تاریخ بشر وجود ندارد. آنچه هست تاریخهای جنبه‌های گوناگون زندگی انسان به تعداد نامحدود و نامعین است. یکی از اینها، تاریخ قدرت سیاسی است که به سطح تاریخ جهان ارتقاء داده می‌شود. ولی این کار، به عقیده من، توهین به هر تصور نیک و پاکیزه از بشر است و هیچ مزیتی بر این ندارد که تاریخ اختلاس یا دزدی یا زهر دادن به دیگران را تاریخ بشر قلمداد کنیم. تاریخ قدرتمداری سیاسی چیزی نیست مگر تاریخ جنایات بین‌المللی و کشتادهای عام. (و البته باید تصدیق کرد، تاریخ کوششهای آدمی برای پایان دادن به این اعمال). این است تاریخی که در مدارس تدریس می‌شود و در آن بعضی از بزرگترین جانیان به عنوان قهرمانان

تاریخ مورد احترام و ستایش قرار می گیرند.

ولی آیا برآستی تاریخ عمومی به مفهوم تاریخ واقعی بشر وجود ندارد؟ پاسخ می دهیم که، به عقیده من، هر انسان بشردوست و خصوصاً هر مسیحی مؤمن باید بدهد این است که: امکان ندارد چنین تاریخی وجود داشته باشد. تاریخ واقعی بشر اگر وجود می داشت، می بایست تاریخ همه افراد آدمی باشد؛ می بایست تاریخ همه امیدها و تلاشها و رنجهای انسان باشد - زیرا هیچ انسانی از دیگران مهمتر نیست. پیداست که نوشتن تاریخی در این حد از واقعیت و با این جزئیات، هرگز امکان پذیر نیست. باید انتزاع کنیم و از جزئی به کلی برسیم و نادیده بگیریم و قائل به انتخاب شویم. اما همینکه چنین کردیم، می رسیم به همان تاریخهای متعددی که یکی از آنها تاریخ جنایات بین المللی و کشتارهای عام است و تاریخ بشر قلمداد و اعلام می شود.

اما چرا تاریخ قدرتمداری انتخاب شده است و نه مثلاً تاریخ دین یا شعر؟ به چند دلیل. یکی اینکه قدرت در همگان تأثیر می گذارد و شعر تنها در عده ای قلیل. دلیل دیگر، تمایل آدمیان به قدرت پرستی است. ولی پرستش قدرت بیگمان یکی از بدترین اقسام بت پرستی و بازمانده عهد زندگی در قفس و بندگی و عبودیت آدمی است. قدرت پرستی زائیده ترس است و ترس احساسی است که بحق باید از آن بیزار باشیم. سومین دلیل اینکه قدرتمداری سیاسی محور «تاریخ» قرار داده شده این بوده که مصادر قدرت خواسته اند در مقام بت و معبود قرار بگیرند و توانسته اند به این خواست خود جامه عمل بپوشانند. امپراتوران و سرداران و دیکتاتورها بر کار بسیاری از مورخان نظارت و مراقبت داشته اند.

می دانم که این نظریات از بسیاری جوانب - از جمله از ناحیه بعضی مدافعان و توجیه گران مسیحیت - با شدیدترین اعتراضها روبرو خواهد شد، زیرا عقیده غالب بر این است که، به موجب اصول دین مسیح، خدا در تاریخ متجلی می شود و تاریخ مقصود و معنایی دارد و معنای آن همانا مشیت ایزدی است. با اینکه در کتاب عهد جدید [= انجیل] هیچ چیز در تأیید چنین عقیده ای وجود ندارد، قائلان به آن ادعا می کنند که، بنا به آنچه گفته شد، اعتقاد به اصالت تاریخ یکی از ارکان واجب دین است.

اما من چنین چیزی را نمی‌پذیرم و ادعا دارم که این عقیده نه تنها از نظر انسان‌گرایان و عقلیان، بلکه از لحاظ خود دین مسیح هم خرافه و شرک و بت‌پرستی محض است.

باید دید در پس این اعتقاد به اصالت تاریخ که بدین‌سان با خداپرستی درآمیخته، چه چیز نهفته است. قائلان به این عقیده، به پیروی از هگل، تاریخ، یعنی تاریخ سیاسی، را به چشم صحنه نمایش یا، بهتر بگوییم، نوعی نمایشنامه دور و دراز شکسپیروار می‌نگرند. بینندگان نمایش، قهرمانان داستان را «شخصیتهای بزرگ تاریخ» یا بشریت به معنای مجرد تصور می‌کنند و سپس می‌پرسند: «نویسنده نمایشنامه کیست؟» و خودشان جواب می‌دهند «خدا» و می‌پندارند پاسخی بسیار پارساوار داده‌اند. اما اشتباه می‌کنند. پاسخشان کفر محض است، زیرا خوب می‌دانند که این نمایشنامه رشع کلک ایزدی نیست، بلکه تحت نظارت و مراقبت سرداران و دیکتاتورها از قلم استادان تاریخ تراویده است.

من منکر این نیستم که تعبیر تاریخ از نظرگاه مسیحیت نیز مانند تعبیر آن از هر نظرگاه دیگر، موجه است. یقیناً باید تأکید کرد که غرب از جهت هدفها و آمال و غایات و دلبستگی به بشردوستی و آزادی و برابری، رهین منت دین مسیح است. ولی در عین حال نباید پنهان داشت که تنها موضع عقلی و یگانه برخورد مسیحی - حتی با تاریخ آزادی - اعتقاد به این است که همانگونه که باید نسبت به هر راهی که در زندگی در پیش می‌گیریم احساس مسؤولیت کنیم، نسبت به آن برخورد و موضع نیز باید خویشتن را مسؤول بدانیم و معتقد باشیم که فقط وجدانمان را باید داور اعمالمان قرار بدهیم و موفقیت‌های دنیوی را ملاک نگیریم. فرقی نیست بین کسانی که می‌گویند خدا و داوری او در تاریخ متجلی می‌شود و آنانکه معتقدند ملاک نهایی حقانیت اعمال ما، موفقیتی است که در دنیا کسب می‌کنیم. ماحصل این عقیده عیناً مانند نظریه کسانی است که می‌گویند تاریخ باید قضاوت کند و هر که در آینده زور داشته باشد حق با اوست و بعینه همان چیزی است که قبلاً در این کتاب «فوتوریسم یا آینده‌پرستی اخلاقی» خوانده شده است [۱۱]. این کفر است که بگوییم آنچه «تاریخ» نام

گرفته - یعنی تاریخ جنایات بین‌المللی و کشتارهای عام - تجلی‌گاه خداوندی است، زیرا در این شرح بیرحمانه و در عین حال کودکانه، هرگز به آنچه واقعاً در زندگی آدمیان می‌گذرد اشاره نمی‌شود. در همه اعصار و قرون، محتوای واقعی تجربه انسانی، زندگی افراد فراموش شده و گمنام و غمها و شادیاها و رنجها و مصیبتها و مرگ ایشان بوده‌است. اگر تاریخ بتواند این داستان را باز گوید، من دیگر نخواهم گفت که دیدن انگشت خدا در تاریخ مساوی کفرگویی است. ولی چنین تاریخی وجود ندارد و ممکن نیست وجود داشته باشد. هر تاریخی که هست، تاریخ بزرگان و زورمندان است و، حتی در بهترین حالت، از حد يك کمندی سطحی تجاوز نمی‌کند. اپرایی فکاهی است که قدرتهایی که در پشت پرده واقعیات پنهان شده‌اند نقشها را در آن بازی می‌کنند (مانند اپرای فکاهی همر که قدرتهایی که بر فراز المپ و در پشت صحنه تلاشها و پیکارهای انسانی جای داشتند بازیکران آن بودند). آنچه باعث شده که چنین تاریخی را با واقعیت اشتباه کنیم، یکی از پست‌ترین غریزه‌های ما، یعنی غریزه شرك‌آمیز پرستش قدرت و نیایش موفقیت، بوده‌است. آن وقت بعضی مسیحیان گستاخی را به‌جایی می‌رسانند که در این «تاریخ» که حتی پرداخته آدمی هم نیست، جعل آدمی است، دست خدا را در کار می‌بینند! جسارت را به‌حدی می‌رسانند که تعابیر تاریخی حقیر خویش را به‌خداوند نسبت می‌دهند و بدین دستاویز مدعی فهم و درک مشیت او می‌شوند. به‌قول متکلم مسیحی کارل بارت در کتابش موسوم به مرام من [۱۲]: «بعکس، باید نخست از تصدیق به این امر شروع کنیم... که وقتی می‌گوییم 'خدا' آنچه گمان می‌کنیم می‌دانیم، نه به‌ساحت او می‌رسد و نه او را در بر می‌گیرد... بلکه [دانسته‌های ما] همیشه درباره یکی از بهتایی است - اعم از 'روح' یا 'طبیعت' یا 'تقدیر' یا 'مثال' [= ایده] - که خود در عالم تصور بر پا داشته‌ایم و به‌دست خود ساخته‌ایم...» (هماهنگ با این موضع، بارت «نظریه نوپروتستانی تجلی خدا در تاریخ» را «ناروا و مردود» معرفی می‌کند و تجاوز به «مقام شاهوار مسیح می‌داند»). از نظر مسیحیت، ریشه اینگونه افکار نه تنها کبر و خودبینی، بلکه بالاخص نگرشهای ضد مسیحی است. مسیحیت تعلیم می‌دهد که موفقیت در این جهان، مناط اعتبار نیست. بارت

می‌نویسد: «مسیح حکومت پیلاتس^۱ را تحمل کرد. می‌پرسید پیلاتس چه ربطی به مرام من دارد؟ پاسخ ساده است: مسأله زمان رویداد مطرح است.» پیلاتس کسی بود که موفقیت دنیوی کسب کرده بود و از طرف قدرت تاریخی زمان^۲، نمایندگی داشت؛ اما در اینجا فقط از این جهت صوری محض اهمیت دارد که زمان رویدادها را معلوم می‌کنند این رویدادها چه بود؟ کوچکترین ارتباطی به کامیابی در قدرتمنداری سیاسی و «تاریخ» نداشت. حتی داستان انقلاب ملی ناموفق و مسالمت‌آمیز یهودیان هم نبود که (به سبک گاندی) در برابر کشورگشایان رومی بپا خاسته بودند. هیچ چیز نبود جز داستان آنچه یک انسان تحمل کرد و کشید. بارت بر این نکته تأکید دارد که مدلول لفظ «تحمل»^۳ نه تنها مرگ مسیح، بلکه سراسر زندگی اوست. می‌نویسد [۱۳]: «عیسی تحمل می‌کند. پس چیره نمی‌شود. فاتح نمی‌شود. موفقیت در کارش نیست... کاری نمی‌کند... جز مصلوب شدن. همین‌طور است در مورد مناسباتش با امتش و مریدانش.» غرض از نقل گفته‌های بارت نشان دادن این نکته بود که فقط از نظرگاه «عقلانی» یا «انسان‌گرایانه» من نیست که پرستش کامیابی در تاریخ [یا موفقیت دنیوی] منافعی با روح مسیحیت بنظر می‌رسد. آنچه از نظر مسیحیت اهمیت دارد، کارهای تاریخی کشورگشایان نیرومند رومی نیست، بلکه (به قول کر که گور [۱۴]) «هدیه چند ماهیگیر به جهان است». با این وصف، در تمام تعابیر تاریخی که بر محور خدا دور می‌زند، تاریخ

۱. Pontius Pilate (پونتئوس پیلاتوس) «والی یهودا از طرف دولت روم. به سبب اصرار مردم عیسی را تسلیم یهودیان کرد تا مصلوبش کنند...» (دایرة المعارف فارسی). (مترجم)

۲. یعنی امپراتوری روم. (مترجم)

۳. suffer. این واژه اصطلاحاً به معنای درد کشیدن و رنج بردن و تحمل مصیبت است. معنای لفظی آن «تحمل» و «قبول» است در مقابل «تحمیل» و «عمل» (به معنایی که «قابل» ضد «عامل» است). البته در این مورد، معنای اصطلاحی با معنای لفظی منافات ندارد چنانکه اغلب از مصائب عیسی به نام passion یاد می‌شود که باز با suffering به یک مفهوم و لفظاً به معنای «پذیرندگی» است. (مترجم)

مضبوط - یعنی تاریخ قدرتمنداری و کامیابیهای دنیوی - تجلی گاه مشیت الهی قلمداد می‌شود.

«نظریه تجلی خدا در تاریخ» مورد اعتراض ماست؛ اما ممکن است در پاسخ اعتراض ما بگویند که اگر موفقیت وجود نمی‌داشت و عیسی پس از مرگ موفق نمی‌شد، ناکامی او در حیات دنیوی، بزرگترین پیروزی روحانی در چشم بشر جلوه نمی‌کرد. در نتیجه توفیق او و به برکت تعالیم اوست که ثابت شده در زندگی حق با او بوده و پیشگویی او به حقیقت پیوسته است که فرمود: «آخرین، اولین خواهد بود و اولین، آخرین»^۱. به عبارت دیگر، مشیت ایزدی در این امر تجلی پیدا کرده که کلیسا در طی تاریخ پیروز شده است. اما این نحوه دفاع بسیار خطرناک است، زیرا معنای ضمنی آن دایره بر اینکه توفیق دنیوی کلیسا دلیل بر حقانیت مسیحیت است، بوضوح نمودار بی‌ایمانی است. مسیحیان اولیه به هیچ وجه از چنین دلگرمیهای دنیوی برخوردار نبودند و اعتقاد داشتند که وجدان اخلاقی آدمی باید درباره مصادر قدرت دآوری کند [۱۵]، نه بعکس. کسانی که معتقدند توفیقی که در طی تاریخ نصیب دین مسیح شده مشیت خداوند را متجلی می‌کند، بهتر است از خود پرسند آیا این پیروزی بر اوستی پیروزی روح مسیحیت بوده است؟ آیا روح مسیحیت در ایامی که اهل کلیسا زجر و آزار می‌کشیدند به پیروزی رسید یا در روزگار فتوحات کلیسا؟ کدام کلیسا تجسم خالصتر این روح بود: کلیسای شهدا یا کلیسای پیروزمند تفتیش عقاید؟

ظاهر بسیاری کسان به بیشتر آنچه گذشت اذعان دارند و بر این معنا تکیه می‌کنند که پیام مسیحیت خطاب به حلیمان است و، با این حال، معتقدند که این پیام همانا پیام مذهب اصالت تاریخ است. نماینده برجسته این طرز فکر مک‌میری است که در کتاب کلید تاریخ، جوهر تعالیم مسیح را پیشگویی تاریخی می‌داند و بنیادگذار مسیحیت را کاشف قانون

۱. کلام عیسی مسیح (انجیل متی، بساب نوزدهم) که در پاسخ پطرس فرمود: «در محاد وقتی که پسر انسان بر کرسی جلال خود نشیند... بسا اولین که آخرین می‌گردند و آخرین اولین.» (مترجم)

دیالکتیکی حاکم بر «طبیعت بشر» معرفی می‌کند. معتقد است که، به موجب این قانون، ناگزیر از بطن تاریخ سیاسی، «مدینه جهانی سوسیالیسم» زاده خواهد شد [۱۶]. به عقیده وی، «قانون بنیادی طبیعت بشر، سرپیچی ناپذیر است... و حلیمان وارث زمین خواهند بود.» اما این مذهب اصالت تاریخی که یقین را جانشین امید کرده است، لاجرم به آینده‌پرستی اخلاقی می‌انجامد. اگر قانون مذکور سرپیچی ناپذیر باشد، به دلایل روانی می‌توانیم یقین داشته باشیم که هر چه بکنیم نتیجه یکسان خواهد بود و حتی فاشیسم عاقبت به همان مدینه جهانی منتهی خواهد شد. بنا بر این، پیامد نهایی بستگی به تصمیمهای اخلاقی ما ندارد و لازم نیست در باره مسؤولیتی که بر دوش داریم نگران باشیم. وقتی می‌گویند بنا به دلایل علمی می‌توانیم یقین داشته باشیم که «آخرین، اولین خواهد بود و اولین، آخرین»، آیا این سخن معنایی جز این دارد که پیشگویی تاریخی جای وجدان اخلاقی را گرفته است؟ آیا چنین نظریه‌ای (مسلماً بر خلاف نیت واضع آن) به طور خطرناکی به این هشدار شباهت پیدا نمی‌کند که: «بهوش باشید و پند بنیادگذار مسیحیت را آویزه گوش کنید که روانشناسی بود آگاه به طبیعت بشر و پیامبری واقف به تاریخ آینده و سفارش می‌کرد: تا دیر نشده به خیل حلیمان و شکسته‌حالان پیوندند، زیرا، به موجب قوانین چیرگی ناپذیر حاکم بر طبیعت بشر، راهی از این مطمئن‌تر برای برنده شدن نیست؟» بدست آوردن چنین کلیدی برای گشودن راز تاریخ، مستلزم پرستش کامیابی دنیوی است؛ مستلزم قول به این معناست که حلیمان بر حقند چون برد با آنهاست. چنین کلیدی، کلید بازگو کردن مارکسیسم - بخصوص نظریه اصالت تاریخی مارکس در اخلاق - به زبان روانشناسان مدعی شناخت طبیعت بشر و پیشگویان مذهبی است. تعبیری است متضمن این معنا که بزرگترین پیروزی مسیحیت در این بوده که مسیح راه را برای هگل هموار کرده است - هر چند البته از او بزرگتر بوده است.

اعتقاد راسخ من این است که پیروزی و کامیابی نباید در مقام بت و معبود قرار بگیرد و مصلک دآوری درباره ما باشد و چشمان ما را خیره کند و خواسته‌ام نشان دهم که این طرز فکر با آنچه، به عقیده من،

تعالیم راستین مسیحیت است انطباق دارد. اما این اعتقاد نباید سوء تعبیر شود. غرض من پشتیبانی از موضع اهل آخرت نیست که در فصل گذشته از آن انتقاد کرده‌ام [۱۷]. نمی‌دانم مسیحیت دین آخرت است یا نه؛ اما مسلماً، به موجب تعالیم آن، تنها راه اثبات ایمان، امداد عملی به نیازمندان در این دنیا است. یقیناً این امکان هست که هم در مورد کامیابیهای دنیوی - به معنای نیل به قدرت و جاه و ثروت - با نهایت احتیاط و حتی بی‌اعتنایی رفتار کنیم و هم برای پیشبرد هدفهایی که برگزیده‌ایم منتهای کوشش را بکار ببریم و تا حصول موفقیت - البته نه به‌خاطر نفس موفقیت یا اثبات حقانیت خویش در تاریخ، بلکه به‌خاطر خود آن هدفها - از پای ننشینیم.

سخنانی که کرکه‌گور در انتقاد از هگل می‌گوید، به بهترین وجه مؤید نظریات ما بویژه دربارهٔ مانعة‌الجمع بودن مذهب اصالت تاریخ با دین مسیح است. کرکه‌گور طبق سنت هگل پرورش یافته بود و هرگز موفق نشد کاملاً خود را از قید آن برهاند [۱۸]. اما هیچ‌کس تا کنون معنای اصالت تاریخ هگل را به این وضوح تشخیص نداده است. می‌نویسد [۱۹]: «پیش از هگل هم فیلسوفانی بودند که می‌خواستند تاریخ را تبیین کنند. پروردگار وقتی تلاشهایشان را در این راه می‌دید، لبخند می‌زد. البته نمی‌خندید، زیرا انسانیت و صمیمیت و صداقتشان را می‌دید. ولی امان از هگل! اینجا دیگر به‌زبان و بیان همر نیاز دارم. بانگ قهقههٔ خدایان گوش فلك را کر می‌کرد! تصور کنید پروفیسور حقیر چندش‌آوری را که مدعی است به‌وجوب هر چیز و همه چیز پی برده است و اکنون با ارگ دسته‌دارش می‌خواهد صدای قضیه را در آورد؛ گوش کنید، خدایان المپ، گوش کنید!» کرکه‌گور در ادامهٔ سخن به‌حملهٔ شوپنهاور ملحد به هگل مدافع دین مسیح اشاره می‌کند [۲۰]: «خواندن شوپنهاور به‌من آنقدر لذت بخشیده که از بیانش عاجزم. کاملاً درست می‌گوید. و اگر بی‌ادبانه می‌گوید، آلمانیها حقشان است - از خودشان بی‌ادب‌تر نیست.» اما بیان کرکه‌گور هم از لحاظ بی‌پردگی کمتر از شوپنهاور نیست. هگلیانیم را «روح درخشان پوسیدگی» و «نفرت‌آورترین شکل بی‌بند و باری» می‌خواند و سپس از «کپک فضل‌فروشی و غلبه‌گویی» و

«شهوترانی فکری» و «شکوه ننگین فساد» آن سخن می‌گوید. و شك نیست که تربیت فکری و اخلاقی ما براستی فاسد است. کژی و انحرافی که در تربیت ما پدید آمده ناشی از این است که درخششهای ظاهری را می‌ستاییم و به‌جای اینکه مضمون گفتار (و ماهیت کردار) را به‌محک نقد و سنجش بسزینیم، سبک سخن را تحسین می‌کنیم و دستخوش تصورات رمانتیک در باره شکوه و جلال صحنه تاریخ می‌شویم و خویشتن را بازیگران آن صحنه می‌پنداریم. تربیت شده‌ایم که هنگام بازی، گوشه چشمان به‌صوف بینندگان باشد.

این فلسفه اخلاق بر محور نامجویی و تسلیم به‌سرنوشت دور می‌زند. موازین اخلاقی مرسوم، نظامی را در آموزش و پرورش تداوم می‌بخشد که پایه‌اش هنوز بر آثار کلاسیک قدماست. در این آثار، تاریخ از دیدگاهی رمانتیک مورد نظر قرار می‌گیرد و اخلاقیات قبیله‌پرستانه‌ای ترویج می‌شود که ریشه‌هایش به هراکلیتوس می‌رسد. نظام آموزشی ما نهایتاً بر قدرت‌پرستی بنیاد شده‌است. اینها همه دست به‌دست هم داده و مسأله تربیت انسان را برای اینکه بتواند عاقلانه اهمیت خویش را نسبت به‌دیگر افراد بسنجد، بکلی مغشوش کرده‌است. به‌جای اینکه اعتقاد به فردیت به‌طرز سنجیده با دیگرخواهی تألیف شود [۲۱] - یعنی به‌جای اینکه کسی بگوید «آنچه برآستی اهمیت دارد افراد آدمی هستند، ولی غرض این نیست که خود من چندان اهمیتی دارم» - آمیزه‌ای از خودخواهی و اعتقاد به‌مسلك جمعی مبنای کار قرار گرفته‌است. چنان، بر پایه بعضی تصورات رمانتیک، در اهمیت دادن به‌خود و حیات عاطفی خود و فراتاباندن خود و کشاکش «شخصیت» فردی با گروه و جمع زیاده‌روی شده که دیگر جایی برای سایرین نداشته و ایجاد مناسبات شخصی خردمندانه از دایره امکان بیرون رفته‌است. چنین طرز فکری متضمن این معناست که «یا سلطه برانید یا گردن بنهید»؛ یا به‌مقام دجل کبیر برسید و قهرمان شوید و با تقدیر دست و پنجه نرم کنید و نامور شوید (به‌قول هراکلیتوس «هر چه از بالاتر فرو بیفتید، بلند آوازه‌تر می‌شوید») یا به «توده‌ها» پیوندید و قیادت رهبر را گردن بنهید و خویشتن را در راه آرمانهای والای جمع فدا کنید. در این تکیه مبالغه‌آمیز بر اهمیت کشاکش بین فرد و جمع، عنصری از روان

نژندی و هیستری وجود دارد و من شك ندارم که راز اقبال به ارزشهای اخلاقی مبتنی بر قهرمان‌پرستی و چیرگی و تسلیم، در همین هیستری و همین واکنش نسبت به فشار تمدن نهفته است [۲۲].

این امور همه از مشکلی واقعی آب می‌خورد. کمابیش روشن است که چنانکه در فصلهای نهم و بیست و چهارم گفتیم) سیاستمدار باید به جای پیکار در راه تحقق ارزشهای «مثبت» و «والا» (از قبیل خوشبختی و مانند آن)، مساعی خویش را به مبارزه با بدیها و آفات محدود کند. اما معلم اصولاً در وضع دیگری است، زیرا گرچه نباید ارزشهای «والا»یی را که خود بدانها معتقد است به شاگردان تحمیل کند، بدون شك باید علاقه ایشان را به آن ارزشها برانگیزد. معلم باید غمخوار روح شاگردانش باشد. (وقتی سقراط به یارانش می‌گفت روح خود را تیمار بدارید، غم آنان را می‌خورد). پس عنصر هنری و رمانتیکی در آموزش و پرورش وجود دارد که باید از سیاست دور نگاه داشته شود. اما ضمناً باید متوجه بود که گرچه آنچه گفتیم علی‌الاصول صادق است، در مورد نظام آموزشی ما مصداق ندارد، زیرا مستلزم وجود نوعی رابطه دوستی بین معلم و شاگرد است که، چنانکه در فصل بیست و چهارم اشاره شد، هریک از دو طرف باید مخیر به قطع آن باشد. (سقراط همنشینان خویش را انتخاب می‌کرد و آنان نیز او را برمی‌گزیدند). کثرت شاگردان در مدارس ما چنین امکانی را سلب می‌کند. از این رو، سعی در تحمیل ارزشهای والا نه تنها با شکست روبرو می‌شود، بلکه مسلماً [به شاگرد] آسیب می‌رساند و نتیجه‌ای که از آن بدست می‌آید، برخلاف آرمانهای مورد نظر، هم کلیت و هم جنبه خصوصی خود را از دست می‌دهد. اصلی که می‌گوید کسانی که به دست ما سپرده شده‌اند باید در وهله اول از آسیب محفوظ نگه داشته شوند، همانگونه که در پزشکی اساس کار است، در آموزش و پرورش نیز باید باشد. هدف نظام آموزشی ما باید این باشد که آسیب نرساند (و، بنا بر این، آنچه را کودکان و نوجوانان بیش از هر چیز بدان نیازمندند تا مستقل از ما شوند و خود راه خویش را برگزینند، به ایشان بدهد). یقیناً این هدفی است شایگان که گرچه ممکن است کوچک بنماید، ولی تا حصول راهی نسبتاً دراز در پیش است. به عوض، آنچه باب روز است،

هدفهای «والا»ست - هدفهای رمانتیک و مهملی از قبیل «پرورش کامل شخصیت».

تحت تأثیر چنین تصورات رمانتیک، هنوز عده‌ای، مانند افلاطون، اعتقاد به اصالت فرد را مساوی خودخواهی قرار می‌دهند و دیگرخواهی را با اعتقاد به اصالت جمع یکسان می‌پندارند (و به عبارت دیگر، خودخواهی گروهی را جانشین خودخواهی فردی می‌کنند). ولی با این کار حتی راه صورت‌بندی روشن مسأله هم مسدود می‌شود. مسأله این است که چگونه می‌توان اهمیت خویش را نسبت به دیگر افراد به طرز عاقلانه سنجید. چون احساس می‌شود (و البته بحق) که هدف ما باید چیزی فراسوی خودمان باشد - چیزی که بتوانیم خویش را وقف آن کنیم و در راهش دست به فداکاری بزنیم - چنین نتیجه گرفته می‌شود که لاجرم جمع باید هدف مورد نظر باشد که «رسالت تاریخی» بر عهده دارد. بنا بر این، می‌گویند فداکاری کنید و اطمینان می‌دهند که اگر چنین کنیم، معامله بسیار شیرینی کرده‌ایم. می‌گویند درست است که فداکاری می‌کنید، اما، در عوض، نام و افتخار به غنیمت می‌برید؛ «بازیگران اصلی» و قهرمانان صحنه تاریخ می‌شوید؛ با اندک خطری که می‌کنید، پادشاهای بزرگ می‌گیرید. اما این اصول اخلاقی مشکوک متعلق به دوره‌ای است که فقط اقلیتی انگشت‌شمار بحساب می‌آمدند و کسی در اندیشه مردم عادی نبود. اصول اخلاقی کسانی است که چون اشراف سیاسی و بزرگان فکری روزگار خویش بشمار می‌روند، راهی برای کسب نام در کتب درسی تاریخ به‌رویشان باز است. امکان ندارد مردمانی که عدالت و مساوات را عزیز می‌دارند، اخلاق را بر پایه اینگونه اصول بنا کنند. اشتها در تاریخ ممکن نیست عادلانه باشد زیرا تنها به عده‌ای انگشت‌شمار می‌رسد. عده بیشماری که در شایستگی و ارزندگی هیچ از آنان کمتر نبوده‌اند و بلکه برتر هم بوده‌اند، همیشه به فراموشی سپرده شده‌اند.

شاید فلسفه اخلاق مبتنی بر تعالیم هراکلیتوس - یعنی این نظریه که پادشاه بالاتر را فقط نسلهای آینده می‌توانند بدهند - از بعضی جهات اندکی برتر از چشمداشت به پادشاه عاجل باشد. ولی آنچه ما لازم داریم این نیست. ما به فلسفه‌ای در اخلاق نیازمندیم که به کامیابی و پادشاه

پشت پا بزنند. چنین فلسفه‌ای محتاج به ابداع نیست. چیز تازه‌ای نیست. در تعالیم مسیحیت، دست‌کم در آغاز پیدایش، آمده‌است و امروز هم دوباره از طریق تشریک مساعی در صنعت و همکاری در پژوهش علمی، به مردم آموخته می‌شود. خوشبختانه موازین اخلاقی رمانتیک اصالت تاریخیان که بر محور نام بلند دور می‌زد، ظاهر آرو به افول است. سرباز گمنام خود گواه بر این مدعاست. کم‌کم پی می‌بریم که فداکاری در گمنامی نیز به همان ارزندگی و بلکه ارزنده‌تر است. تربیت اخلاقی باید در چنین راهی سیر کند. باید به ما پیاموزد که کارمان را بکنیم و به خاطر کار، از خود گذشته‌گی داشته باشیم نه به خاطر جلب ستایش یا پرهیز از نکوهش. (اینکه ما همگی به دلگرمی و امید و ستایش و حتی سرزنش نیازمندیم، ربطی به این مسأله ندارد). باید کار ما و کرده‌های ما نشان دهد که حق با ماست، نه آنچه به عنوان «معنا» برای تاریخ جعل می‌شود.

ادعای من این است که تاریخ معنا ندارد. اما این ادعا مستلزم آن نیست که مبهوت به تاریخ قدرتمداری سیاسی خیره شویم و در آن چیزی جز شوخیهای بیرحمانه نبینیم. می‌توانیم با توجه به مشکلات ناشی از قدرتمداری سیاسی که در این روزگار می‌خواهیم چاره‌ای بر آنها بیندیشیم، تاریخ را تعبیر و تأویل کنیم. تعبیر تاریخ می‌تواند از نظرگاه مبارزه برای استقرار جامعه باز و حکومت عقل و عدالت و آزادی و برابری و مهار کردن جنایات بین‌المللی صورت بگیرد. راست است که تاریخ هدف و غایتی ندارد، اما می‌توانیم همین هدفهای خودمان را هدف آن قرار دهیم. تاریخ معنایی نداده ولی می‌توانیم به آن معنا بدهیم.

در اینجا هم باز همان مشکل طبیعت و عرف مطرح است [۲۳]. نه طبیعت به ما می‌گوید چه کنیم، نه تاریخ. ممکن نیست واقعیات - اعم از واقعیات طبیعی یا تاریخی - به جای ما تصمیم بگیرند و هدفی را که باید برگزینیم تعیین کنند. ماییم که قصد و غایت و معنا وارد طبیعت و تاریخ می‌کنیم. آدمیان برابر نیستند؛ اما ما می‌توانیم تصمیم بگیریم که در راه تأمین حقوق برابر وارد مبارزه شویم. نهادهای بشری از (قبیل دولت) منطبق با موازین عقلی نیستند؛ اما ما می‌توانیم تصمیم بگیریم که برای سازگار کردنشان با میزانهای عقلی به پیکار برخیزیم. خود ما بیش از آنکه

پیرو عقل باشیم دستخوش عواطف و هیجان‌اتیم و زبانمان هم همین‌طور است؛ اما می‌توانیم بکوشیم اندکی بیشتر از عقل تبعیت کنیم و پیام‌وزیم که از زبان (برخلاف گفته متخصّصان رمانتیک تعلیم و تربیت) نه به عنوان ابزار فراتاباندن خویش و ابراز شخصیت، بلکه برای تبادل افکار به‌طرز عقلی استفاده کنیم [۲۴]. تاریخ - البته تاریخ قدرتمنداری سیاسی، نه تاریخ شکوفایی و تکامل بشر که وجود خارجی ندارد - نه هدفی دارد نه معنا، ولی ما می‌توانیم هدف و معنا به آن بدهیم. می‌توانیم تاریخ را در مجرای مبارزه برای استقرار جامعه باز و پیکار با دشمنان آن (که هر وقت راه پس و پیش را بسته می‌بینند، به‌پیروی از پند پاره‌تو، متظاهر به بشردوستی می‌شوند) به‌جلو برانیم و در انطباق با چنین منظوری از آن تعبیر کنیم. همین حکم نهایتاً در مورد «معنای زندگی» هم صادق است. به‌اختیار ماست که تصمیم بگیریم هدف و مقصودمان در زندگی چه باید باشد و غایات و هدفهای خویش را بر آن پایه تعیین کنیم [۲۵].

این دوگانگی بین واقعیت و تصمیم، به اعتقاد من، جنبه بنیادی دارد [۲۶]. واقعیات بخودی خود هیچ معنایی ندارند و فقط در نتیجه تصمیمهای ما معنا پیدا می‌کنند. پناه بردن به مذهب اصالت تاریخ تنها یکی از بسیاری کوششها برای غلبه بر این دوگانگی و زاییده ترس است. اصحاب اصالت تاریخ می‌کوشند از درک این نکته شانه تھی کنند که حتی مسئولیت نهایی انتخاب میزانشا و ملاکها نیز با ماست. چنین کوششی، به نظر من، دقیقاً نمودار چیزی است که معمولاً «خرافه‌پرستی» نامیده می‌شود و از این فرض سرچشمه می‌گیرد که بجز از کشته نیز می‌توان دروید. پیروان این عقیده موهوم می‌خواهند به‌ما بپذیرانند که فقط کافی است با تاریخ همگام شویم تا همه چیز بر وفق مراد بگذرد و دیگر هیچ تصمیم اساسی از جانب ما لزوم پیدا نکند. می‌خواهند بار مسئولیت را از دوش ما بردارند به‌گردن تاریخ بیندازند و از آن طریق به‌پای نیروهای اهریمنی خارج از اختیار ما بنویسند. بر آنند که منشأ اعمال ما را نیات نهانی نیروهایی معرفی کنند که فقط باید در عالم عرفان و کشف و شهود به‌ما آشکار شوند. می‌خواهند در معنویت و اخلاق، ما را به‌سطح کسانی تنزل دهند که با فال‌بینی و خواب‌گزاری شماره پلیشان را در بخت‌آزمایی

انتخاب می‌کنند [۲۷]. اعتقاد به اصالت تاریخ نیز مانند قمار، مولود یأس از عقل و نومیدی از احساس مسؤولیت است. امیدی است بی‌ارزش و ایمانی است بی‌بها. تلاشی است برای اینکه یقین زائیده نوعی علم دروغین - علم دروغین اخترگویی یا شناخت «طبیعت بشر» یا وقوف به سرنوشت تاریخی - جای امید و ایمان ناشی از شور و شوق اخلاقی و بی‌اعتنایی به کامیابی را بگیرد.

مذهب اصالت تاریخ نه تنها عقلاً قابل دفاع نیست، بلکه با هر دینی که قائل به اهمیت وجدان اخلاقی باشد، در تعارض است. دینی که وجدان اخلاقی آدمی را بحساب بگیرد، ناگزیر با عقل سازگار است، زیرا عقل، انسان را در قبال اعمال خویش و بازتابهای آن اعمال در مسیر تاریخ، مسؤول می‌شناسد. راست است که ما به امید نیازمندیم و کار و زندگی بدون امید، امکان‌پذیر نیست. ولی از اینکه بگذریم، نه به چیز دیگری محتاجیم و نه لازم است چیز دیگری به ما بدهند. ما یقین لازم نداریم. دین نباید جای احلام و تشفی آرزو را بگیرد؛ نباید بلیت بخت آزمایی و بیمه‌نامه تلقی شود. عنصر اصالت تاریخ در ایمان دینی، عنصر شرك و خرافه‌پرستی است.

همینکه دوگانگی بین واقعیت و تصمیم را تشخیص دهیم، طرز فکرمان نسبت به تصوراتی از قبیل «پیشرفت» نیز معین می‌شود. اگر گمان داشته باشیم که تاریخ در جهت پیشرفت سیر می‌کند و ما نیز ناگزیر باید پیشرفت کنیم، مرتکب اشتباهی شده‌ایم نظیر اشتباه کسانی که برای تاریخ قائل به معنا هستند و معتقدند به جای اینکه خود به تاریخ معنا بدهند، باید معنای آن را کشف کنند. پیشرفت یعنی حرکت به سوی مقصود - به سوی مقصودی که برای ما آدمیان از حیث انسان بودن موجود است. چنین کاری از «تاریخ» بر نمی‌آید؛ فقط از ما افراد بشر ساخته است که می‌توانیم با پاسداری از آنگونه نهادهای دموکراتیک که آزادی و پیشرفت قائم به آنهاست به چنین حرکتی مبادرت کنیم. هر چه بیشتر به این نکته پی ببریم که پیشرفت وابسته به خود ما و مراقبت ما و مساعی ما و برداشت روشنمان از هدفهاست و به این بستگی دارد که چقدر در تصمیمهایی که می‌گیریم واقع‌بینی بخرج می‌دهیم [۲۸]، بهتر از عهده

حرکت به‌سوی مقصود بر می‌آییم.

به‌جای تظاهر به‌پیامبری و پیشگویی، باید سازندگان سرنوشت خویش باشیم. باید یاد بگیریم که در آنچه می‌کنیم منتهای کوشش را بکار ببریم و ببینیم کجا مرتکب اشتباه شده‌ایم. وقتی این تصور را ترك کنیم که تاریخ قدرتمداری در باره ما داوری خواهد کرد، وقتی جلو این نگرانی را بگیریم که آیا تاریخ به‌حقانیت ما حکم خواهد داد - آنگاه شاید روزی به‌مهار کردن قدرت کامیاب شویم و شاید حتی بتوانیم حقانیت تاریخ را نیز از این راه ثابت کنیم. مسلم اینکه تاریخ به‌اثبات حقانیت نیازمند است.

یادداشتها

فصل سیزدهم

تبصره عمومی درباره فصلهای مربوط به مادکس: هر جا در این یادداشتها امکان پذیر بوده، خوانندگان را به سرمایه یا دهنما یا هر دو ارجاع داده‌ام. غرض از سرمایه چاپ دو جلدی آن کتاب به قلم کارل مارکس، ترجمه ئی. و سی. پل^۱، و مراد از دهنما، کتاب دهنمای مادکسیم، ویراسته ئی. برنزا^۲ است. ولی مشخصات نوشته‌های اصلی را نیز همیشه افزوده‌ام. آنچه مستقیماً از قول مارکس و انگلس نقل کرده‌ام، برگرفته از مجموعه آثار^۳ چاپ مسکو است که بتدریج از ۱۹۲۷ به بعد به سرپرستی د. ریازانف^۴ و دیگران منتشر می‌شده ولی هنوز ناتمام است. در مورد لنین، دوره آثار او را که مؤسسه انتشارات مارتین لارنس با عنوان کتابخانه کوچک لنین انتشار داده مأخذ قرار داده‌ام. (نام این مؤسسه بعدها به لارنس و ویشارت تغییر پیدا کرد)^۵. از مجلدات بعدی سرمایه، زیر عنوان سرمایه (آلمانی)^۶ یاد شده است (جلد اول در ۱۸۶۷ منتشر

1. K. Marx, *Capital*, tr. E. and C. Paul (Everyman Double Volume Edition).

2. *Handbook of Marxism*, ed. E. Burns, 1935.

پوپر حروف H. o. M. را نشانه اختصاری این کتاب قرار داده است. ما نیز برای رعایت اختصار به ذکر کلمه دهنما اکتفا خواهیم کرد. (مترجم)
۳. *Gesamtausgabe*. پوپر دو حرف GA را علامت این کتاب قرار داده است. ما از آن به نام مجموعه یاد خواهیم کرد. (مترجم)

4. D. Ryazanow

5. *Little Lenin Library*, Martin Lawrence (Lawrence and Wishart).

پوپر با حروف L. L. L. از این دوره نام می‌برد و ما با حروف L. L. (مترجم)

6. *Das Kapital*.

شد). اینگونه ارجاعات یا به جلد دوم است که در ۱۸۸۵ انتشار یافت، یا به جلد سوم، بخش ۱ یا ۲، چاپ ۱۸۹۴. در مورد اخیر، بترتیب از نشانه‌های III/۱ یا III/۲ استفاده کرده‌ام. باید کاملاً روشن کنم که گرچه هر جا امکان داشته خوانندگان را به ترجمه‌ها [ی انگلیسی] ارجاع داده‌ام، ولی همه جا عین عبارات مترجمان را اقتباس نکرده‌ام.

۱. و. پاره‌تو، (ساله در جامعه‌شناسی عمومی، بند ۱۸۴۳) (ترجمه انگلیسی زیر عنوان ذهن د جامعه، ۱۹۳۵، ج ۳، ص ۱۲۸۱؛ رجوع کنید همچنین به فصل دهم، مطالب مربوط به یادداشت ۶۵ در متن). پاره‌تو می‌نویسد (ص ۱۲۸۱ به بعد): «فن حکمرانی عبارت از یافتن وسایلی است برای سود جستن از چنین عواطف نه به هدر دادن نیروی خویش در کوشش بی‌فایده برای نابود کردن آنها. غالباً تنها نتیجه پیش گرفتن راه دوم، تحکیم و تشدید عواطف است. هر کس بتواند خویشتن را از متابعت کورکورانه از عواطف خویش برهاند خواهد توانست از عواطف دیگران برای رسیدن به مقاصد خود استفاده کند... این حکم در مورد مناسبات همه فرمانروایان و فرمانبرداران صادق است. دولتمردی می‌تواند به خودش و حزبش به بهترین وجه خدمت کند که از پیشداوری و عصبیت برکنار باشد ولی راه بهره‌برداری از پیشداوریهای دیگران را بداند.» پیشداوریهای منظور نظر پاره‌تو اقسام گوناگون دارد: ملیت گرایی، عشق به آزادی، بشردوستی. باید خاطر نشان ساخت که پاره‌تو گرچه خویشتن را از قید بسیاری پیشداوریها رهانیده است، مسلماً هنوز موفق نشده از بند همه پیشداوریها آزاد شود. این معنا تقریباً در هر صفحه از نوشته‌های وی مشهود است، بویژه هرگاه از آنچه نامش را «مذهب بشردوستی»^۱ گذاشته سخن می‌گوید (و این اسم چندان بی‌مسما هم نیست). پیشداوری یا عصبیت خاص خود پاره‌تو «مذهب ضد بشردوستی»^۲ است. شاید اگر توجه می‌کرد که در تصمیمی که می‌بایست بگیرد امر، دایر به انتخاب بین پیشداوری بشر دوستانه و پیشداوری ضد بشر دوستانه است، نه بین پیشداوری و عدم پیشداوری، در اطمینانی که به برتری خویش احساس

می‌کرد قدری متزلزل می‌شد. (در خصوص مسأله پیشداوری، رجوع کنید به فصل بیست و چهارم، یادداشت ۸ (۱) و مطالب مربوط به آن در متن).

تصور پاره‌تو از «فن حکمرانی» بسیار قدیمی است و ریشه‌اش به کریتیاس، دایی افلاطون، می‌رسد و در سنت مکتب افلاطون حائز اهمیت است (چنانکه در فصل هشتم، یادداشت ۱۸ اشاره کرده‌ایم).

۲. (۱) افکار فیخته و هگل موجود اصل دولت تک‌ملیتی و خودسامانی ملی^۱ شد - اصلی ارتجاعی که، با این وصف، مردی مانند ماساریک که برای استقرار جامعه باز مبارزه می‌کرد از صمیم دل بدان معتقد بود و ویلسن نیز به‌رغم ایمان به دموکراسی، راه پیروی از آن را در پیش گرفت. (در مورد ویلسن، رجوع کنید از جمله به کتاب زیرن، آموزه‌های سیاسی امروز، ص ۲۲۳ به بعد). پیداست که این اصل در دنیای خاکی ما مصداق ندارد، خصوصاً در اروپا که ملتها (یعنی گروههای زبانی) چنان تنگاتنگ به هم فشرده شده‌اند که جدا کردنشان تقریباً محال است. آثار مدهش کوشش ویلسن برای تطبیق دادن این اصل رمانتیک به صحنه سیاسی اروپا، نزد همه کس باید اکنون آشکار باشد. اینکه می‌گویند عهدنامه ورسای خشن و بیرحمانه بود، افسانه است. اینکه می‌گویند از اصول ویلسن پیروی نشد، آن هم افسانه است. حقیقت این است که اصول مذکور امکان نداشت از این بهتر اعمال شود و شکست عهدنامه ورسای عمدتاً معلول تلاش برای اعمال اصول اعمال نشدن ویلسن بود (رجوع کنید به فصل نهم، یادداشت ۷ و مطالب مربوط به یادداشت‌های ۵۱-۶۴ در متن فصل دوازدهم).

(۲) در همین بند در متن، به‌خصلت هگلی مارکسیسم اشاره شده است. عقاید عمده‌ای که از هگلیانیسم به مارکسیسم رسیده در فهرستی که تهیه کرده‌ام اکنون بنظر می‌رسد. بحث من درباره مارکس بر اساس این فهرست نیست، زیرا می‌خواهم او را به‌عنوان پژوهنده‌ای وزین که خود می‌تواند و باید درباره خویش پاسخگو باشد مورد بررسی قرار دهم

نه به عنوان یکی از پیروان هگل از قماش دیگران. فهرستی که تهیه کرده‌ام و عقاید گوناگون در آن بر حسب درجه اهمیتشان در مارکسیسم رده‌بندی شده، بدین قرار است:

(الف) مذهب اصالت تاریخ: علم جامعه باید از روش مطالعه تاریخ استفاده کند، بخصوص مطالعه گرایشهایی که در ذات سیر تکامل تاریخی بشر نهفته است.

(ب) نسب‌گرایی تاریخی: آنچه در یک دوره از تاریخ به منزله قانون است، لازم نیست در دوره دیگر هم چنین باشد. (هگل معتقد بود آنچه در یک دوره صدق می‌کند، لازم نیست در دوره دیگر هم صادق باشد).

(ج) قانون پیشرفت از لوازم ذاتی تکامل تاریخی است.

(د) تکامل همیشه در جهت افزایش آزادی و عقل صورت می‌گیرد، هر چند وسیله رسیدن به این هدف، نیروهای غیرعقلانی مانند شورها و هیجانها و منافع شخصی است نه برنامه ریزهای عقلایی ما. (هگل این معنا را «مکر عقل» می‌خواند).

(ه) مذهب تحقیقی در اخلاق [پوزیتیویسم اخلاقی] یا، در مورد مارکس، «فوتوریسم» یا «آینده‌پرستی» اخلاقی. (این اصطلاح در فصل بیست و دوم توضیح خواهد شد).

(و) یکی از وسایل حرکت تکاملی، آگاهی طبقاتی است. (هگل از مفاهیمی مانند «آگاهی قومی» و «روح قومی» و «مشرَب قومی» سخن می‌گوید).

(ز) اعتقاد به اصالت ماهیت در روش‌شناسی. دیالکتیک.

(ح) معانی و تصورات زیر که از هگل گرفته شده، در نوشته‌های مارکس واجد اهمیت است، اما در آثار مارکسیستهای متأخر بیشتر اهمیت پیدا کرده است:

(ح - ۱) فرق گذاشتن بین آزادی «صوری» محض یا دموکراسی «صوری» محض و آزادی «واقعی» و آزادی «اقتصادی» و دموکراسی «اقتصادی» و جز اینها. وجود نگرشی «دو وجهی»، یعنی آمیزه‌ای از مهر و کین، نسبت به دموکراسی که با قول به آن فرق مرتبط است.

(ح - ۲) اعتقاد به اصالت جمع یا مسلک جمعی.

در فصلهای آینده، (الف) باز موضوع اصلی خواهد بود. در خصوص (الف) و (ب)، باید همچنین به یادداشت ۱۳ در همین فصل رجوع کرد. در مورد (ب) رجوع کنید به فصلهای بیست و دوم تا بیست و چهارم؛ در مورد (ج)، به فصلهای بیست و دوم و بیست و پنجم؛ در مورد (د)، به فصل بیست و دوم (در خصوص «مکر عقل» در هگل، به فصل دوازدهم، متن مربوط به یادداشت ۸۴)؛ در مورد (و)، به فصلهای شانزدهم و نوزدهم؛ در مورد (ز)، به یادداشت ۴ در همین فصل، یادداشت ۶ در فصل هفدهم، یادداشت ۱۳ در فصل پانزدهم، یادداشت ۱۵ در فصل نوزدهم، یادداشتهای ۲۴-۲۵ در فصل بیستم و مطالب مربوط در متن؛ و در مورد (ح - ۱)، به یادداشت ۱۹ در فصل هفدهم. (ح - ۲) یکی از عوامل ضدیت مارکس با اصالت روانشناسی بوده است (رجوع کنید به مطالب مربوط به یادداشت ۱۶ در متن فصل چهاردهم). تحت تأثیر تعالیم افلاطون و هگل دربارهٔ برتری دولت نسبت به فرد، مارکس این نظریه را ایجاد کرد و بسط داد که حتی «آگاهی» فرد معلول اوضاع و احوال اجتماعی است. با اینهمه، مارکس در اساس به اصالت فرد اعتقاد داشت و هدف عمده اش یاری کردن به افراد محنت کش بود. مسلک جمعی سهم مهمی در نوشته های مارکس ندارد (البته سوای اهمیتی که او برای آگاهی طبقاتی جمعی قائل است و تحت عنوان (و) به آن اشاره کردیم؛ رجوع کنید از جمله به فصل هجدهم، یادداشت ۴). اما پیروی از این مسلک مسلماً در اعمال مارکسیستها مؤثر بوده است.

۳. در کتاب سرمایه (صص ۹-۳۸۷)، مارکس دربارهٔ نظریهٔ افلاطون راجع به تقسیم کار و مداخلیت نظام «کاست» در دولت او، سخنان خواندنی دارد (هر چند فقط به مصر اشاره می کند و از اسپارت ذکری به میان نمی آورد^۲). در این خصوص مارکس گفته های جالب توجهی از

۱. رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۲۹ و مطالب مربوط به آن در متن.

۲. رجوع کنید به فصل چهارم، یادداشت ۲۷.

ایسوکراتس نقل می‌کند^۱. ایسوکراتس اول دلایلی در تأیید روشی مشابه روش افلاطون برای تقسیم کار می‌آورد^۲ و سپس چنین ادامه می‌دهد: «مصریان... بقدری در این کار کامیاب بوده‌اند که نامدارترین فیلسوفانی که از این مباحث سخن رانده‌اند، حکومت مصر را بیش از هر حکومت دیگری ستوده‌اند و اسپارتیها... چون روش خویش را از مصریان تقلید کرده‌اند به این خوبی از عهده اداره کردن شهرشان بر می‌آیند.» تصور می‌کنم، به‌اغلب احتمال، منظور ایسوکراتس در اینجا افلاطون است و کراتور هم وقتی از کسانی سخن می‌گوید که افلاطون را به ارادت ورزی به مصریان متهم می‌کنند^۳، نظرش متوجه ایسوکراتس است.

۴. یا «مغرب هوش» - رجوع کنید به فصل دوازدهم، مطالب مربوط به یادداشت ۶۸ در متن. در خصوص دیالکتیک به‌طور کلی، و دیالکتیک هگل بالاخص، نگاه کنید به فصل دوازدهم، بویژه به متن مربوط به یادداشت‌های ۳۳-۲۸. در این کتاب قصد بحث درباره دیالکتیک مارکس را ندارم چون جای دیگر راجع به آن بحث کرده‌ام (رجوع کنید به دیالکتیک چیست؟ که سابقاً در مجله هاینده چاپ رسیده بود؛ و اکنون با تجدید نظری که در آن شده، بخشی از کتاب حدسیات و دیات (ص ۳۱۲ به بعد) را تشکیل می‌دهد). من دیالکتیک مارکس را نیز مانند دیالکتیک هگل، نوعی پریشان‌اندیشی خطرناک می‌دانم. ولی از تحلیل آن در اینجا می‌توان چشم پوشید، زیرا اشکالاتی که بر مذهب اصالت تاریخی مارکس وارد کرده‌ایم، بخشهای شایان توجه دیالکتیک او را نیز در بر می‌گیرد.

۵. رجوع کنید از جمله به گفته‌ای که در متن مربوط به یادداشت ۱۱ در همین فصل نقل شده است.

۶. مارکس و انگلس، «ناکجا آباد گرایسی» را نخستین بار در بیانیه

1. Isocrates, *Busiris*, 15 f, 224-5.

۲. رجوع کنید به فصل پنجم، مطالب مربوط به یادداشت ۲۹ در متن.

۳. رجوع کنید به فصل چهارم، یادداشت ۲۷ (۳).

4. *What is Dialectic? Mind*, N. S. Vol. 49, 1940, pp. 403 ff.

کمونیست^۱ مورد حمله قرار دادند. (داهنما، ص ۵۵ به بعد = مجموعه، ج ۶، ص ۵-۵۵۳). در خصوص حمله‌های مارکس به «اقتصاددانان بورژوا» که «می‌کوشند اقتصاد سیاسی را با مدعیات پرولتاریا آشتی دهند» - حمله‌هایی که بخصوص متوجه میل و دیگر اعضای مکتب کنت است - رجوع کنید بویژه به سرهایه، ص ۸۶۸ (علیه میل^۲) و ص ۸۷۰ (علیه مجله دو پوزیتیویست که ناشر افکار مکتب کنت بود^۳). در مورد مسأله تکنولوژی اجتماعی در برابر مذهب اصالت‌تاریخ و در خصوص مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء در مقابل مهندسی اجتماعی ناکجا آبادی، نگاه کنید خصوصاً به فصل نهم (و همچنین فصل سوم، یادداشت ۹؛ فصل پنجم، یادداشت ۱۸ (۳)؛ فصل نهم، یادداشت ۱ و ارجاعاتی که به کتاب ایستمن، مادکسیسم آیا علم است؟ داده‌ایم).

۷. (۱) دو جمله منقول از لنین، در کتاب کمونیسم شودوی، تألیف سیدنی و بیاتریس وب^۴، آمده است. در آن کتاب، در حاشیه یادآوری شده که دومین جمله از یکی از سخنرانیهای لنین در مه ۱۹۱۸ گرفته شده است. جالبترین نکته این است که لنین چه زود به موقعیت پی‌برد. حتی تا اوت ۱۹۱۷، یعنی درست پیش از رسیدن حزب به قدرت، که کتاب دولت و انقلاب انتشار پیدا می‌کرد، لنین هنوز یکسره پیرو مذهب اصالت‌تاریخ بود و نه تنها از پیچیده‌ترین مشکلات بنا کردن جامعه‌ای نوین خبر نداشت، بلکه مانند بیشتر مارکسیست‌ها معتقد بود که چنین مشکلات و جسد خارجی ندارد یا اگر هم داشته باشد، در جریان تاریخ خود بخود حل می‌شود. نگاه کنید بویژه به عباراتی که در داهنما، ص ۷۵۷ به بعد، از کتاب دولت و انقلاب^۵ نقل شده است (= لنین، دولت و انقلاب، لاکل، ج ۱۴، ص ۷۷-۹۷). در این جمله‌ها، لنین سادگی مسائل م-رابط به سازماندهی و

1. *Communist Manifesto*, III, 3.

۲. رجوع کنید به یادداشت ۱۴ در همین فصل.

۳. *Revue Positiviste*. رجوع کنید همچنین به مطالب مربوط به یادداشت

۲۱ در فصل هجدهم.

4. Sidney and Beatrice Webb, *Soviet Communism*, 2nd ed., 1937, p. 650 f.

5. *State and Revolution*.

مدیریت را در مراحل مختلف جامعه متکامل کمونیستی مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌نویسد: «جزاین به‌چیزی احتیاج نیست که [همه] به‌طور برابر کار کنند و کارشان را منظم انجام دهند و مزد برابر بگیرند. نظام سرمایه‌داری مسأله حسابداری و نظارت لازم بر این امور را به‌منتها درجه ساده کرده است» (تأکید بر کلمات در اصل). چنین روشهای اعمال نظارت «در دسترس هر کسی است که سواد خواندن و نوشتن داشته‌باشد و چهار عمل اصلی حساب را بداند» و کارگران به‌سادگی می‌توانند این روشها را [از سرمایه‌داری] اقتباس کنند. این سخنان خام و ساده‌دلانه، مشتق است نمونه خروار. (حتی در آلمان و انگلستان هم نظیر این نظریات بیان می‌شد - رجوع کنید به قسمت (۲) این یادداشت). چنین گفته‌ها را اگر با سخنرانیهای چند ماه بعد لنین مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم که چقدر این «سوسیالیست پیشگو و پیرو علم» از مشکلات و مصایبی که در پیش داشته به‌خبر بوده است. (منظور مصیبت کمونیسم جنگ است، دوره‌ای که در نتیجه اینگونه مارکسیسم پیامبروار و ضدتکنولوژیک پدید آمد). از طرف دیگر، با ملاحظه این سخنان همچنین می‌توان به‌قدرت لنین برای کشف اشتباهات و اذعان به‌خطاها پی برد. او مارکسیسم را عملاً رها کرد، هر چند در عالم نظر همچنان بدان پای‌بند ماند. در خصوص خصلت اصالت‌تاریخی محض، یعنی پیامبروار و ضد تکنولوژیک (یا به‌قول لنین «ضد ناکجاآبادی»^۱) این «سوسیالیسم علمی» پیش از نیل به‌قدرت، رجوع کنید به دولت و انقلاب، صص ۷۳-۶۷ (= راهنما، ص ۷۴۲ به بعد).

اما لنین با اعتراف به اینکه هیچ کتابی درباره مسائل سازندگی و مهندسی اجتماعی سراغ ندارد، ضمناً ثابت می‌کند که مارکسیستهای وفادار به شریعت مارکس حتی از خواندن «یاوه‌های ناکجاآبادی سوسیالیستهای پرفسورمآب راحت طلب» نیز که می‌خواسته‌اند بحث در باب اینگونه مسائل را آغاز کنند، سر باز می‌زده‌اند. منظورم پایانهای انگلیسی است و خصوصاً آ. منگر (مثلاً در کتاب نظریه‌ای جدید درباره دولت^۲) و

۱. راهنما، ص ۷۴۷ = دولت و انقلاب، صص ۷۱-۷۰.

2. A. Menger, *Neue Staatslehre*, 2nd ed., 1904, esp. p. 248 f.

پوپر لینکویس در اثرش. شخص اخیر، گذشته از بسیاری پیشنهادهای دیگر، تکنولوژی خاصی نیز برای کشاورزی اشتراکی ابداع کرده بود که بخصوص در مورد مزارع پهناور، از قبیل آنچه بعدها در روسیه ایجاد شد، مفید واقع می‌شد. اما مارکسیستها او را به‌عذر اینکه «نیچه سوسیالیست» است، نادیده گرفتند. «نیچه سوسیالیست» خواندن او به‌این جهت بود که در جامعه‌ای که این شخص در نظر داشت، وجود بخش خصوصی نیز پیش‌بینی می‌شد و وی معتقد بود فعالیت اقتصادی دولت باید به‌برآوردن ضروریات زندگی افراد محدود گردد و از تأمین «حد اقل معیشت» تجاوز نکند و هر چیز که از این حد فراتر برود، باید به نظامی مبتنی بر رقابت واگذار شود.

(۲) نظریات لنین در دولت و انقلاب، چنانکه ج. وایتر متذکر شده است، بسیار به‌عقاید جان کراذرز در کتاب *سوسیالیسم و ددیکالیسم* شباهت دارد (رجوع کنید به فصل نهم، یادداشت ۹) به‌نحوی که در صفحات ۱۶-۱۴ آن نوشته بیان شده است. کراذرز می‌نویسد: «نظام مالی که سرمایه‌داران ابداع کرده‌اند، با وجود پیچیدگی، به‌آن حد ساده هست که در عمل بکار رود و به‌همه کس بیاموزد که چگونه به‌بهترین وجه کارخانه خود را اداره کنند. نظیر این روش مالی، منتها بسیار ساده‌تر، به‌همان وجه ممکن است به‌مدیر منتخب هر کارخانه در نظام سوسیالیستی نحوه اداره کارخانه را بیاموزد و همچنانکه سرمایه‌دار به‌راهنمایی سازماندهان متخصص نیاز ندارد، او هم نخواهد داشت.»

۸. مارکس این شعار ساده‌لوحانه را که، به‌قول براین مگی، از لویی بلان^۲ اقتباس کرده بود و پایه‌اش اعتقاد به‌اصالت طبیعت بود، «اصل کمونیسم» قرار داد. ریشه شعار به‌افلاطون و صدر مسیحیت می‌رسد (رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۲۹؛ اعمال [دولان]، ۲، ۴۴-۴۵ و ۴، ۳۵-۳۴؛ و ارجاعاتی که در فصل ۲۴، یادداشت ۴۸ داده شده است). لنین این شعار را در دولت و انقلاب نقل کرده است (داهنبا، ص

1. J. Popper-Lynkeus, *Allgemeine Nährpflicht*, 1912, 2nd ed., 1923, pp. 206 ff and 300 ff.

2. Louis Blanc, *L'organisation de travail*.

۷۵۲ = دولت و انقلاب، ص ۷۴). «اصل سوسیالیسم» مارکس که در قانون اساسی جدید اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی (۱۹۳۶) وارد شده، اندکی ضعیفتر است ولی تغییری که در آن داده شده مهم است. ماده ۱۲ آن قانون می گوید: «در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، اصل سوسیالیسم به حقیقت پیوسته است: 'از هر کس به فراخور توان و به هر کس به قدر کار'». گذاشتن لفظ «کار» به جای اصطلاح «نیاز» که ریشه اش به صدر مسیحیت می رسد، جمله ای رمانتیک را که از اعتقاد به اصالت طبیعت سرچشمه می گیرد و حدودش از لحاظ اقتصادی معلوم نیست، به اصلی عملی ولو قدری پیش پا افتاده بدل می کند که حتی نظام سرمایه داری هم شاید مدعی شود بدان پای بند است.

۹. اشاره ای است به عنوان کتاب معروف انگلس: «تکامل سوسیالیسم از ناکجا آباد به علم»^۱. (این کتاب زیر عنوان سوسیالیسم ناکجا آبادی و سوسیالیسم علمی^۲ به انگلیسی ترجمه شده است).

۱۰. رجوع کنید به کتاب من، فقر تادیبگری.

۱۱. این یازدهمین تر مارکس از تزیایی درباره فویرباخ^۳ است. (داهنما، ص ۲۳۱ = ف. انگلس، لودویک فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان^۴). رجوع کنید به یادداشتهای ۱۶-۱۴ در همین فصل و بخشهای ۱ و ۱۷ و ۱۸ در فقر تادیبگری.

۱۲. نمی خواهم اینجا درباره جزئیات مسأله موجبیت علّی از جهت مابعدالطبیعی یا روش شناختی وارد بحث شوم. (در فصل بیست و دوم چند کلمه ای راجع به آن صحبت خواهم کرد). فقط می خواهم گوشزد کنم که مترادف دانستن «موجبیت علّی» و «روش علمی»، مشکلی را چاره نمی کند. با اینهمه، هنوز هم کسانی مانند محقق بلند پایه مالینوفسکی که با چنان شیوایی و سلاست افاده معنا می کند، دست به این کار می زنند. (رجوع

1. F. Engels, 'The Development of Socialism From a Utopia Into a Science'.

2. *Socialism: Utopian and Scientific*.

3. *Theses on Feuerbach* (1845).

4. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie*, J. W. Dietz, Nachf. Berlin, 1946, p. 56.

کنید از جمله به‌نوشته‌ی او در کتابی به‌نام *امود انسانی*^۱). من کاملاً با مالینوفسکی از لحاظ گرایشهای روش‌شناختی و دعوت به‌استفاده از روش علمی در علوم اجتماعی و تقبیح تمایلات رمانتیک در مردم‌شناسی، موافقم (رجوع کنید بویژه به‌صفحه‌های ۲۵۷ و ۲۴-۲۲۱ همان کتاب). اما وقتی او به‌طرفداری از «موجبیت علمی» در مطالعه‌ی فرهنگ بشر، استدلال می‌کند، نمی‌دانم مراد از «موجبیت علمی» چه چیز جز «روش علمی» ممکن است باشد (صفحه‌ی ۲۱۲ و ۲۵۲ همان کتاب). اما چنانکه در متن نشان داده‌ام، مترادف قرار دادن این دو با یکدیگر قابل دفاع نیست، خطرناک است و احیاناً به‌مذهب اصالت‌تاریخ می‌انجامد.

۱۳. فقر تادیبگری.

اگر مارکس قائل به‌این عقیده‌ی نادرست بوده که چیزی به‌اسم «قانون طبیعی تکامل تاریخی» وجود دارد، عذرش پذیرفته‌است، زیرا بعضی از بزرگترین دانشمندان عصر او (از قبیل تامس هنری هاکسلی^۲) نیز به‌امکان کشف قانون تکامل^۳ اعتقاد داشتند. اما ممکن نیست چیزی به‌نام قانون تجربی تکامل وجود داشته‌باشد. تنها چیزی که هست فرضیه‌ی تکاملی^۴ مشخصی است که می‌گوید حیات در کره‌ی زمین از فلان راهها تکامل پیدا کرده‌است. قانون طبیعی تکامل برای اینکه کلیت داشته‌باشد و همه‌جا صدق کند، می‌بایست متضمن فرضیه‌ای درباره‌ی سیر تکاملی حیات (لااقل) در همه‌ی کرات باشد. به‌عبارت دیگر، هر جا مشاهدات ما محدود به‌جریانی منحصر بفرد باشد، امیدی به‌یافتن و آزمودن «قوانین طبیعت» نیست. (البته بعضی قوانین تکاملی هست که حاکم بر تکامل ارگانیسمهای جوان و مانند آن است).

بدیهی است وجود قوانین جامعه‌شناسی، حتی قوانین مربوط به مسأله‌ی پیشرفت، ناممکن نیست. از این قبیل است مثلاً فرضیه‌ای که

1. B. Malinowski, *Human Affairs* (ed. Cattell, Cohen, Travers, 1937), Ch. XII.

2. T. H. Huxley, *Lay Sermons*, 1880, p. 214.

3. law of evolution

4. evolutionary hypothesis

می‌گوید هر جا نهادهای قانونی و نهادهای ضامن نشر آزادانه مباحثات و مذاکرات، از آزادی اندیشه و تبادل افکار به‌طور مؤثر حمایت کنند، پیشرفت علمی وجود خواهد داشت. (رجوع کنید به فصل بیست و سوم). ولی دلایلی در دست است که اصولاً بهتر است از قوانین قادیخ صحبت نکنیم. (رجوع کنید به فصل بیست و پنجم، یادداشت ۷ و مطالب مربوط به آن در متن).

۱۴. سرمایه، ص ۸۶۴ (دیباچه چاپ اول؛ در مورد سخنی مشابه از میل، رجوع کنید به یادداشت ۱۶ در همین فصل). مارکس می‌گوید: «هدف نهایی این کتاب، آشکار ساختن... قانون حرکت در جامعه امروزی است.» (۱۱هنا، ص ۳۷۴، و متن مربوط به یادداشت ۱۶ در همین فصل). اگر این کلمات را با یازدهمین تز مارکس درباره فویرباخ بسنجیم، تنازع بین اعتقاد وی به اصالت عمل از یک طرف و اصالت تاریخ از طرف دیگر، آشکار می‌شود. در فقر قادیخیگری، بخش ۱۷، اعتقاد مارکس به اصالت تاریخ به‌قالبی درست شبیه حمله او به فویرباخ ریخته شده است تا این تنازع آشکارتر شود. سخن معروف مارکس را که قبلاً در متن کتاب نقل کرده‌ایم، ممکن است به این عبارت در آوریم: «پیروان اصالت تاریخ فقط می‌توانند تکامل اجتماعی را تعبیر و به راههای گوناگون تسهیل کنند؛ اما مسأله از نظر او این است که هیچ‌کس قادیخ به تغییر آن نیست.» رجوع کنید همچنین به فصل بیست و دوم، بویژه مطالب مربوط به یادداشت ۵ و یادداشتهای بعد از آن در متن.

۱۵. سرمایه، ص ۴۶۹. سه فقره نقل قول بعدی از صفحات ۸۶۸ و ۶۷۳ و ۸۳۰ سرمایه است (در دیباچه چاپ دوم، تعبیر «کیش التقاطی سطحی» که در ترجمه [انگلیسی] آمده است، آنطور که باید قدرت بیان را در متن اصلی نمی‌رساند). در مورد «قرائن و امارات فراوان»، رجوع کنید به سرمایه، صص ۱۰۵، ۵۶۲، ۶۴۹ و ۶۵۶.

۱۶. سرمایه، ص ۸۶۴ = ۱۱هنا، ص ۳۷۴؛ رجوع کنید همچنین

۱. عین جملات مارکس در بیان این تز، در متن مربوط به یادداشت ۱۱ در همین فصل نقل شده است.

به یادداشت ۱۴ در همین فصل. سه فقره نقل قول بعد از کتاب دستگاه منطق میل است.^۱ در بند ۸ همان فصل از کتاب میل، قطعه‌ای خواندنی آمده است که از لحاظ مدلول و مفاد تقریباً با گفته معروف مارکس که در متن مربوط به یادداشت ۱۴ نقل شده، یکی است. میل به روش تاریخی اشاره می‌کند که در جستجوی «قوانین حاکم بر نظم جامعه و پیشرفت اجتماعی» است و می‌نویسد: «به یاری [این روش] از این پس موفق خواهیم شد نه تنها نسبت به تاریخ آینده دوردست نوع بشر بینش حاصل کنیم، بلکه همچنین قادر به تعیین این موضوع خواهیم بود که از چه وسایل مصنوعی و به چه میزان باید استفاده کنیم تا پیشرفت طبیعی ۱) به نحو مفید شتاب بخشیم و عیب‌های ذاتی آن را رفع کنیم و از خطرهای حوادثی که آدمی در نتیجه وقایع ضروری ناشی از پیشرفت در معرض آنهاست، مانع شویم» (تأکید بر کلمات از من است) یا به قول مارکس، «درد زایمان را کوتاهتر و کمتر کنیم».

۱۷. میل، همان کتاب، همان جا، بند ۲. سخنان بعدی از بند ۳ نقل شده است. تعبیر «وضعی» و «انتقالی» نیز از همان بند است. شاید میل هنگامی که از «مدار» سخن می‌گوید، نظرش متوجه نظریه‌هایی است مانند تعالیم افلاطون در مرد سیاسی یا ماکیاولی در گفتارهایی (راجع به لی دیویس^۲، درباره تکامل ادواری تاریخ).

۱۸. میل، همان کتاب، همان جا، بند ۳. در مورد همه قطعه‌های نقل شده از میل، رجوع کنید همچنین به فصل چهاردهم، یادداشت‌های ۹-۶ و فقره تادیخیگری، بخش‌های ۲۲ و ۲۴ و ۲۷ و ۲۸.

۱۹. روانشناس گرانمایه د. کتس در مقاله‌ای زیر عنوان نیازهای دوانی^۳ مطالبی درباره اصالت روانشناسی نگاشته که بجاست چند جمله از آن در اینجا نقل شود. (اصطلاح اصالت روانشناسی را ا. هوسرل وضع کرده است): «مدتی است در فلسفه تمایلی پدید آمده که روانشناسی را

1. J. S. Mill, *A System of Logic* (1st ed., 1843), Book VI, Ch. X; sec. 2; sec. 1; sec. 1.

2. N. Machiavelli, *Discourses on Livy*.

3. D. Katz, *Psychological Needs*, in *Human Affairs*, Ch. III, 1937, p. 36.

تنها شالوده بنیادی همه علوم قلمداد کنند... این تمایل را معمولاً اعتقاد به اصالت روانشناسی می خوانند... ولی حتی علوم از قبیل جامعه شناسی و اقتصاد نیز که رابطه نزدیکی با روانشناسی دارند، دارای هسته مرکزی خنثی یا بیطرفی هستند که فاقد جنبه روانشناختی است...» در فصل چهاردهم، درباره اصالت روانشناسی بتفصیل بحث خواهیم کرد. رجوع کنید همچنین به فصل پنجم، یادداشت ۴۴.

۲۰. مارکس، درباره نقد اقتصاد سیاسی^۱ (دیساچه) = (اِهنما، ص ۳۷۱). این قطعه در متن مربوط به یادداشت ۱۳، فصل پانزدهم، و متن مربوط به یادداشت ۳، فصل شانزدهم، به طور مفصلتر نقل شده است. رجوع کنید همچنین به فصل چهاردهم، یادداشت ۲.

1. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, 1859 (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, ed. K. Kautsky, J. W. Dietz, Nachf. Berlin, 1930, LIV-LV), also *Capital*, p. XV f.

فصل چهاردهم

۱. رجوع کنید به یادداشت ۱۹ در فصل گذشته.
۲. مارکس، دربارهٔ نقد اقتصاد سیاسی (دیاچه). رجوع کنید به فصل سیزدهم، یادداشت ۲۰؛ فصل پانزدهم، مطالب مربوط به یادداشت ۱۳ در متن؛ فصل شانزدهم، مطالب مربوط به یادداشت ۴ در متن؛ (داهنما، ص ۳۷۲ = سرمایه، ص XVI؛ همچنین مارکس و انگلس، ایده‌نولوژی آلمان^۱ (داهنما، ص ۲۱۳ = مجموعه، ج ۵، ص ۱۶): «زندگی معلول آگاهی نیست، آگاهی معلول زندگی است.»
۳. رجوع کنید به جامعه‌شناسی، تألیف گینزبرگ^۲، که در آن همین مسأله بدون اشاره به مارکس مورد بحث قرار گرفته است.
۴. رجوع کنید به دقت شماره ۱۰ جانودشناسی، از انتشارات موزه تاریخ طبیعی میدانی شیکاگو^۳.
۵. در خصوص اصالت نهادها، رجوع کنید بویژه به فصل سوم (متن مربوط به یادداشت‌های ۹ و ۱۰) و فصل نهم.
۶. میل، دستگاه منطق^۴ همچنین فصل سیزدهم، یادداشت‌های

۱۶-۱۸.

۷. میل، همان کتاب^۵.
۸. میل، همان کتاب^۶. در مورد تقابل بین اصالت فرد و اصالت

1. Marx and Engels, *German Ideology*.
 2. M. Ginsberg, *Sociology* (Home University Library), pp. 130 ff.
 3. *Zoology Leaflet 10*, Field Museum of Natural History, Chicago, 1929.
 4. Mill, *A System of Logic*, VI; IX, sec. 3.
 5. Ibid., VI; VI, sec. 2.
 6. Ibid., VI; VII, sec. 1.

جمع در روش‌شناسی، رجوع کنید به کتاب فون‌هایک، علم‌گرایی و مطالعه جامعه^۱.

۹. هر دو نقل قول در این بند از همان کتاب میل^۲ است.

۱۰. اصطلاح «قوانین جامعه‌شناسی»، به معنای آن دسته از قوانین طبیعی است (به تفکیک از قوانین دستوری) که ناظر بر حیات اجتماعی است. رجوع کنید به فصل پنجم، متن مربوط به یادداشتهای ۸ و ۹.

۱۱. فصل سوم، یادداشت ۱۰. (عبارات نقل شده از صفحه ۶۵ کتاب من، فقرات دخیگری، است).

مارکس نخستین کسی بود که نظریه اجتماعی نزد او در حکم مطالعه بازتابهای اجتماعی ناخواسته تقریباً کلیه اعمال ما بود. این جنبه مارکسیسم را پولانسی در ضمن گفتگوهایی که در ۱۹۲۴ به طور خصوصی با هم داشتیم به من یادآور شد.

* (۱) مع‌هذا، باید گوشزد کنم که با وجود این جنبه مارکسیسم که یکی از وجوه اشتراك مهم نظریات من و مارکس راجع به مسئله روش است، اختلاف نظرهای بزرگی نیز میان ما درباره چگونگی تحلیل اینگونه بازتابهای ناخواسته یا نامقصود وجود دارد. مادلکی در روش‌شناسی پیرو اصالت جمع است. به عقیده او، «نظام مناسبات اقتصادی» فی‌نفسه باعث پیامدهای ناخواسته می‌شود - نظامی از نهادها که ممکن است بر مبنای «وسایل تولید» تبیین‌پذیر باشد، ولی در چارچوب فردی و مناسبات بین افراد و اعمال ایشان قابل تحلیل نیست. در مقابل، من معتقدم که نهادها (و سنتها) را باید با توجه به اصالت فرد تحلیل کرد - یعنی در چارچوب مناسبات افرادی که در برخی اوضاع معین عمل می‌کنند - و این تحلیل باید بر اساس پیامدهای نامقصود اعمال آنان صورت بگیرد.

(۲) در مورد «لوح زدایی»، رجوع کنید به فصل نهم، یادداشتهای

۹ و ۱۲ و نیز مطالب متن در همین فصل.

(۳) در خصوص سخنانی که در متن (در همین بند که این یادداشت

1. F. A. von Hayek, *Scientism and the Study of Society*, part II, sec. VII (*Economica*, 1943, pp. 41 ff.).

2. Mill, op. cit., VI; X, sec. 4.

مربوط به آن است و نیز در بندهای آینده) دربارهٔ بازتابهای اجتماعی نامقصود اعمال ما آمده است، باید خاطر نشان سازم که در علوم طبیعی (و در مهندسی مکانیک و تکنولوژی) هم وضع تقریباً به همین منوال است. تکنولوژی نیز باید عمدتاً ما را از پیامدهای نامقصود کارهایمان آگاه کند. (فی‌المثل، دربارهٔ اینکه اگر بعضی از قطعه‌های پل را تقویت کنیم، پل ممکن است بیش از حد سنگین شود). ولسی مشابَهت این دو از این هم قویتر است. اختراعات ماشینی بندرت مطابق طرح اصلی از کار در می‌آیند. مخترعان اتومبیل احتمالاً بازتابهای اجتماعی و یقیناً پیامدهای صرفاً مکانیکی کارشان را پیش‌بینی نمی‌کردند و نمی‌دانستند اتومبیلی که اختراع می‌کنند چند نوع عیب ممکن است پیدا کند. در جریان رفع معایب، بتدریج اتومبیل چنان تغییر کرده که دیگر به آنچه در اصل بوده شباهتی ندارد (و همراه با این تغییرات، انگیزه‌ها و آرزوهای مردم نیز دگرگون شده است).

(۴) در مورد انتقادهایی که از «نظریهٔ توطئه» کرده‌ام، رجوع کنید به دو مقالهٔ من: پیش‌بینی و پیشگویی و اهمیت و معنای آنها در نظریهٔ اجتماعی و دد تداک نظریه‌ای عقلی دربارهٔ سنت، که هر دو اکنون در کتاب حدسیات و ددیات به چاپ رسیده است.*

۱۲. نگاه کنید به سخنی که در یادداشت ۸ در همین فصل از میل نقل شده است.

۱۳. رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۶۳. در تأسیس منطق قدرت، بسیاری کسان - از جمله افلاطون (در کتاب هشتم و نهم جمهوری و در رسالهٔ قوانین) و ارسطو و ماکیاولی و هارتو و بسیاری افراد دیگر - دست داشته‌اند.

۱۴. رجوع کنید به کتاب او، مجموعهٔ مقالات دربارهٔ نظریهٔ علم.^۱ در اینجا بی‌مناسبت نیست سخنی هم دربارهٔ ادعای کسانی بگویم که معتقدند در علوم اجتماعی روشی غیر از علوم طبیعی بکار می‌رود، زیرا معرفت ما به «اتمهای اجتماعی»^۲، یعنی خودمان، معرفت مستقیم یا

1. Max Weber, *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), esp. pp. 408 f. 2. social atoms

بی‌واسطه^۱ است در حالی که شناختمان نسبت به «اتمهای فیزیکی» صرفاً مبتنی بر فرضیه است. بعضی کسان (از جمله کارل منگر) از این مقدمه چنین نتیجه گرفته‌اند که روش علوم اجتماعی چون در آن از معرفتی که نسبت به خود داریم استفاده می‌کنیم، روشی روانشناختی یا شاید حتی «ذهنی» است و روش علوم طبیعی، روشی «عینی». در پاسخ باید گفت هیچ دلیلی نیست که ما از معرفت «مستقیمی» که نسبت به خود داریم استفاده نکنیم؛ ولی این معرفت تنها به‌شرطی در علوم اجتماعی سودمند می‌افتد که تعمیم داده‌شود، یعنی فرض کنیم آنچه درباره خودمان می‌دانیم در باره دیگران هم صادق است. از سوی دیگر، قضیه کلی که بدینگونه حاصل می‌شود، جنبه فرضیه دارد و باید با توسل به تجربه‌های «عینی»، آزموده و تصحیح گردد. (بعضی ممکن است تا پیش از اینکه به افرادی بر بخورند که شکلات دوست ندارند، بر این عقیده باشند که هیچکس نیست که از شکلات بدش بیاید). بدون شك، به‌دلیل معرفتی که به‌خویشتن داریم و همچنین فایده‌ای که از زبان می‌برسیم، وضع ما در قبال «اتمهای اجتماعی» از برخی جهات بهتر از وضعمان نسبت به «اتمهای فیزیکی» است. ولی از جهت روش علمی، فرضیه اجتماعی که در نتیجه شهود نفسانی بدست آمده‌باشد، هیچ تفاوتی با فرضیه‌های فیزیکی در باره اتم ندارد. فرضیه فیزیکی نیز ممکن است بر پایه قسمی شهود در باب اینکه اتم چگونه چیزی است، برای فیزیکدان حاصل شده‌باشد. در هر دو حال، شهود امری خصوصی است و به‌خود کسی که فرضیه را پیشنهاد می‌کند مربوط است. آنچه دارای جنبه «همگانی» است و از نظر علم اهمیت دارد این مسأله است که آیا فرضیه مورد بحث با رجوع به تجربه نیز آزمون‌پذیر است و از آزمون موفق بیرون می‌آید یا نه.

از این لحاظ، نظریه‌های اجتماعی «ذهنی‌تر» از نظریه‌های فیزیکی نیستند. (برای پرهیز از اینگونه ابهامها، شاید فی‌المثل بهتر باشد به جای صحبت از «نظریه ذهنی ارزشها»، از «نظریه ارزشهای ذهنی» یا «نظریه گزینشها» سخن بگوییم. رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۹).

1. [knowledge] by direct acquaintance

2. physical atoms

۱۵. این بند به منظور اجتناب از سوء تعبیرهایی که در ادامه مطلب بدانها اشاره رفته، در متن گنجانیده شده است. از پروفیسور ارنست گمبریچ که توجه مرا به امکان چنین سوء تعبیرها جلب کرد، سپاسگزارم.

۱۶. هگل بر آن بود که «تصور» [یا ایده] وجود مطلق دارد، یعنی مستقل از اینکه در فکر کسی بگنجد، موجود است. بنا بر این، می‌توان ادعا کرد که اوروانشناسی نمی‌کرده است. اما مارکس «مذهب اصالت تصور مطلق» هگل را بجد نگرفت و، به عوض، آن را قسمی «مذهب اصالت روانشناسی»، منتها به لباس مبدل، تلقی کرد و از این حیث به جنگ آن رفت و حق هم داشت. به نوشته وی: «در نظر هگل، فرایند اندیشیدن (که او از آن تحت عنوان مبدل 'تصور' [یا ایده] و همچون عامل یا شناسنده‌ای مستقل یاد می‌کند) آفریننده امر واقع یا متحقق است» (سرایه ۸۷۳؛ تأکید بر کلمات از من است). مارکس منحصرأ به این نظریه حمله می‌کند که فرایند اندیشیدن (یا آگاهی یا ذهن یا روح) خالق واقعیت است و عجز آن را حتی از آفرینش واقعیت اجتماعی نشان می‌دهد (تا چه رسد به جهان مادی).

در خصوص نظریه هگل راجع به وابستگی فرد به جامعه، گذشته از قسمت ۳، فصل دوازدهم، رجوع کنید به بحث ما در فصل بیست و سوم درباره تأثیر عنصر اجتماعی یا، به عبارت دقیقتر، مناسبات بین اشخاص، در روش علمی و نیز بحثی که در فصل بیست و چهارم در باب تأثیر مناسبات بین اشخاص در مسلک عقلی، آمده است.

فصل پانزدهم

۱. دیباچه کول^۱ به سرمایه، ص XVI. (رجوع کنید همچنین به یادداشت بعد).

۲. لنین نیز گاه اصطلاح «مارکسیستهای عامی» را (منتها به معنایی متفاوت) بکار می برد. برای اینکه ببینید قدر مشترك مارکسیسم عامیانه با نظریات مارکس چقدر ناچیز است، رجوع کنید به تحلیل کول (سرمایه، ص XX) و نیز فصل شانزدهم، مطالب مربوط به یادداشتهای ۴ و ۵ در متن، و فصل هفدهم، یادداشت ۱۷.

۳. به عقیده آدلر، شهوت قدرت در واقع همان میل به جبران [یا پنهان کردن] احساس حقارت از طریق سعی برای اثبات برتری است. حتی برخی از مارکسیستهای عامی برآنند که آینشتاین با کشف «نسبیت^۲» یا «نسبیگرایی^۳»، فلسفه انسان امروز را تکمیل کرده زیرا نشان داده که «همه چیز نسبی است».

۴. هکر در کتاب گفت و شنوهای مسکو^۴، درباره «مادیت تاریخی» مارکس، می نویسد: «من خود ترجیح می دادم نام آن را 'اصالت تاریخ دیالکتیک' یا ... چیز دیگری از این قبیل بگذارم.» خوانندگان را مجدداً متوجه می کنم که در این کتاب سر و کار من با دیالکتیک مارکس نیست، زیرا جای دیگر راجع به آن بحث کرده ام (رجوع کنید به فصل سیزدهم، یادداشت ۴).

۵. در خصوص شعار هراکلیتوس، رجوع کنید به ویژه به فصل دوم، متن مربوط به یادداشت ۴ (۳)؛ فصل چهارم، یادداشتهای ۱۶ و ۱۷؛ و

1. G. D. H. Cole 2. relativity 3. relativism
4. J. F. Hecker, *Moscow Dialogues*, p. 76.

فصل ششم، یادداشت ۲۵.

۶. سرمایه، ص ۸۷۳ (تکمله بر چاپ دوم جلد اول).

۷. سرمایه (آلمانی)، III/۲ (۱۸۹۴)، ص ۳۵۵ - فصل ۴۸،

بخش ۳.

۸. سرمایه (آلمانی)، III/۲، همان صفحه.

۹. مأخذ سخنانی که در این بند از انگلس نقل شده، کتاب آنتی

دورینگ [یا ضد دورینگ]^۱ است. رجوع کنید به داهنبا، ص ۹۹-۲۹۸

(= ف. انگلس، انقلاب آقای اویگن دورینگ در علم^۲، مجموعه، مجلد

ویژه، ص ۹۵-۲۹۴).

۱۰. منظورم مسائلی است از قبیل تأثیر شرایط اقتصادی (مثلاً

مساحی و نقشه‌برداری) در هندسه که سبب شد تکامل این علم در مصر با

تکامل آن در عهد فیثاغوریان قدیم در یونان فرق داشته باشد.

۱۱. رجوع کنید بویژه به عبارتی که در فصل ۱۴، یادداشت ۱۳، از

سرمایه نقل شده است^۲، و نیز به قطعه‌ای از دیباچه نقد اقتصاد سیاسی که

تنها قسمتی از آن در متن مربوط به یادداشت بعد آمده است. در خصوص

اعتقاد مارکس به اصالت ماهیت و فرقی که او بین «واقعیت» و «ظاهر»

می گذاشت، رجوع کنید به یادداشت ۱۳ در همین فصل و یادداشت‌های ۶ و

۱۶ در فصل هفدهم.

۱۲. ولی به نظر من، این باز هم از نوع هگلی یا افلاطونی اصالت

تصور [یا ایده‌آلیسم] کمی بهتر است. چنانکه در مقاله دیالکتیک چیست؟

گفته‌ام، اگر مجبور به انتخاب می‌شدم (که خوشبختانه نشده‌ام)، اصالت

ماده [یا ماتریالیسم] را انتخاب می‌کردم. (رجوع کنید به مجله مایند، سال

۴۹، ص ۴۲۲، یا حدسیات و ادیات، ص ۳۳۱، که در آن درباره مسائلی

بسیار شبیه آنچه در اینجا مطرح شده بحث کرده‌ام).

1. F. Engels, *Anti-Dühring*.

2. F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*.

۳. در یادداشتی که پوپر به آن ارجاع می‌دهد، در متن کتاب در قسمت

مربوط به آن، چیزی از سرمایه نقل نشده است؛ یقیناً سهوی روی داده است.

(مترجم)

۱۳. در خصوص این قول و سخنانی که اندکی بعد از مارکس نقل شده، رجوع کنید به کتاب «دباده نقد اقتصاد سیاسی (دیاچه) ص LV؛ داهنما، ص ۳۷۲

توجه به مطالبی که در فقر فلسفه، بخش دوم، «ملاحظه دوم»، از قلم مارکس جاری شده^۱، عباراتی را که از او نقل کرده‌ایم روشنتر خواهد کرد. در آنجا مارکس جامعه را، باصطلاح، به سه لایه^۲ تجزیه می‌کند. لایه نخست، «واقعیت» («بود») یا «ماهیت» است، لایه دوم صورت اولیه نمود و لایه سوم صورت ثانویه آن. این لایه‌بندی بسیار شبیه است به فرقی که افلاطون بین مثل و چیزهای محسوس و تصویر چیزهای محسوس می‌گذارد. (در مورد مذهب افلاطونی اصالت ماهیت، رجوع کنید به فصل سوم؛ در خصوص افکار مشابهی که مارکس بیان کرده است، رجوع کنید به فصل هفدهم، یادداشتهای ۸ و ۱۶). لایه اول («واقعیت») کیفیت بنیادی دارد و همان لایه مادی است، یعنی ماشین‌آلات و دیگر وسایل مادی تولید در جامعه. مارکس این لایه را «نیروهای تولیدی» مادی یا «فراوری مادی» می‌خواند. لایه دوم، «مناسبات تولیدی» یا «مناسبات اجتماعی» نام دارد و وابسته به لایه اول است: «مناسبات اجتماعی با نیروهای تولیدی پیوند و بستگی نزدیک دارند. آدمیان با دست یافتن به نیروهای تولیدی جدید، شیوه تولید^۳ را تغییر می‌دهند؛ با تغییر دادن شیوه تولید، نحوه معیشت و کلیه مناسبات اجتماعی خویش را دگرگون می‌کنند.» (در مورد دو لایه اول، رجوع کنید به فصل شانزدهم، مطالب مربوط به یادداشت ۳ در متن). لایه سوم از ایده‌ئولوژیها - یعنی ایده‌ها یا تصورات حقوقی و اخلاقی و دینی و علمی - تشکیل می‌شود: «همان کسانی که بر اساس فراوری مادی، مناسبات اجتماعی برقرار می‌سازند، اصول و ایده‌ها و مقولاتی بر حسب مناسبات اجتماعی خویش ایجاد می‌کنند.» اگر این تحلیل را پایه قرار دهیم، باید بگوییم لایه اول در روسیه بر اساس لایه سوم تغییر پیدا کرده و این دلیل بسیار

۱. داهنما، ص ۲۵۴ = مجموعه، ج ۶، ص ۱۷۹.

2. layers 3. mode of production

جالب نظری بر بطلان نظریه مارکس بوده است (رجوع کنید همچنین به یادداشت بعد).

۱۴. پیشگوییهای بسیار کلی، آسان است. مثلاً باسانی می‌توان پیشگویی کرد که به فاصله‌ای معقول باران خواهد آمد. بنا بر این، پیشگویی اینکه ظرف چند دهه در فلان جا انقلاب خواهد شد، نسبتاً بی‌ارزش است. اما چنانکه می‌بینیم، مارکس کمی بیش از این حد و درست همانقدر که برای امکان پذیر شدن ابطال گفته‌هایش بر مبنای رویدادها لازم بوده، پیشگویی کرده است. کسانی که می‌کوشند با تفسیر و تأویل، امکان باطل شدن پیشگوییهای او را منتفی سازند، هر گونه قدر و معنای تجربی را از نظام فکری وی سلب می‌کنند و اندیشه‌هایش را به منظومه‌ای «مابعدالطبیعی» (به معنایی که در کتاب من، منطق اکتشاف علمی، اراده شده) مبدل می‌سازند.

شرحی که اکنون درباره انقلاب بورژوازی (معروف به «انقلاب صنعتی») از بیانیه کمونیست^۱ نقل می‌کنیم، نشان می‌دهد که مارکس ساز و کار کلی هر انقلاب را بر اساس نظریه خویش چگونه تصور می‌کرد: «وسایل تولید و مبادله که بورژوازی بر آن اساس کم‌کم قدرت و نفوذ بهم رسانیده بود در جامعه فئودالی بوجود آمده بود. در مرحله‌ای معین از تکامل وسایل تولید و مبادله ... مناسبات مالکیت فئودالی به جایی رسید که دیگر با نیروهای تکامل یافته تولیدی سازگار نبود و به غل و زنجیری مبدل شده بود که می‌بایست پاره شود و پاره هم شد.» (رجوع کنید همچنین به فصل هفدهم، مطالب مربوط به یادداشت ۱۱ در متن و نیز یادداشت ۱۷).

۱۵. هاینریش هاینه، دین و فلسفه در آلمان^۲ (ترجمه انگلیسی، ۱۸۸۲). این جمله‌ها از ضمیمه ترجمه پ. کرس از پیشگفتاد [بر هر مابعدالطبیعه] کانت (۱۹۱۲، ص ۲۶۷) نقل شده است.

۱۶. مطلبی که در انتهای حاشیه ۲، ص ۶۷۱، سرمایه آمده، گواه این دوستی است.

۱. راهنما، ص ۲۸ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۳۰.

2. H. Heine, *Religion and Philosophy in Germany*.

تصدیق می‌کنم که مارکس غالباً ناپردبار بود. ولی گرچه ممکن است اشتباه کنم، احساس من این است که آنقدر از شعور سنجشگری و نقادی بهره داشت که ضعف تفکر جزمی را تشخیص دهد و مسلماً اگر می‌دیدید نظریه‌هایش را چگونه به یک سلسله اصول جزمی بدل می‌کنند، ناخشنود می‌شد. (رجوع کنید به فصل هفدهم، یادداشت ۳۰، حدسیات و دیات (دیالکتیک چیست؟)، و فصل سیزدهم، یادداشت ۴). اما انگلس ظاهر آ حاضر به تحمل ناپردباریها و سنت پرستیهای مارکسیستها بود. در دیباچه نخستین ترجمه انگلیسی سرهایه (ص ۸۸۶) می‌نویسد که آن کتاب را «اغلب در کشورهای اروپایی کتاب آسمانی، طبقه کارگر می‌خوانند» و بعد به جای اعتراض به این تشبیه که سوسیالیسم «علمی» را به یکی از ادیان مبدل می‌کند، در ضمن توضیحات می‌کوشد نشان دهد که چنین عنوانی بسیار شایسته است، زیرا در سراسر جهان «نتایجی که در این کتاب گرفته شده، به‌طور روز افزون به اصول بنیادی نهضت عظیم طبقه کارگر بدل می‌گردد.» وقتی کار به اینجا رسید، دیگر یک قدم بیشتر تا مرحله بعد فاصله نبود که اشخاص را به جرم ارتداد مورد تعقیب قرار دهند و پیروان روح علمی نقادی و سنجشگری را تکفیر کنند - روحی که روزگاری در گذشته نه تنها به مارکس، بلکه به خود انگلس هم الهام بخشیده بود.

فصل شانزدهم

۱. بیانیۀ کمونیست، نوشته مارکس و انگلس؛ (داهنما، ص ۲۲ (= مجموعه، ج ۶، ص ۵۲۵). چنانکه در فصل چهارم اشاره شد، افلاطون نیز افکار بسیار مشابهی داشت (رجوع کنید به فصل چهارم، یادداشتهای ۵ و ۶ و ۱۱ و ۱۲).

۲. رجوع کنید به فصل چهاردهم، یادداشت ۱۵.

۳. کارل مارکس، فقر فلسفه؛ (داهنما، ص ۳۵۵ (= مجموعه، ج ۶، ص ۱۷۹).

۴. درباره نقد اقتصاد سیاسی (دیباچه)؛ سرمایه، ص XVI؛ (داهنما، ص ۳۷۱ (= درباره نقد اقتصاد سیاسی (آلمانی)، ص LIV)؛ همچنین فصل سیزدهم، یادداشت ۲۰؛ فصل چهاردهم، یادداشت ۱؛ فصل پانزدهم، یادداشت ۱۳ و مطالب مربوط به آن در متن. عباراتی که در فصل پانزدهم، یادداشت ۱۳، نقل شده است معنای این جمله ها و بخصوص اصطلاحات «نیروهای تولیدی مادی» و «مناسبات تولیدی» را روشنتر می کند.

۵. سرمایه، ص ۶۵۰. رجوع کنید همچنین به قطعه ای مشابه در سرمایه، ص ۱۳۸، درباره سرمایه دار و زراندوز لئیم (داهنما، ص ۴۳۷؛ نیز فصل هفدهم، یادداشت ۱۷). جای دیگر مارکس می نویسد: «اعضای بورژوازی امروز از این نظر که طبقه ای در مقابل طبقه ای دیگر تشکیل می دهند، همه دارای منافع واحدند، اما از جهت اینکه در برابر یکدیگر ایستاده اند، منافع متضاد و مخالف دارند. این تضاد منافع نتیجه شرایط

اقتصادی زندگی بورژوازی آنهاست.» (فقر فلسفه، دهنما، ص ۳۶۷ = مجموعه، ج ۶، ص ۱۸۹).

۶. سرمایه، ص ۶۵۱.

۷. این درست نظیر مذهب اصالت تباریخ هگل است که پایه‌اش بر ملیت‌گرایی است و به موجب آن، نفع راستین ملت در روح ذهنی افراد (بویژه رهبر ملت) به نور آگاهی منور می‌شود.

۸. رجوع کنید به فصل سیزدهم، مطالب مربوط به یادداشت ۱۴ در متن.

۹. سرمایه، ص ۶۵۱.

۱۰. * ابتدا اصطلاح «سرمایه‌داری مبتنی بر آزادگذاری یا آزادی عمل» را بکار برده بودم. اما با توجه به اینکه «آزادگذاری» بر فقدان موانع تجاری (مانند گمرک) دلالت می‌کند (که به عقیده من بسیار مطلوب است) و ثانیاً سیاست اقتصادی عدم مداخله که در اوایل قرن نوزدهم معمول بود، به نظر من بسیار نامطلوب است و حتی نقض غرض می‌کند، تصمیم گرفتم آن اصطلاح را به «سرمایه‌داری لکام گسیخته» تغییر دهم. *

فصل هفدهم

۱. درباره نقد اقتصاد سیاسی (دیباچه) (= (داهنما، ص ۳۷۲)^۱. در مورد قشرها یا لایه‌های «روینا»، رجوع کنید به فصل پانزدهم، یادداشت ۱۳.
۲. در خصوص توصیه افلاطون به استفاده «هم از اقناع و هم از زور»، رجوع کنید از جمله به متن مربوط به یادداشت ۳۵ در فصل پنجم و یادداشتهای ۵ و ۱۰، فصل هشتم.
۳. بسنجید با دولت و انقلاب، نوشته لنین (داهنما، ص ۴-۷۳۳ و ۷۳۵ = دولت و انقلاب، ص ۱۶-۱۵).
۴. مارکس و انگلس، بیانیه کمونیست (داهنما، ص ۴۶ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۴۶).
۵. (داهنما، ص ۷۲۵ = دولت و انقلاب، ص ۹-۸).
۶. در مورد مسائل ماهوی که پیروان اصالت تاریخ طرح می‌کنند (به‌خصوص پرسشهایی از قبیل «دولت چیست؟» یا «حکومت چیست؟»)، رجوع کنید به متن مربوط به یادداشتهای ۳۰-۲۶ در فصل سوم، یادداشتهای ۲۴-۲۱ و ۲۶ به بعد در فصل پانزدهم و یادداشت ۲۶، فصل دوازدهم.
- در مورد تعبیر لفظی خواسته‌های سیاسی (یا به قول ال. جی. راسل، «پیشنهادهای» سیاسی) که به عقیده من باید جانشین اینگونه اعتقاد به اصالت ماهیت شود، رجوع کنید خصوصاً به مطالبی که در متن فصل ششم بین یادداشتهای ۴۱ و ۴۲ آمده است و نیز یادداشت ۵(۳)، فصل پنجم.

1. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LV.

در خصوص اعتقاد مارکس به اصالت ماهیت، رجوع کنید بویژه به فصل پانزدهم، یادداشتهای ۱۱ و ۱۳؛ یادداشت ۱۶ در همین فصل؛ و فصل بیستم، یادداشتهای ۲۴-۲۵. رجوع کنید مخصوصاً به ملاحظات که مارکس در جلد سوم سرمایه^۱ درباره روش شناسی ایراد می‌کند و در فصل بیستم، یادداشت ۲۵، نقل شده است.

۷. بیانیه کمونیست (= (اھنما، ص ۲۵ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۲۸). مطالب متن از دیباچه انگلس به نخستین ترجمه انگلیسی سرمایه گرفته شده است.^۲ اکنون عباراتی را که در پایان این دیباچه درباره نتیجه گیری مارکس آمده است، به طور کامل نقل می‌کنم: «لااقل در اروپا، انگلستان تنها کشوری است که انقلاب اجتناب ناپذیر اجتماعی ممکن است با وسایل [کاملاً] مسالمت آمیز و قانونی انجام بگیرد. البته او هرگز فراموش نکرد این نکته را اضافه کند که به هیچ وجه انتظار ندارد [طبقه] حاکمه انگلستان بدون اینکه دست به یک pro-slavery rebellion (عصیان برای حفظ بندگی) بزند [نشد] مطیع این انقلاب مسالمت آمیز و قانونی شود [د].^۳» (سرمایه، ص ۸۸۷؛ رجوع کنید همچنین به متن مربوط به یادداشت ۷، فصل نوزدهم). این عبارات بوضوح نشان می‌دهد که، در مارکسیسم، خشونتگری یا عدم خشونتگری انقلاب بستگی دارد به مقاومت یا عدم مقاومت طبقه حاکمه قدیم. بسنجید با متن مربوط به یادداشت ۳ و چند یادداشت بعد از آن در فصل نوزدهم.

۸. انگلس، ضد دودینگ (= (اھنما، ص ۲۹۶ = مجموعه، مجلد ویزه، ص ۲۹۲). رجوع کنید همچنین به عباراتی که در یادداشت ۵ این فصل بدانها ارجاع داده ایم. اکنون سالهاست که مقاومت بورژوازی در روسیه درهم شکسته

۱. سرمایه (آلمانی)، III/۲، ص ۳۵۲.

۲. معلوم نشد غرض پوپر از این جمله چیست. در دیباچه انگلس چیزی مانند آنچه در متن آمده است دیده نمی‌شود. (مترجم)

۳. جمله‌های نقل شده را از ترجمه فارسی سرمایه (ج ۱، ص ۶۹) به قلم ایرج اسکندری، گرفته ایم. تغییرات کوچکی را که وارد کرده ایم، میان دو قلاب نشان داده ایم. (مترجم)

است، اما هیچ نشانی از «پژمردن و خشکیدن» دولت روس، حتی از نظر تشکیلات داخلی، دیده نمی‌شود.

نظریهٔ پژمردن و خشکیدن دولت بسیار مخالف واقع‌بینی است. به نظر من، مارکس و انگلس بیشتر برای اینکه باد را از بیرق رقیبانشان دور کرده‌باشند، به‌چنین نظریه‌ای قائل شدند. منظورم از رقیبان، باکونین^۱ و آنارشیهست‌هاست. مارکس دوست نداشت ببیند کسی در رادیکالیسم و تندروی از او جلو می‌افتد. باکونین و آنارشیهست‌ها نیز مانند مارکس، هدفشان برانداختن نظم اجتماعی موجود بود، اما نظام سیاسی و حقوقی را به جای نظام اقتصادی آماج تاخت و تاز قرار می‌دادند و عقیده داشتند شیطانی که باید نابود شود دولت است. اگر این رقبای آنارشیهست وجود نداشتند، بعید نبود مارکس بر پایهٔ مقدماتی که خود بدانها قائل بود تصدیق کند که، در نظام سوسیالیستی، دولت باید عهده‌دار وظایفی جدید و ضروری - یعنی حفظ و تضمین عدالت و آزادی - شود که نظریه پردازان بزرگ طرفدار دموکراسی به آن تخصیص داده بودند.

۹. سرهایه، ص ۷۹۹.

۱۰. در فصل «انباشت بدوی» ([سرهایه]، ص ۸۰۱)، مارکس می‌گوید «به‌علتهای صرفاً اقتصادی انقلاب کشاورزی» کاری ندارد؛ «آنچه فعلاً توجه ما را جلب می‌کند، وسایل زورگویانه [یعنی سیاسی] است که برای عملی ساختن این تغییر بکاررفته‌است.»

۱۱. رجوع کنید به فصل پانزدهم، یادداشت ۱۳، که در آن به قطعه‌های متعدد در این خصوص و نیز به موضوع روپناها اشاره شده‌است.

۱. Mikhail Aleksandrovich Bakunin (۱۸۱۴-۷۶). نویسنده و انقلابگر روس. دشمن سرسخت دولت تزاری و هرگونه حکومت مطلقه. در اتریش به مرگ محکوم شد، از تبعید در سیبری گریخت، به اروپا رفت و رهبر آنارشیهست‌ها شد. با مارکس و انگلس همکاری می‌کرد ولی به‌سبب نظریات تندی که داشت (نابودی کامل هرگونه تشکیلات دولتی و همیاری آزادانهٔ افراد در تمشیت امور) از بین‌الملل اول اخراج شد. مارکس و مارکسیست‌ها و کمونیست‌ها در تحریف و بد جلوه دادن عقاید آزادمنشانهٔ او و همکاری او و آنارشیهست‌ها تأثیر عمیق داشته‌اند. (مترجم)

۱۲. رجوع کنید به متن مربوط به یادداشتی که در یادداشت پیش به آن ارجاع داده شده است.

۱۳. یکی از خواندنی‌ترین و گرانبهاترین بخشهای سرمایه، فصل هشتم جلد اول است که برآستی سندی جاودان درباره درد و رنج انسانی است و مارکس در آن، تاریخ قوانین اولیه کار را باجمال شرح می‌دهد. جمله‌هایی که متعاقباً در متن نقل کرده‌ایم، از همین فصل بسیار مستند و مستدل گرفته شده است.

با این حال، باید متوجه بود که در همین فصل مطالبی دیده می‌شود که برای ابطال کامل «سوسیالیسم علمی» مارکسیستی کافی است و بر پیشگویی بهره‌کشی دائم‌التزاید از کادگران پس‌ریزی شده است. هیچ‌کس نیست که این فصل از نوشته مارکس را بخواند و پی نبرد که پیشگویی او خوشبختانه راست در نیامده است. البته از محالات نیست که این امر جزئاً معلول فعالیت‌های مارکسیست‌ها در سازمان دادن به کارگران باشد. ولی سبب عمده، افزونی فراوری کار بوده است که خود، به عقیده مارکس، نتیجه «انباشت به‌شیوه سرمایه‌داری» است.

۱۴. سرمایه، ص ۲۴۶ (رجوع کنید به حاشیه ۱ بر این قطعه).

۱۵. سرمایه، ص ۲۵۷ به بعد. سخنان مارکس در حاشیه ۱ به این صفحه بسیار خواندنی است. او نشان می‌دهد که توریهای 'مرتجع طرفدار بردگی از اینگونه موارد به منظور تبلیغ برده‌داری استفاده می‌کرده‌اند و یکی از کسانی که در این جنبش طرفدار بردگی شرکت داشته، تاس کارلایل^۱ غیبگو بوده است. (کارلایل را باید یکی از پیشگامان فاشیسم بشمار آورد). به نوشته مارکس، کارلایل «تنها رویداد بزرگ تاریخ معاصر، یعنی جنگ داخلی آمریکا را در این خلاصه می‌کند که پتر نامسی از شمال می‌خواهد کله پل نامی از جنوب را بکوبد، زیرا پتر شمالی کارگرانش را

۱. Tories. مراد هواداران حزب «توری» انگلستان است که حزب محافظه‌کار کنونی برشالوده بعضی اصول اعتقادی آن بنا شده است. (مترجم)
 ۲. Thomas Carlyle (۱۷۹۵-۱۸۸۱). ادیب و مورخ اسکاتلندی که معتقد به نقش مهم مردان استثنایی در تاریخ بود و صاحب کتاب معروفی به نام قهرمان و قهرمان‌پرستی است. (مترجم)

روزانه اجیر می‌کند و پل جنوبی، عمرانه،^۱ سخنی که مارکس نقل کرده از یکی از مقالات کارلایل در مجلهٔ *هک‌هیلان*^۲ است. مارکس چنین نتیجه می‌گیرد: «بدین ترتیب، حباب همدردی تئوریه‌ها با کارگران شهری^۳ می‌ترکد (تئوریه‌ها هرگز هیچگونه همدردی با کارگران کشاورزی نداشته‌اند). و در درون آن چه می‌بینیم؟ بردگی!»

یکی از جهاتی که این قطعه را نقل کردم تأکید بر این نکته بود که مارکس بین «بردگی» و «بردگی در ازای مزد»^۴ فرق می‌گذاشت. هیچ‌کس نمی‌توانسته بیش از او بر این واقعیت تأکید گذارد که الغای بردگی (و، در نتیجه، ایجاد «بردگی در ازای مزد») یکی از مهمترین و ضروری‌ترین گامها در نجات ستمدیدگان بوده‌است. اصطلاح «بردگی در ازای مزد» اصطلاحی خطرناک و گمراه‌کننده است زیرا مادکسیستهای عامی آن را نشانهٔ موافقت مارکس با چیزی گرفته‌اند که در واقع ارزیابی کارلایل از موقعیت موجود در آن روزگار بوده‌است.

۱۶. مارکس «ارزش» هر کالا را متوسط تعداد ساعات کار لازم برای تولید مجدد آن تعریف می‌کند. این تعریف شاهد بسیار خوبی بر پیروی او از مذهب اصالت‌ماهیت است (رجوع کنید به یادداشت ۸ در همین فصل). او پای ادّش را به این جهت به میان می‌آورد که می‌خواهد به حقیقت ذاتی امور برسد. حقیقت ذاتی، در مقابل چیزی است که به صورت قیمت کالا ظاهر می‌شود. قیمت، ظاهری فریبنده و موهوم است. «چیزی ممکن است قیمت داشته باشد ولی فاقد ارزش باشد». (سرمایه، ص ۷۹؛ رجوع کنید همچنین به گفته‌های بسیار پر ارزش کول؛^۵ (خصوصاً در صفحه XXVII) در مقدمه‌ای که بر سرمایه نوشته‌است). اجمالی از نظریهٔ مارکس دربارهٔ ارزش، در فصل بیستم (یادداشت‌های ۲۷-۹ و متن مربوط به آنها) آمده‌است.

۱۷. در خصوص «برندگان مزد بگیر» رجوع کنید به اواخر یادداشت

1. T. Carlyle, *Illias Americana in Nuce* (Macmillan's Magazine, August, 1863).

۲. urban workers. در ترجمهٔ اسکندری: «روزمزدان شهری». (مترجم)

3. wage-slavery 4. G.D.H. Cole

۱۵ در همین فصل و نیز سرمایه، ص ۱۵۵ (بویژه حاشیه ۱). برای اطلاع از تحلیل مارکس که شمه‌ای از نتایج آن را بیان کردیم، رجوع کنید خصوصاً به سرمایه، ص ۱۵۳ به بعد و حاشیه ۱ به صفحه ۱۵۳ و نیز فصل بیستم.

در تأیید شرحی که درباره تحلیل مارکس آورده‌ام، بد نیست گفته‌های انگلس را هنگامی که در کتاب ضد دودینگک مندرجات سرمایه را خلاصه می‌کند، نقل کنم^۱:

به عبارت دیگر، حتی اگر هرگونه امکان دزدی و خشونت‌گری و کلاهبرداری را هم کنار بگذاریم و فرض کنیم هر قسم ملك خصوصی در اصل در نتیجه کار خود ممالك بدست آمده‌است و در سراسر جریان بعدی چیزی جز مبادله ارزش برابر به ازای ارزش برابر در میان نبوده‌است، حتی در آن صورت نیز باز توسعه تصاعدی تولید و مبادله، ضرورتاً موجب پدید آمدن نظام موجود تولید به شیوه سرمایه‌داری می‌شود که ملازم است با منحصر شدن ابزارهای تولید و کالاهای مصرفی به طبقه‌ای کم عده و تنزل طبقه‌ای مرکب از اکثریت عظیم [مردم] به سطح مستمندان پرولتر و چرخه ادواری رونق سریع تولید و کساد تجاری و، به سخن دیگر، تمام هرج و مرجهای نظام تولیدی کنونی ما. سراسر این فرایند را می‌توان با توسل به علل صرفاً اقتصادی تبیین کرد و هیچ نیازی به این نیست که فرض کنیم کسی دزدی کرده یا زور گفته‌است یا هیچگونه مداخله سیاسی در میان بوده‌است.

شاید مادکسیستهای عامی سرانجام روزی با خواندن این قطعه قانع شوند که مارکسیسم علت کسادهای را توسط «سرمایه‌داران بزرگ» نمی‌داند. خود مارکس اذعان دارد که: «تولید به شیوه سرمایه‌داری متضمن شرایطی است که مستقیماً از نیات نیک یا بد، فقط موقتاً تنعم نسبی طبقه کارگر را - آن هم همیشه به عنوان پیش درآمد کساد - امکان‌پذیر می‌سازد»^۲.

۱. راهنما، ص ۲۶۹ = مجموعه، مجلد ویژه، ص ص ۷-۱۶۰.

۲. سرمایه (آلمانی)، ج ۲، ص ۴۵۶. تأکید بر کلمات از من است.

۱۸. در مورد این نظریه که «مالکیت یعنی دزدی» یا «مالکیت یعنی سرقت»، رجوع کنید بویژه به اظهار نظر مارکس درباره جان واتس^۱ (سرمايه، ص ۶۰۱، حاشیه ۱).

۱۹. فرق گذاشتن بین آزادی صرفاً «صوری» و آزادی «بالفعل» یا آزادی «واقعی» یا دموکراسی، کاری است دارای ماهیت هگلی. (رجوع کنید به یادداشت ۶۲، فصل دوازدهم). هگل نظام حکومتی بریتانیا را به جهت پرستش آزادی صرفاً «صوری» - در مقابل دولت پروس که در آن آزادی «واقعی»، «فعلیت یافته» است - هدف حمله قرار می‌دهد. در مورد قولی که در پایان این بند [در متن] نقل شده است، رجوع کنید به قطعه منقول در متن مربوط به یادداشت ۷، فصل پانزدهم. رجوع کنید همچنین به یادداشت‌های ۱۴ و ۱۵، فصل بیستم، و مطالب مربوط به آنها در متن. ۲۰. در خصوص باطل‌نمای آزادی و نیاز به حمایت دولت از آزادی، رجوع کنید به متن فصل ششم، چهاربند پیش از یادداشت ۴۲، و فصل هفتم، بویژه یادداشت‌های ۴ و ۵ و ۶ و مطالب مربوط به آنها در متن، و نیز فصل دوازدهم، یادداشت ۴۱ و متن، و فصل بیست و چهارم، یادداشت ۷.

۲۱. در پاسخ به این تحلیل ممکن است بگویند که اگر فرض کنیم بین سرمایه‌گذاران به عنوان تولیدکنندگان و خصوصاً به عنوان خریداران نیروی کار در بازار، رقابت کامل موجود است (واگر، بعلاوه، فرض کنیم

۱. چون ممکن است موضوع برای بعضی از خوانندگان جالب نظر باشد، بد نیست توضیح دهیم که John Watts صاحب‌آثاری در زمینه اقتصاد کار بود. مارکس در حاشیه‌ای که پوپر به آن اشاره می‌کند، عباراتی از یکی از کتابهای واتس می‌آورد و سپس می‌افزاید: «من از این رساله در اینجا از آن جهت نقل قول کرده‌ام که در واقع زیاده‌دان کلیه ابتذالات مداحانه‌ای است که مدتهاست گندیده و فاسد شده‌اند. همین آقاي واتس... رساله دیگری در سال ۱۸۴۲ منتشر ساخت تحت عنوان [حقیقت و مجاز در اقتصاد سیاسی] که در آن از جمله property (مالکیت) را robbery (دزدی) اعلام می‌نمود. ولی مدتهاست که آن زمان سپری شده است.» (عبارات مارکس به نقل از سرمايه، ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۵۰۰). (مترجم)

که هیچگونه «سپاه ذخیره صنعتی» وجود ندارد که فشاری بر بازار کار وارد کند)، در آن صورت، سخن از استثمار ضعیف اقتصادی به دست قویتران، - یعنی بهره‌کشی سرمایه‌گذاران از کارگران - دیگر معنا نخواهد داشت. ولی آیا این واقع‌بینانه است که کسی فرض کند بین خریداران در بازار کار، رقابت کامل وجود دارد؟ آیا راست نیست که مثلاً در بسیاری از بازارهای محلی کار، فقط یک خریدار عمده و مهم وجود دارد؟ وانگهی، اگر هیچ دلیل دیگری هم نباشد، کافی است فقط به دلیل قابلیت نقل و انتقال نیروی کار، از قائل شدن به این فرض خودداری کنیم که رقابت کامل بخودی خود مشکل بیکاری را برطرف خواهد کرد.

۲۲. در خصوص مداخله اقتصادی دولت و اینکه چرا نظام اقتصادی کنونی را نظام مداخله‌گری وصف کرده‌ایم، رجوع کنید به سه فصل آینده، بویژه فصل هجدهم، یادداشت ۹، و مطالب مربوط به آن در متن. باید بیفزاییم که مداخله‌گری به معنایی که اینجا بکار رفته، مکمل اقتصادی آن چیزی است که در فصل ششم (مطالب مربوط به یادداشتهای ۴۴-۲۴ در متن)، حمایتگری سیاسی اصطلاح شده است. (پیدا است که چرا نمی‌توانیم اصطلاح «حمایتگری» را به جای «مداخله‌گری» استعمال کنیم!). رجوع کنید خصوصاً به فصل هجدهم، یادداشت ۹، و فصل بیستم، یادداشتهای ۲۵ و ۲۶ و متن.

۲۳. عباراتی که این کلمات جزئی از آن است در فصل سیزدهم، یادداشت ۱۴، به‌طور کاملتر نقل شده است. در مورد تناقض اقدامات عملی با اعتقاد به موجبیت علمی در مذهب اصالت تاریخ، رجوع کنید به همان یادداشت و همچنین فصل بیست و دوم، متن مربوط به یادداشت ۵ و یادداشتهای بعد.

۲۴. رجوع کنید به فصل هفتم، قسمت ۲.

۱. برای اینکه حمایتگری (protectionism) عرفاً در اقتصاد به معنای وضع تعرفه و سهمیه برای واردات به منظور حمایت از مصنوعات داخلی و تشویق کشاورزی و صنایع کشور و کاهش وابستگی به خارج و به‌کرد موازنه پرداختها و مانند آن بکار می‌رود. (مترجم)

۲۵. برتراند راسل، قدت^۱؛ والتریلپمن، جامعه خوب، بویژه ص ۱۸۸ به بعد.

۲۶. راسل، قدت، ص ۱۲۸ به بعد. تأکید بر کلمات از من است.

۲۷. قوانین حافظ و ضامن دموکراسی هنوز در مراحل اولیه نشو و نماست. اما بسیاری کارها می‌توان و باید انجام داد. مثلاً دلیل مطالبه آزادی مطبوعات این است که به مردم اطلاعات درست داده شود. ولی اگر از این نظرگاه بنگریم، می‌بینیم برای حصول این منظور، تضمین کافی در چارچوب نهادها وجود ندارد. می‌توانیم با انشاء دقیق قوانین یا استقرار موازین اخلاقی لازم که افکار عمومی ضامن اجرای آن باشد، همین کاری را که روزنامه‌های خوب اکنون به ابتکار خود می‌کنند و هر خبر مهم را به اطلاع عامه می‌رسانند، تکلیف مطبوعات قرار دهیم. می‌توانیم احیاناً قانونی بگذرانیم که، به موجب آن، هر انتخاباتی را که کسی در آن به وسایل نادرست به پیروزی برسد، لغو کنیم یا اگر ناشی از تکلیف خود غفلت ورزد و حتی الامکان از حقیقت مطالبی که در روزنامه انتشار می‌دهد اطمینان حاصل نکند، او را مسؤول خسارات بدانیم و از جمله (در مورد فعلی) به پرداخت هزینه تجدید انتخابات محکوم کنیم. چنین قانونی شاید از بروز وقایعی مانند قضیه نامه زینوویف^۲ جلوگیری کند. نمی‌توانم اینجا وارد جزئیات شوم؛ ولی اعتقاد راسخ من این است که مشکلات فنی رسیدن به هدفهایی مانند گواه گرفتن عقل به جای دامن زدن به شور و هیجان در مبارزات انتخاباتی، با سانی برطرف شدنی است. نمی‌فهمم چرا نباید مثلاً اندازه و نوع و دیگر مشخصات جزوه‌های تبلیغاتی را در انتخابات تابع معیارهای مشخص قرار دهیم و حمل پلاکارد را ممنوع سازیم. (چنین کاری

1. Bertrand Russell, *Power* (1938), esp. pp. 123 ff.

۲. G. E. Zinovief (۱۸۸۳-۱۹۳۶). از رهبران کمونیست روس و یاران لنین که در تصفیه‌های استالین محاکمه و اعدام شد. «نامه زینوویف» که در ۱۹۲۴ در روزنامه‌های انگلستان منتشر شد، حاکی از تعلیمات نهانی برای یک قیام کمونیستی در انگلستان بود. با اینکه بعدها معمول بودن آن به اثبات رسید، در شکست حزب کارگر (۱۹۲۴) مؤثر افتاد و سبب سردی روابط شوروی و انگلستان گردید. «دایرة المعارف فارسی». (مترجم)

لازم نیست آزادی را به خطر اندازد همانطور که تعیین بعضی حدود معقول برای اصحاب دعاوی در دادگاهها، نه تنها آزادی را با خطر مواجه نمی‌کند، بلکه موجب حفظ آن می‌شود). روشهای جاری تبلیغ، هم توهین به مردم است هم به نامزدان انتخاباتی. این نوع تبلیغات ممکن است برای فروش صابون عیبی نداشته باشد اما نباید در اموری چنین خطیر بکار رود.

۲۸. * رجوع کنید به «دستور نظارت بر استخدام» که در ۱۹۴۷ از طرف دولت بریتانیا صادر شد. این دستور گرچه تا کون مورد سوء استفاده قرار نگرفته، مورد استفاده هم نبوده است و همین واقعیت نشان می‌دهد که به دلیل عدم درک فرق بنیادی بین این دو نوع قوانین و مقررات - که یکی عبارت از قواعد کلی برای تنظیم رفتار و سلوک افراد با یکدیگر است و دیگری به حکومت اختیارات موردی می‌دهد - گاهی حتی بی‌آنکه نیازی وجود داشته باشد، مقررات بسیار خطرناک وضع می‌شود. *

۲۹. * در خصوص این فرق و نیز اصطلاح «چارچوب حقوقی»، رجوع کنید به کتاب فون هایک، «دقت (چاپ اول انگلیسی، لندن، ۱۹۴۴). در صفحه ۵۴، هایک فرق می‌گذارد «بین ایجاد یک چارچوب دائمی قوانین که فعالیت تولیدی در درون آن بر پایه تصمیم فردی هدایت می‌شود، و ادا فعالیت اقتصادی به دست مراجع از مرکز» (تأکید بر کلمات از من است). هایک تأکید می‌ورزد که چارچوب حقوقی باید طوری باشد که شخص بتواند سیر آینده امور را در آن پیش‌بینی کند. (رجوع کنید از جمله به صفحه ۵۶ کتاب او). *

۳۰. این بررسی ابتدا در جریده پیک ادوا^۱، چاپ سن پترزبورگ، انتشار یافت. مارکس آن را در دیباچه چاپ دوم سرمایه نقل کرده است (سرمایه، ص ۸۷۱).

برای رعایت انصاف نسبت به مارکس باید افزود که او سیستم خود را همیشه وحی منزل تلقی نمی‌کرد و بیشتر یک نظرگاه می‌دانست (که البته نظرگاهی حائز نهایت اهمیت هم بود) تا منظومه‌ای از اصول جزمی

1. "Control of Engagement Order"

2. *European Messenger*.

[یا دکماتیک] و حاضر بود اندکی از طرح اساسی خویش عدول کند. از اینجاست که می‌بینیم در دو صفحه پیاپی مرهایه، دو کلام متفاوت آمده‌است: در اولی بر نظریه همیشگی مارکسیستی دایر بر خصلت ثانوی نظام حقوقی (یعنی نظام حقوقی به‌عنوان سرپوش یا «نمود») تکیه شده‌است؛ در دومی قدرت سیاسی دولت بسیار مهم و همدرجه هر نیروی اقتصادی تمام عیار معرفی گشته‌است. در اولی، منظور مارکس انقلاب صنعتی است و به‌نوینده‌ای اشاره می‌کند که خواسته بود بداند آن انقلاب به‌موجب چه قوانینی به‌اجرا در آمده‌است. مارکس می‌نویسد: «نوینده خوب بود به‌خاطر بیاورد که انقلاب با قانون برپا نمی‌شود». در دومی، مارکس به‌طرزی بسیار مغایر با سنت مارکسیستی، درباره‌ی روشهای انباشت سرمایه اظهار نظر می‌کند و می‌نویسد در همه این روشها «از قدرت دولت استفاده می‌شود که نیروی سیاسی متمرکز در جامعه است. قدرت، قابله‌ای است برای هر جامعه کهنه‌ای که آستان جامعه‌ای نوست و خود یک نیروی اقتصادی است.» (مرهایه، صفحه ۸۳۲ و صفحه بعد). تا آخرین جمله (که با حروف خمیده چیده شده‌است) مطلب کاملاً منطبق با سنت است. جمله آخر، سنت را می‌شکند و از آن بیرون می‌زند.

انگلس بیشتر اسیر جزمیت است. مثلاً این سخن او را در کتاب ضد دوپنگند^۱ ملاحظه کنید که می‌گوید: «نقشی که قدرت سیاسی، به تفکیک از تحولات اقتصادی، در تاریخ ایفا می‌کند اکنون روشن است.» دعوی انگلس این است که هر جا «قدرت سیاسی برخلاف تحولات اقتصادی عمل کند، قاعدتاً و به استثنای موارد انگشت‌شمار، مغلوب می‌شود. چنین استثنائات، موارد پراکنده کشور گشایی است که کشور گشایان بربر... نیروهای مولدی را که نمی‌دانسته‌اند چگونه مورد استفاده قرار دهند... نابود کرده‌اند.» (رجوع کنید همچنین به فصل پانزدهم، یادداشت‌های ۱۳ و ۱۴ و متن).

پدیدار برآستی شگفت‌انگیز، جزمیت و تعبد اکثر مارکسیست‌هاست

که نشان می‌دهد از مارکسیسم به‌شیوه‌ای غیر عقلانی و به‌عنوان سیستمی مابعدالطبیعی استفاده می‌کنند. این خصلت، هم در تندروها دیده می‌شود هم در میانه‌روها. مثلاً این سخن عجیب و ساده‌لوحانه‌ی «برنزا را (در ۱۹هنگام، ص ۳۷۴) در نظر بگیرید که می‌گوید: «[هر کوششی برای] ابطال نظریه‌های مارکس... ناگزیر به تحریف و کژنمایی آن نظریه‌ها منتهی می‌شود.» ظاهراً از این گفته چنین نتیجه می‌شود که نظریه‌های مارکس غیرقابل ابطال، یعنی غیرعلمی است، زیرا هر نظریه علمی، قابل ابطال و نسخ شدن است. همچنین، ل. لورا در کتاب ماکسیسم و دموکراسی^۱ می‌نویسد: «وقتی به‌جهانی می‌نگریم که در آن زندگی می‌کنیم، مبهوت می‌شویم که چگونه پیش‌بینی‌های اساسی کارل مارکس با دقت تقریباً ریاضی به‌حقیقت می‌پیوندد.»

ظاهراً مارکس خود غیر از این فکر می‌کرد. ممکن است من در اشتباه باشم، اما معتقدم که او (در پایان دیباچه چاپ اول سرهایه، ص ۸۶۵) از سر صداقت این جملات را نوشته است: «هر انتقاد علمی را هر قدر هم خشن باشد با آغوش باز می‌پذیرم. ولی در برابر پیشداوری‌های معروف به‌افکار عمومی، همچنان از قاعده‌ای که نصب‌العین قرار داده‌ام پیروی خواهم کرد [که می‌گوید]: به‌راه خود برو و بگذار مردم هر چه می‌خواهند بگویند!»

1. E. Burns

2. L. Laurat, *Marxism and Democracy*, p. 226.

فصل هجدهم

۱. در مورد اعتقاد مارکس به اصالت ماهیت و اینکه در نظریه او وسایل مادی تولید جانشین ماهیات شده‌اند، رجوع کنید خصوصاً به فصل پانزدهم، یادداشت ۱۳، و نیز فصل هفدهم، یادداشت ۶، و فصل بیستم، یادداشت‌های ۲۰ الی ۲۴، و مطالب مربوط در متن.

۲. سرمایه، ص ۸۶۴ = (۱۱)، ص ۳۷۴، و فصل سیزدهم، یادداشت‌های ۱۴ و ۱۶.

۳. آنچه من آن را هدف ثانوی سرمایه خوانده‌ام - یعنی رد مدعیات مدافعان و توجیه گران - تکلیفی نسبتاً نظری و انتزاعی را در برمی‌گیرد که عبارت است از نقد اقتصاد سیاسی از نظر پایگاه علمی آن. هم نام کتابی که مارکس به عنوان درآمدی بر سرمایه نوشته است - درباره نقد اقتصاد سیاسی - کنایه‌ای به این تکلیف در بر دارد و هم عنوان فرعی خود سرمایه که به طور تحت‌اللفظی می‌توان آن را «نقد اقتصاد سیاسی»^۱ ترجمه کرد.^۲ شك نیست که این عنوان‌ها هر دو تلمیحاً به کتاب کانت، نقد عقل محض^۳، اشاره دارند که مراد از آن نیز به نوبه خویش «نقد فلسفه محض یا مابعدالطبیعی از نظر پایگاه علمی آن» است. (این معنا در عنوان کتاب دیگر کانت که مطالب نقد عقل محض با عباراتی متفاوت در آن بیان شده است، آشکارتر دیده می‌شود؛ ترجمه تقریباً تحت‌اللفظ نام کتاب اخیر چنین است: پیشگفتار بر هر مابعدالطبیعه که در آینده ممکن است بحق مدعی

1. Critique of Political Economy.

۲. عنوان فرعی کتاب در ترجمه فارسی آن حذف شده است. (مترجم)

3. Critique of Pure Reason.

پایگاه علمی شود^۱). ظاهر آمارکس با این تلمیح می‌خواسته بگوید: «همانطور که کانت از ادعاهای مطرح شده در مابعدالطبیعه انتقاد کرده و نشان داده‌است که مابعدالطبیعه علم نیست، بلکه بیشتر خدانشناسی توجیهی است، من نیز نظیر آن مدعیات را در اقتصاد بورژوا مورد انتقاد قرار می‌دهم.» از تصویری که در کتاب دین و فلسفه دد آلمان، به قلم دوست مارکس، هاینریش هاینه، از نقد عقل محض ترسیم شده^۲ می‌توان دید که در محافلی که مارکس آمد و رفت داشته، کتاب کانت حمله‌ای به خدانشناسی یا علم کلام توجیهی تلقی می‌شده‌است. جالب نظر آنکه، با وجود نظارت انگلس، نخستین مترجمان انگلیسی سرهایه، عنوان فرعی آن را «تحلیلی انتقادی از تولید [به‌شیوه] سرمایه‌داری^۳» ترجمه کرده‌اند و، بدین ترتیب، تأکید بر نخستین هدف آن کتاب را جانشین کنایه به‌هدف ثانوی آن ساخته‌اند.

مارکس در سرهایه، ص ۸۴۳، حاشیه ۱، از برگ نقل قول می‌کند. سخن برگ از کتاب او اندیشه‌ها و جزئیاتی دربارهٔ کمپابی^۴ نقل شده‌است. ۴. رجوع کنید به ملاحظات که در اواخر بخش ۱، فصل شانزدهم، دربارهٔ آگاهی طبقاتی ایراد شده‌است.

در مورد ادامه وحدت طبقاتی پس از پایان پیکار طبقاتی علیه دشمن طبقاتی، به‌نظر من فرض اینکه آگاهی طبقاتی چیزی است انباشتنی و سپس ذخیره‌کردنی که ممکن است پس از نابودی نیروهایی که موجب آن بوده‌اند باز هم به‌هستی ادامه دهد، با مقدمات استدلال مارکس و بویژه با دیالکتیک

1. *Prolegomena To Any Metaphysics Which In Future May Justly Claim Scientific Status.*

نام این کتاب به‌وجوه گوناگون به‌زبانهای دیگر برگردانیده شده‌است. عنوان ترجمهٔ فارسی آن که اخیراً انتشار یافته، چنین است: کمپادات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعهٔ آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شود. (رجوع کنید همچنین به فلسفه کانت، نوشتهٔ اشتفان کورنر، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی). (مترجم).

۲. رجوع کنید به فصل شانزدهم، یادداشت‌های ۱۵ و ۱۶.

3. *A Critical Analysis of Capitalist Production.*

4. E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, 1800, p. 31 f.

او سازگار نیست. از آن بدتر فرض کسانی است که می‌گویند آگاهی طبقاتی حتماً پس از فنای آن نیروها نیز باید باقی بماند. مطابق نظریه مارکس، خود آگاهی آینده‌ای است که واقعیتهای خشن اجتماعی را انعکاس می‌دهد و محصول آن واقعیات است و فرض مزبور با این نظریه تناقض دارد. با این وصف، هر کس بخواهد با مارکس هم‌نوا شود و بگوید دیالکتیک تاریخ حتماً باید به سوسیالیسم بینجامد، ناگزیر از قائل شدن به فرض اخیر است.

قطعه ذیل از بیانیه کمونیست (داهنما، ص ۴۶ به بعد = مجموعه، ج ۶، ص ۴۶) بخصوص در این مورد خواندنی است، زیرا از طرفی بوضوح می‌گوید که آگاهی طبقاتی کارگران صرفاً نتیجه «فشار اوضاع و احوال»، یعنی فشار موقعیت طبقاتی، است، و از طرف دیگر، حاوی نظریه‌ای است که در متن کتاب از آن انتقاد کردیم، یعنی پیشگویی ظهور جامعه بی‌طبقه.

به‌رغم اینکه پرولتاریا در نتیجه فشار اوضاع و احوال، ناگزیر است درحین پیکار با بورژوازی، شکل طبقاتی پیدا کند؛ به‌رغم اینکه با توسل به انقلاب، به‌صورت طبقه حاکم درمی‌آید و در این مقام شرایط قدیم تولید را بزور برمی‌اندازد؛ به‌رغم همه این واقعیتهای، شرایط وجود هرگونه تخصیص طبقاتی و هر قسم طبقه را نیز همراه با شرایط قدیم تولید از بین می‌برد و حتی تفوق طبقاتی خودش را نیز از میان برمی‌دارد. به‌جای جامعه قدیم بورژوا و طبقات و تخصیص طبقاتی آن، نوعی همگروهی خواهیم داشت که در آن، شکفتگی آزادانه هر کس جوازی خواهد بود برای شکفتگی آزادانه همه^۲.

ایمان، ایمان بسیار زیبایی است؛ اما ایمانی است زیباپرستانه و رمانتیک؛ یا برای اینکه واژگان خود مارکس را بکار برده‌باشیم، نوعی «ناکجا آبادگرایی» یا خیال‌پروری است برای تشفی آرزو، نه «سوسیالیسم علمی».

1. association

۲. رجوع کنید همچنین به متن مربوط به یادداشت ۸ در همین فصل.

مارکس بحق با آنچه «ناکجا آباد گرایی» می نامید مبارزه می کرد (رجوع کنید به فصل نهم). اما چون خودش آدمی رمانتیک بود، از تشخیص خطرناکترین عنصر در ناکجا آباد گرایی - یعنی هیستری رمانتیک و زیباپرستی غیر عقلانی نهفته در آن - باز ماند و، به عوض، با حربۀ اعتقاد به اصالت تاریخ، با مساعی ناپخته ناکجا آبادیان برای برنامه ریزی عقلی به ییکار برخاست. (رجوع کنید به یادداشت ۲۱ در همین فصل).

مارکس با همه تیزبینی و دقت در استدلال و به رغم همه کوششهایی که برای استفاده از روش علمی می کرد، در بعضی مواقع اجازه می داد زمام اندیشه هایش را احساس زیباپرستی و عواطف غیر عقلی غصب کنند. امروز این کار را تشفی آرزو [یا آرزو را به جای واقعیت گرفتن] می خوانند. تشفی آرزو به شیوۀ رمانتیک و غیر عقلانی و حتی عرفانی، مارکس را در جهت اتخاذ این فرض سوق داد که حتی پس از تغییر وضع طبقاتی نیز وحدت و همبستگی کارگران پایدار خواهد ماند. آنچه مارکس را به پیشگویی ظهور حتمی سوسیالیسم برانگیخت، تشفی آرزو بود و نوعی اعتقاد عرفانی به جمع و گونه ای واکنش غیر عقلانی در برابر فشار تمدن.

یکی از عناصر در مارکسیسم که مارکسیستها بیش از هر چیز به آن اقبال می کنند، همین قسم رمانتیسم است که، فی المثل، در اهدائیۀ کتاب گفت و شنودهای مسکو، نوشته هکر، به مؤثرترین وجه بیان شده است. هکر سوسیالیسم را قسمی «نظم اجتماعی» معرفی می کند «که در آن ستیزه گری طبقاتی و نژادی نباید جایی داشته باشد و همگان باید از راستی و نیکی و زیبایی بهره مند گردند.» البته کیست که نخواهد دنیا بهشت شود؟ اما یکی از نخستین اصول سیاست عقلی همواره باید این باشد که ممکن نیست دنیا بهشت شود. دست کم در یکی دو قرن آینده بدل شدن ما به فرشتگان و نفوس پاک و آزاده، بعید بنظر می رسد. ما موجوداتی هستیم پای در گل این دنیا و مقید به آنچه مارکس خردمندانه سوخت و ساز با جهان توصیف کرده است؛ موجوداتی هستیم، به تعبیر دین مسیح، مرکب از روح و تن. بنا بر این، باید فروتن تر باشیم. در سیاست نیز مانند پزشکی، کسی که وعده های گزاف دهد، دغلباز و شیاد است. بر ماست که برای

بهکرد امور بکوشیم؛ ولی باید این تصور را از خویشتن دور سازیم که ممکن است بهحجرالفلسفه دست یابیم یا فرمولی پیدا کنیم که جامعه انسانی فاسد ما را تا ابد بهزیر ناب بدل کند.

ریشه همه اینها، امید بهاین است که سرانجام شیطان را از جهانی که در آن بسر می‌بریم، طرد خواهیم کرد. افلاطون بر این گمان بود که اگر شیطان را بهطبقات پایین تبعید کند و بر او فرمان براند، به مقصود دست خواهد یافت. آنارشیستها در این رؤیا بودند که همنکه دولت و نظام سیاسی را نابود کنند، بهمراد و مطلب خواهند رسید. مارکس هم همین رؤیا را در سر می‌پروراند، منتها خیال می‌کرد با نابود کردن نظام اقتصادی، شیطان از میدان بدر خواهد شد.

غرض از این سخنان بهطور ضمنی این نیست که حتی با اصلاح امور (ولو اصلاحات بنسبت کوچک) - از قبیل اصلاح نظام مالیاتی یا کاهش میزان بهره - نیز پیشرفت - و حتی پیشرفتهای سریع - امکان‌پذیر نخواهد بود. فقط می‌خواهم بر این نکته تأکید و پافشاری کنم که باید انتظار داشت که بر افتادن هر شر و آفت، بازتابهای ناخواسته در پی داشته باشد و مشتی شرور و آفات تازه - ولو احتمالاً کوچکتر - پدید آورد که در سطحی دیگر موجب فشار شود و نیازمند چاره‌جویی عاجل باشد. بنا بر این، دومین اصل هر سیاست سالم و عاقلانه (به قول کراوس^۱، شاعر و منتقد وینی) این است که سیاست بهر حال عبادت از انتخاب بدیها و عیبهای کوچکتر است. سیاستمداران باید غیرت و حمیت بخرج دهند و به جای پنهان کردن شرور و آفاتی که بناچار در نتیجه اقداماتشان بوجود می‌آید، در صدد یافتن آنها برآیند، و گرنه ارزیابی صحیح عیوبی که باید یکی از آنها را برگزید، امری محال خواهد بود.

۵. با اینکه قصد ندارم به بحث درباره دیالکتیک مارکس بپردازم (رجوع کنید به فصل سیزدهم، یادداشت ۴)، بد نیست نشان دهم که چگونه می‌توان با استمداد از آنچه «حجت دیالکتیکی»^۲ نامیده می‌شود، استدلال منطقاً غیرمنتج و عقیم مارکس را «تقویت» کرد. به موجب حجت

دیالکتیکی، تنها کاری که باید بکنیم، توصیف روندهای تقابلی و تخصیصی در درون سرمایه‌داری است به‌نجوی که سوسیالیسم (مثلاً به‌شکل قسمی سرمایه‌داری توتالیت‌ر دولتی) به‌صورت باهم‌نهاد یا وضع مجامع [یا سنتز] ضروری آن روندها نمایان شود. دو‌گرایش متقابل در سرمایه‌داری را شاید بتوان به‌شرح زیر وصف کرد. برنهاد یا وضع [تز]: گرایش به‌انباشت سرمایه در دست عده‌ای قلیل؛ گرایش به‌صنعت‌گستری و سپردن مهار صنعت به‌دیوانسالاران؛ گرایش به‌همسطح کردن کارگران از جهت اقتصادی و روانی و از طریق همسان‌ساختن نیازها و خواستها. برابر نهاد یا وضع مقابل [آنتی‌تز]: فقر و بینوایی متزاید توده‌ها؛ بالا رفتن آگاهی طبقاتی ایشان در نتیجه (الف) جنگ طبقاتی و (ب) وقوف روزافزون آنها به‌اینکه در نظام اقتصادی جوامع صنعتی که طبقه کارگر تنها طبقه مولد و، بنا بر این، یگانه طبقه ضروری است، قدر و اهمیت خودشان از همه بیشتر است. (رجوع کنید به فصل نوزدهم، یادداشت ۱۵ و مطالب مربوط به آن در متن).

لزومی ندارد نشان دهیم که باهم‌نهاد [یا سنتز] یا وضع مجامعی که مطلوب مارکسیست‌هاست چگونه [از این مقدمات] بدست می‌آید. ولی شاید لازم باشد گوشزد کنیم که کوچکترین تغییر در آنچه در شرح این گرایش‌های تقابلی مورد تأکید قرار می‌گیرد، ممکن است به‌حصول سنتزی بسیار متفاوت - و در واقع، به‌هر سنتز دیگری که بخواهیم - منجر شود. مثلاً می‌توان فاشیسم یا شاید «تکنوکراسی» یا مداخله‌گری به‌شیوه دموکراتیک را به‌عنوان باهم‌نهاد ضروری [این گرایش‌ها] بدست آورد.

۶. * برای مکی راجع به‌این قطعه چنین می‌نویسد: «کتاب طبقه جدید جیلاس هم درباره همین موضوع است: نظریه‌ای جامع در باب واقعیتهای انقلاب کمونیستی، به‌قلم کمونیستی که هرگز توبه نکرده است.»*

۱. [M.] Djilas, *The New Class*. این کتاب را آقای عنایت‌الله رضا با عنوان طبقه جدید، تحلیلی از تحول جامعه کمونیست، از روسی به‌فارسی ترجمه کرده است (انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۵۸). (مترجم)

۷. تاریخ نهضت طبقه کارگر سرشار از تضاد است و نشان می‌دهد که کارگران در پیکار برای رهانیدن طبقه خویش و حتی برای آزادی بشر، از بزرگترین فداکاریها نیز روی گردان نبوده‌اند. اما بسیاری فصلها نیز در آن تاریخ هست که با کمال تأسف از خودپسندیهای عادی و تعقیب منافع فرقه‌ای به‌زیان بقیه حکایت می‌کند.

البته کاملاً قابل درک است که فلان اتحادیه کارگری، در سایه همبستگی و از راه مذاکرات دسته‌جمعی [با کارفرما] امتیاز بزرگی برای اعضا بدست بیاورد و بخواهد کسانی را که حاضر به پیوستن به اتحادیه نیستند، از شمول آن مزایا خارج کند و مثلاً شرطی در قراردادهای دسته‌جمعی بگنجاند که فقط اعضای اتحادیه باید استخدام شوند. این مسأله‌ای است جدا؛ چیزی که قابل دفاع نیست این است که اتحادیه‌ای که بدین طریق حق انحصاری خاصی کسب می‌کند، از آن پس کسی را به عضویت نپذیرد و حتی بدون ایجاد روشی عادلانه برای قبول اعضای جدید (از قبیل ملزم ساختن متقاضیان به رعایت نوبت) رفقای کارگر را از عضویت محروم کند. امکان بروز چنین پیشامدها خود نشان می‌دهد که کارگر بودن مانع فراموش کردن همبستگی ستم‌دیدگان و بهره‌برداری کامل از امتیازات اقتصادی و بهره‌کشی از رفقای کارگر نمی‌شود.

۸. بیانیه کمونیست (داهنما، ص ۴۷ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۴۶). قطعه‌ای که این جمله از آن گرفته شده، در یادداشت ۴ در همین فصل که در آن رمانتیسزم مارکس مطرح است، به نحو کاملتر نقل شده است.

۹. اصطلاح «سرمایه‌داری» بسیار مبهمتر از آن است که به دوره تاریخی معینی اطلاق شود. این اصطلاح در اصل به مفهومی تحقیری بکار می‌رفت و هنوز هم بقایای آن دلالت را در عرف عامه (به معنای «نظام طرفدار سود کلان تن‌پروران») حفظ کرده است، ولی در عین حال به شیوه علمی و خالصی از ارزش‌گذاری نیز به بسیاری معانی متفاوت استعمال می‌شود. از این جهت که، به عقیده مارکس، هر گونه انباشت وسایل تولید را می‌توان «سرمایه» نامید، «سرمایه‌داری» را به یک مفهوم می‌توان مرادف «صنعت گسترده» گرفت و جوامع کمونیستی را که در آنها دولت

مالك همه سرمایه‌هاست، «سرمایه‌داری دولتی»^۱ نامید. بنا بر این، پیشنهاد من این است که نام «سرمایه‌داری لگام‌گسیخته» را به دوره‌ای که مارکس تحلیل کرده و «سرمایه‌داری» لقب داده‌است اطلاق کنیم و دوره خودمان را [دوره] «مداخله‌گری» بخوانیم. «مداخله‌گری» در واقع هر سه قسم مهندسی اجتماعی عصر ما را در بر می‌گیرد: مداخله‌گری بر مبنای مسلک جمعی در روسیه؛ مداخله‌گری به شیوه ده‌وکراتیک در سوئد و «دموکراسیهای کوچکتر»، شامل برنامه «دست جدید»^۲ در آمریکا؛ و سرانجام حتی روشهای فاشیستی «بخط کردن»^۳ اقتصاد. آنچه مارکس از «سرمایه‌داری» - به معنای سرمایه‌داری لگام‌گسیخته - اراده می‌کند، در قرن بیستم یکسره «پژمرده و خشکیده» است.

۱۰. «سوسیال دموکراتها»ی سوئد - یعنی کسانی که این آزمایش را در کشورشان آغاز کردند - پیشتر زمانی مارکسیست بودند. ولی پس از آنکه تصمیم گرفتند مسؤولیت حکومت را بپذیرند و برنامه بزرگ اصلاحات اجتماعی را آغاز کنند، نظریه‌های مارکسیستی را کنار گذاشتند. یکی از جنبه‌های انحراف آزمایش سوئد از مارکسیسم، اهمیت دادن به مصرف‌کننده و نقش تعاونیهای مصرف در مقابل تأکید جزمی مارکسیستها بر تولید است. نظریه اقتصادی تکنولوژیک سوئدیهها سخت متأثر از چیزی است که مارکسیستها به آن «اقتصاد بورژوا» لقب داده‌اند و نظریه مارکس درباره «ارزش» به هیچ رو سهمی در آن ندارد.

1. state capitalism

۲. New Deal. به معنای اعم، تجدید نظر اساسی در وظایف و مسؤولیتهای دولت و سامان‌دهی مجدد به اقتصاد؛ به معنای اخص، برنامه اقتصادی فرانکلین روزولت برای احیای اقتصاد آمریکا پس از رکود و کساد که پیش آمده‌بود. (این اصطلاح را در فارسی (از جمله در دایرةالمعارف مصاحب) «معامله جدید» و مانند آن ترجمه کرده‌اند که درست نیست. وجه‌تسمیه چنین برنامه‌ای، شباهت آن به وضع موجود در آغاز هر دست‌بازی ورق (مانند پوکر و غیره) است که در آن، همه بازیکنان از جهت باخت و امکان برابرنند.) (مترجم)

۳. regimentation. مراد بخش‌بندی سفت و سخت صنایع و تحمیل نظم اجباری مطابق نظر دولت بر اقتصاد است. (مترجم)

۱۱. برای آگاهی از این برنامه، رجوع کنید به (اِهنما، ص ۴۶) = مجموعه، ج ۶، ص ۵۴۵). در مورد ماده اول، رجوع کنید به فصل نوزدهم، مطالب مربوط به یادداشت ۱۵ در متن.

شایان تذکر است که مارکس حتی در یکی از شدیدالحن‌ترین بیاناتش (سخنرانی خطاب به جامعه کمونیستها^۱) بستن مالیات بر درآمد تصاعدی را یکی از انقلابی‌ترین اقدامات می‌شمارد. در اواخر این خطابه، هنگامی که مارکس تاکتیکهای انقلابی را جمع‌بندی می‌کند و سرانجام به شعار جنگی «انقلاب دائم» می‌رسد، از جمله چنین می‌گوید: «اگر دموکراتها مالیات بنسبت ثابت^۲ را پیشنهاد کنند، کارگران باید خواستار مالیات تصاعدی^۳ شوند. و اگر دموکراتها خودشان مالیات تصاعدی ملایمی پیشنهاد کنند، کارگران باید مصرانه خواستار نوعی مالیات تدریجی^۴ بشدت صعودی شوند - بقدری صعودی که موجب فروریختن سرمایه‌های بزرگ شود.» (رجوع کنید به (اِهنما، ص ۷۰ و خصوصاً به فصل بیستم، یادداشت ۴۴).

۱۲. برای آگاهی از تصور من از مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء، رجوع کنید بویژه به فصل نهم. در مورد مداخله در امور اقتصادی و توضیح دقیقتر درباره اصطلاح مداخله‌گری، رجوع کنید به همین فصل، یادداشت ۹ و مطالب مربوط به آن در متن.

۱۳. این ایراد به مارکسیسم به عقیده من بسیار مهم است و در کتاب من، فقر قادیخ‌گیری، بخشهای ۱۷ و ۱۸، ذکر شده است. چنانکه در آنجا گفته‌ام، ایراد مذکور را تنها با تمسک به نظریه اخلاقی مبتنی بر اصالت قادیخ می‌توان پاسخ گفت. ولی، به اعتقاد من، مارکسیسم تنها به شرطی می‌تواند از این اتهام که مروج «ایمان به معجزات سیاسی» است تبرئه شود، که چنین نظریه‌ای را بپذیرد.^۵ (اصطلاح «ایمان به معجزات سیاسی»

1. Address to the Communist League (1850)

2. proportional taxation 3. progressive taxation

4. graduated tax

۵. بسنجید با فصل بیست و دوم، بویژه یادداشت ۵ و یادداشت‌های بعد، و مطالب مربوط به آن یادداشتها در متن.

از یولیوس کرافت است). رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۴ و ۲۱ در همین فصل.

۱۴. در مورد مسأله سازش، رجوع کنید به فصل نهم، اواخر بندی که یادداشت ۳ به آن مربوط است. در فصل نهم و در فقره تاریخیگری (بویژه ضمن انتقاد از مذهب اصالت کل)، این سخن که «او برای کل جامعه برنامه نمی‌ریزد»، توجیه شده است.

۱۵. فون‌هایک (مثلاً در کتاب آزادی و نظام اقتصادی) بر این نکته تأکید می‌کند که «اقتصاد برنامه‌ریزی شده» متمرکز، ناگزیر متضمن وخیمترین خطرهای برای آزادی فردی است. اما در عین حال خاطر نشان می‌سازد که برنامه‌ریزی برای آزادی ضروری است. ([کارل] مانهایم نیز در کتاب انسان و جامعه در عصر بازسازی^۱، از «برنامه‌ریزی برای آزادی» طرفداری می‌کند. اما از آنجا که تصور از «برنامه‌ریزی» مؤکداً بر اصالت جمع و اصالت کل مبتنی است، به عقیده من، ضرورتاً به جباریت می‌انجامد نه به آزادی. «آزادی» مانهایم هم از قبیل «آزادی» هگل و برگشیده از آن است. رجوع کنید به اواخر فصل بیست و سوم و فقره تاریخیگری).

۱۶. تضاد بین نظریه تاریخی مارکسیسم و واقعیت تاریخی در روسیه، در فصل پانزدهم، یادداشتهای ۱۳ و ۱۴، و متن مورد بحث قرار گرفته است.

۱۷. این هم تضاد دیگری است بین نظریه مارکسیستی و آنچه عملاً در تاریخ روی می‌دهد. این تضاد دوم، به تفکیک از تضادی که در یادداشت پیش به آن اشاره کردیم، باعث بسیاری مباحثات شده است و عده‌ای کوشیده‌اند با استمداد از فرضیه‌های فرعی، قضیه را تبیین کنند. مهمترین اینگونه فرضیه‌ها بر می‌گردد به امپریالیسم و بهره‌کشی استعماری. به موجب این نظریه، در کشورهایی که پرولتاریا با سرمایه‌داران همدست می‌شود تا آنچه را نه‌خودش، بلکه بومیان ستمکش مستعمرات کاشته‌اند، درو کند، تحول در جهت انقلاب با مانع روبرو می‌گردد. در فصل بیستم (متن

1. [K.] Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, 1941.

مربوط به یادداشتهای ۳۷ الی ۴۰)، درباره این فرضیه - که بیگمان تحولات «دموکراسیهای کوچکتر» غیر امپریالیستی بطلان آن را ثابت می‌کند - به تفصیل بیشتر بحث خواهیم کرد.

بسیاری از سوسیال دموکراتها، به پیروی از طرح مارکس، تعبیرشان این بود که انقلاب روسیه، «انقلاب بورژوازی» دیررسی است که در نتیجه قسمی توسعه اقتصادی، مشابه «انقلاب صنعتی» در کشورهای پیشرفته‌تر، روی داده‌است. البته در این تعبیر فرض بر این است که تاریخ چاره ندارد جز اینکه با طرح مارکس سازگار شود. اما در حقیقت، اینگونه مشکل ماهوی - درباره اینکه آیا انقلاب روسیه، انقلاب صنعتی دیررس بود یا «انقلاب اجتماعی» زودرس - صرفاً نزاع بر سر الفاظ است و اگر در درون مارکسیسم ایجاد اشکال می‌کند، همین خود نشان می‌دهد که مارکسیسم برای توصیف رویدادهایی که بنیادگذارانش پیش‌بینی نکرده‌اند با اشکالهای لفظی دست به گریبان است.

۱۸. راست‌است که رهبران [سوسیال دموکرات] ایمانی شورانگیز در پیروانشان نسبت به‌رسالتی که داشتند - یعنی رهانیدن بشر - ایجاد کردند، اما ضمناً مسؤول شکست نهایی سیاستهایشان و فروپاشی نهضت نیز بودند. شکست آن سیاستها عمدتاً معلول عدم حس مسؤولیت فکری بود. رهبران به کارگران اطمینان داده‌بودند که مارکسیسم علم است و نهضت از جهت فکری و عقلی در دست بهترین کسان است. اما هرگز موضعی علمی - یعنی موضعی سنجشگرانه و نقدی - در قبال مارکسیسم اتخاذ نکردند. فقط به این دل خوش کرده‌بودند که مفاهیم کلی مارکسیستی را بر موارد خاص تطبیق دهند (و چه کاری از این آسانتر؟) و در مقالات و سخنرانیها به تعبیر تاریخ پردازند. (رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۱۹ و ۲۲ در همین فصل).

۱۹. حتی پیش از ظهور فاشیسم در اروپای مرکزی، سالها بود که، به‌طور مشهود، روح شکست بر رهبران سوسیال دموکرات غلبه داشت. اشکال از اینجا شروع شد که ایشان اعتقاد پیدا کردند که فاشیسم مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر در تکامل اجتماعی است. به عبارت دیگر، شروع به بعضی اصلاحات و تصحیحات در طرح مارکس کردند، اما هرگز در درستی روش

اصالت تاریخی تردید روا نداشتند و هیچ گاه تشخیص ندادند که سؤالی از این قبیل که «آیا فاشیسم برآستی مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر در تکامل تمدن است؟» امکان دارد بکلی گمراه کننده باشد.

۲۵. نهضت مارکسیسم در اروپای مرکزی، کمتر در تاریخ سابقه داشت، زیرا به‌رغم الحاد و رد ایمان به‌خدا، می‌بایست برآستی یک جنبش بزرگ مذهبی خوانده شود. (شاید آن دسته از روشنفکران که مارکسیسم را جدی نمی‌گیرند، به این نکته توجه کنند). البته نهضت از بسیاری جهات خصالت جمعی و قبیله‌ای داشت؛ اما به‌هر حال جنبشی در کارگران پدید آورد و به‌ایشان یاد داد که برای تکلیف بزرگی که در پیش دارند به خود آموزش دهند و سطح علاقه‌ها و تفریحاتشان را بالا ببرند و از قیود برهند و به‌جای نوشابه‌های الکلی به‌کوه‌نوردی روی بیاورند و موسیقی کلاسیک را جانشین موزیک رقص کنند و به‌عوض داستانهای هیجانی انگیز کتابهای جدی بخوانند و ایمان بیاورند که «رهایی طبقه کارگر فقط به‌دست کارگران صورت‌پذیر است». (در مورد تأثیر عمیق این نهضت در بعضی از ناظران، رجوع کنید از جمله به کتاب گدای، ده‌های گشوده شده^۱).

۲۶. عبارات نقل شده، از دیباچه مارکس بر چاپ دوم سرمایه است (سرمایه، ص ۸۷۰؛ همچنین فصل سیزدهم، یادداشت ۶) و نشان می‌دهد که چقدر بخت با او یار بوده‌است که چنین منتقدانی به‌بررسی کارهایش می‌پرداخته‌اند.

در جنگ داخلی در فرانسه^۲ نیز (داهنما، ص ۱۵۰) قطعه بسیار جالب نظری هست که ضمن آن، مارکس مخالفت خویش با ناکجاآبادگرایی و اعتقادش را به‌اصالت تاریخ بیان می‌کند و با لحن تأیید و تصویب، درباره «کمون» ۱۸۷۱ پاریس چنین می‌نویسد: «طبقه کارگر متوقع معجزه از کمون نبود. [طبقه کارگر] ناکجاآباد [یا مدینه فاضله] حاضر و آماده‌ای ندارد که بخواهد به‌فرمان مردم وارد میدان کند. می‌داند که برای رهایی

1. G.E.R. Gedye, *Fallen Bastions* (1939).

2. Karl Marx, *The Civil War in France* (*Der Buergerkrieg in Frankreich*, A. Willaschek, Hamburg, 1920, pp. 65-66).

خود و، در عین حال، رسیدن به مرحله شکل [گیریهای] عالیتیری^۱ که جامعه کنونی ما به طور اجتناب ناپذیر به سوی آن در حرکت است... باید مبارزات دراز و فرایندها تاریخی پیمایی را پشت سر بگذارد و هم شرایط را دگرگون سازد هم آدمیان را. [طبقه کارگر] در صدد متحقق ساختن هیچ آرمانی نیست جز آزاد کردن عناصر و اجزای جامعه نوینی که جامعه کهنه و رو به سقوط بورژوازی آستان آنهاست. «کمتر قطعه‌ای در مارکس، بی برنامه‌گی ناشی از اعتقاد به اصالت تاریخ را اینچنین آشکار به نمایش می گذارد. مارکس می گوید: «طبقه کارگر] باید مبارزات دراز را پشت سر بگذارد»، الخ. ولی اگر، مطابق گفته او، [طبقه کارگر] برنامه‌ای ندارد که به اجرا درآورد و «در صدد متحقق ساختن هیچ آرمانی نیست»، پس برای چه مبارزه می کند؟ مارکس می گوید: «طبقه کارگر متوقع معجزه نبود»؛ ولی پیداست او خودش توقع معجزه داشته زیرا معتقد بوده است که پیکار تاریخی «به طور اجتناب ناپذیر» به سوی «شکل [گیریهای] عالیتیر» پیش می رود. (رجوع کنید به یادداشت‌های ۴ و ۱۳ در همین فصل). البته تا اندازه‌ای حق به جانب مارکس بود که از وارد شدن به عرصه مهندسی اجتماعی خودداری می کرد. شك نیست که سازمان دادن به کارگران، مهمترین تکلیف عملی روزگار او بود. اگر متعذر شدن به این عذر مشکوکه «هنوز وقتش نرسیده» حتی یکبار هم صورت موجه پیدا کرده باشد، در مورد مارکس بوده است که نمی خواسته از سر تفتن وارد مسائل مهندسی اجتماعی در زمینه طرح ریزی عقلانی نهادها شود. (برای اینکه ببینیم حق با او بوده، کافی است پیشنهادهای ناکجا آبادی کودکانه‌ای را در نظر بگیریم که کسان مختلف، از جمله بلامی^۲، تا امروز ارائه داده‌اند). اما با کمال تأسف، مارکس برای اثبات درستی این درك شهودی سیاسی، تکنولوژی اجتماعی را از جنبه نظری هدف حمله قرارداد و این خود به بهانه‌ای نزد پیروان متعبد و جزمی او مبدل گشت که حتی امروز که اوضاع عوض شده و اهمیت تکنولوژی سیاسی حتی از سازمان دادن به کارگران هم زیاده‌تر است،

کماکان به همان طرز فکر ادامه دهند.

۲۲. رهبران مارکسیستی رویدادها را به فراز و نشیبهای دیالکتیکی تاریخ تعبیر می کردند و به جای اینکه عمل سیاسی را رهبری کنند، راهنمای کوه و دشتهای تاریخ شده بودند. لک. کراوس (شاعری که در یادداشت ۴ در همین فصل از او نام بردیم) کسانی را که به جای جنگیدن با رویدادهای وحشت انگیز تاریخی، تعبیر و تأویل تاریخ را پیشه خویش قرار می دهند، سخت تقبیح کرده است.

فصل نوزدهم

۱. سرمایه، ص ۸۴۶ = (داهنبا، ص ۴۰۳).
 ۲. مارکس و انگلس، بیانیه کمونیست. (داهنبا، ص ۳۱ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۳۳).
 ۳. سرمایه، ص ۵۴۷ = (داهنبا، ص ۵۶۰) (جایی که لنین این جمله را نقل می‌کند).
- در باره اصطلاح «تراکم سرمایه» (که من آن را «تراکم سرمایه در دست اشخاص انگشت‌شمار» ترجمه کرده‌ام)، باید توضیحی داد.
- در سومین چاپ سرمایه، مارکس [بین سه اصطلاح] فرق می‌گذارد:
- (الف) انباشت سرمایه که مقصود از آن فقط رشد مجموع مقدار کالاهای سرمایه‌ای^۱ است در زمینه‌ای خاص؛ (ب) تراکم سرمایه که مراد از آن (سرمایه، ص ص ۹۰-۶۸۹) رشد عادی سرمایه در دست یکایک سرمایه‌داران است که از گرایش عمومی به انباشت سرچشمه می‌گیرد و هر کدام از ایشان را بر عده متزایدی کارگر مسلط می‌کند؛ (ج) تمرکز سرمایه که غرض از آن (سرمایه، ص ۶۹۱) قسمتی رشد سرمایه است ناشی از اینکه بعضی سرمایه‌داران از سرمایه‌داران دیگر سلب مالکیت می‌کنند. (به قول مارکس: «هر سرمایه‌دار بسیاری از همگنان خود را از پای در می‌آورد.»)
- در چاپ دوم، مارکس هنوز بین تراکم و تمرکز فرق نگذاشته بود و اصطلاح «تراکم» را به هر دو معنای (ب) و (ج) بکار می‌برد. در چاپ سوم (ص ۶۹۱)، برای نشان دادن این فرق، می‌نویسد: «در اینجا به تفکیک از

انباشت و تراکم، با تمرکز واقعی طرفیم»، حال آنکه در همین جا در چاپ دوم نوشته بود: «در اینجا به تفکیک از انباشت، با تراکم واقعی طرفیم». اما این تصحیح فقط چند جا انجام گرفته است (مثلاً صص ۹۳-۹۹ و ۸۴۶) نه در سراسر کتاب. در قطعه‌ای که در متن نقل کرده‌ایم، کلمات همان است که در چاپ دوم بود. در عباراتی که از صفحه ۸۴۶ سرمایه در متن مربوط به یادداشت ۱۵ در همین فصل نقل کرده‌ایم، مارکس «تمرکز» را به جای «تراکم» آورده است.

۴. مارکس، هجدهم برومر [لویی بناپاد] (= دهمینا، ص ۱۲۳). «جمهوری بورژوازی پیروز شد. اشراف [بازار] مالی و بورژوازی صنعتی و طبقه متوسط^۲ و خرده بورژوازی و ارتش و اوباش پرولتاریا^۳ (که به صورت گارد ضربت سازمان داده شده بودند) و روشنفکران سرشناس و کشیشان و جمعیت دوستای همه طرف جمهوری را گرفته بودند. طرف پرولتاریای پاریس را هیچ کس نگرفته بود مگر خود پرولتاریا.

در یک مورد سخنان مارکس درباره «تولیدکنندگان روستایی» بقدری خام و ساده لوحانه است که باور نکردنی است. رجوع کنید به فصل بیستم، یادداشت ۴۳.

۵. رجوع کنید به فصل هجدهم، یادداشت ۱۱.

۶. بسنجید با آنچه بالاتر در یادداشت ۴ - بویژه درباره طبقه متوسط و «روشنفکران سرشناس» - گفته شده است.

در مورد «اوباش پرولتاریا»، رجوع کنید به همان نوشته و نیز سرمایه، ص ۷۱۱ به بعد (که این اصطلاح در آنجا «پرولتاریای ژنده پوش»^۴ ترجمه شده است).

۷. در مورد اصطلاح «آگاهی طبقاتی» به مفهوم مارکس، رجوع کنید

1. Karl Marx, *Eighteenth Brumaire* (Der Achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Verlag fuer Literatur und Politik. Wien-Berlin, 1927, pp.28-29).

2. middle class

۳. rabble proletariat. در ترجمه چاپ مسکو: لومپن پرولتاریا (lumpenproletariat). (مترجم)

4. tatterdemalion proletariat

به فصل شانزدهم، اواخر قسمت ۱.

صرف نظر از امکان پیدایش روح شکست که در متن به آن اشاره کردیم، چیزهای دیگری هم هست که ممکن است آگاهی طبقاتی کارگران را متزلزل کند و به تفرقه در طبقه کارگر بینجامد. فسی المثل، لنین یادآور می شود که امپریالیسم ممکن است سهمی از غنائم خویش را به کارگران بدهد و ایشان را دستخوش چنددستگی کند (داهنما، ص ۷۰۷ = ۱.۰. لنین، امپریالیسم بالاترین مرحله سرمایه داری^۱، لك ل، ج ۱۵، ص ۹۶؛ رجوع کنید همچنین به یادداشت ۴۰ در فصل بیستم). او می نویسد: «... در بریتانیای کبیر، گرایش امپریالیسم به ایجاد چنددستگی در کارگران و تقویت [عناصر] فرصت طلب در میان ایشان و پدید آوردن تباهی موقت در نهضت طبقه کارگر، مدتها پیش از پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، نمایان شده بود.»

پارکس در تحلیل استادنۀ خویش موسوم به معاینه مالدکسیسم پس از مرگ^۲ (که زیر عنوان کالبد شکافی مالدکسیسم^۳ نیز انتشار یافته) درست می گوید که کاملاً امکان دارد سرمایه گذاران و کارگران برای بهره کشی از مصرف کننده دست به دست یکدیگر دهند و در صنایع حمایت شده یا انحصاری، در غنائم شریک شوند. این امکان نشان می دهد که مارکس در تأکید بر تضاد منافع کارگران و سرمایه گذاران زیاده روی می کند.

همچنین شایان تذکر است که بیشتر حکومتها تمایل دارند همیشه آسانترین راه را انتخاب کنند و این تمایل ممکن است به عواقب زیر بینجامد. از آنجا که در جوامع امروزی، کارگران و سرمایه گذاران معمولاً از لحاظ تشکل و قدرت سیاسی به دیگر گروهها برتری دارند، حکومت

1. V. I. Lenin, *Imperialism the Highest Stage of Capitalism*.

پوپر واژه Stage را در عنوان این کتاب State (= حالت) نوشته است. یقیناً سهوی روی داده است زیرا در جایی که او بدان ارجاع می دهد و به آن مراجعه شد، نام کتاب عیناً به صورتی آمده است که ما نقل کرده ایم. (مترجم)

2. H. B. Parkes, *Marxism—A Post Mortem* (1940)

3. *Marxism—An Autopsy*.

بآسانی ممکن است به جای جلب رضایت مصرف کننده، به راضی کردن آن دو گروه تمایل پیدا کند و از این رهگذر دستخوش هیچگونه عذاب وجدان هم نشود و نزد خودش استدلال کند که چون از این راه بین دو دسته که از همه بیشتر در جامعه با یکدیگر خصومت و ضدیت دارند آرامش و آشتی برقرار ساخته، سیاستش بسیار خوب بوده است.

۸. رجوع کنید به متن مربوط به یادداشتهای ۱۷ و ۱۸ در همین فصل.
 ۹. بعضی مارکسیستها جسارت را به جایی می‌رسانند که می‌گویند رنج و محنت ناشی از يك انقلاب اجتماعی خشونت‌بار به مراتب کمتر از شرور و آفات مزمنی است که بر ذات آن چیزی که نامش را «سرمایه‌داری» می‌گذارند، عارض است. (رجوع کنید به مادکسیسم و سرمایه‌داری، نوشته ل. لورا؛^۱ لورا از سیدنی هوک به دلیل اینکه در کتابش، برای فهم مادکس^۲، به چنین عقایدی قایل شده، انتقاد می‌کند). این قبیل مارکسیستها آشکار نمی‌کنند که اساس علمی این تخمین - یا بی‌پرده‌تر بگوییم، این غیبت‌گویی یکسره عاری از حس مسئولیت - چیست.

۱۰. انگلس در قطعه‌ای که پیداست به یاد هگل افتاده است، راجع به مارکس می‌نویسد: «بی آنکه به توضیح بیشتر نیاز باشد واضح است که اگر چیزها و نسبت‌های متقابلشان را به جای اینکه ثابت بگیریم، متغیر فرض کنیم، صورتهایی که از آنها در ذهن حاصل می‌شود، یعنی تصورشان، نیز تابع تغیر و دگردیسی خواهد بود. به جای اینکه بخواهیم بزور آنها را در قفسه تعاریف خشک و انعطاف‌ناپذیر جای دهیم، باید بر حسب مورد سعی کنیم مطابق ویژگی تاریخی یا منطقی جریانی که به آنها شکل بخشیده است، با آنها برخورد کنیم.» (دیاچیه انگلس به سرمایه (آلمانی)، III/۱، ص ۱۶۱).

۱۱. دلیل تقریبی بودن این تمایز این است که گاهی کمونیستها به جنبه معتدل‌تر نظریه ابراز اعتقاد می‌کنند. این نکته بویژه در کشورهایایی صادق است که سوسیال دموکراتهای طرفدار جنبه مذکور وجود نداشته باشند. رجوع کنید از جمله به متن مربوط به یادداشت ۲۶ در همین فصل.

1. L. Laurat, *Marxism and Democracy*. Trans. E. Fitzgerald, 1940; p. 38, note 2. 2. Sidney Hook, *Towards an Understanding of Marx*.

۱۲. بسنجید با فصل هفدهم، یادداشتهای ۴ و ۵، و مطالب مربوط در متن، و همچنین یادداشتهای ۱۴ و ۱۷ و ۱۸ در همین فصل، و آنچه در متن در قسمت مربوط به این یادداشتها گفته شده است.

۱۳. البته بین این دو، مواضع دیگری هم هست و افکار معتدلتری از قبیل «تجدید نظر طلبی» برنشتاین^۱، نیز وجود دارد که یکسره از مارکسیسم دست می‌شوید و در واقع صرفاً طرفدار گونه‌ای نهضت کارگری دموکرات و مسالمت‌آمیز است.

۱۴. البته قابل شدن به این سیر تحولی در مارکس، صرفاً متکی به تعبیر است، آن هم تعبیری که چندان قانع کننده نیست. حقیقت این است که گفته‌های مارکس همیشه با هم سازگار نیستند و او اصطلاحاتی مانند «انقلاب» و «زور» و «خشونت» را منظمآ به مفهوم دوپهلوی بکار می‌برد. تاریخ در زمان حیات مارکس مطابق طرح او پیش نمی‌رفت و به این دلیل او ناچار چنین موضعی گرفته بود. سیر تاریخ فقط از این جهت با نظریه مارکس مطابقت داشت که گرایش آشکار به دور شدن از آنچه او «سرمایه‌داری» می‌خواند - یعنی در واقع فاصله گرفتن از اصل «عدم مداخله» - بروز می‌داد. مارکس بارها - و از جمله در دیباچه چاپ اول سرهایه - با خرسندی به این گرایش اشاره کرده است (رجوع کنید به جمله‌هایی که در یادداشت ۱۶ در همین فصل نقل شده و مطالب مربوط به آن در متن). اما همین گرایش (به مداخله‌گری)، برخلاف نظریه مارکس، به بهبود وضع کارگران نیز کمک می‌کرد و، از این راه، احتمال وقوع انقلاب را کاهش می‌داد. تردید و دودلی و تعبیرهای دوپهلوی مارکس از تعالیم خودش، احتمالاً از چنین وضعی سرچشمه می‌گرفت.

شاهد این معنا دو فقره از سخنان اوست که اولی را از یکی از آثار قدیمتر و دومی را از یکی از کارهای اخیرش نقل می‌کنیم. قطعه اول از سخنرانی خطاب به جامعه کمونیستها (۱۸۵۰) گرفته شده است (داهنبا، ص

۱. Eduard Bernstein (۱۸۵۰-۱۹۳۲). نظریه‌پرداز سوسیال دموکرات آلمانی و واضع نظریه سوسیالسم تکاملی (در مقابل سوسیالیسم انقلابی) که خواستار تجدید نظر در تعالیم مارکس مطابق تحولات زمان بود. (در متن اصلی، نخستین حرف نام کوچک او A نوشته شده که صحیح نیست). (مترجم)

۶ به بعد = ماهنامه کاد، سپتامبر ۱۹۲۲، ص ۱۳۶ به بعد) و به لحاظ جنبه علمی آن جالب توجه است. فرض مارکس این است که کارگران، دست در دست دموکراتهای بورژوا، در نبرد با فئودالیسم پیروز شده‌اند و رژیمی دموکراتیک تأسیس کرده‌اند. او مصرانه بر آن است که از آن پس، شعار جنگی کارگران باید «انقلاب دائم» باشد و سپس به تشریح معنای این شعار می‌پردازد (ص ۶۶): «[کارگران] باید به نحوی عمل کنند که هیجان انقلابی بلافاصله پس از پیروزی فروکش نکند. باید تا هر زمان که ممکن است این هیجان را حفظ کنند. نه تنها باید از مخالفت با (باصطلاح) زیاده‌رویها خودداری ورزند - از قبیل قربانی کردن اشخاص منفور یا ساختمانهای یادآور خاطرات نفرت‌انگیز برای ارضای حس انتقام‌جویی عامه - و نه تنها باید با اینگونه کارها مدارا کنند، بلکه باید خود رهبری و اداره چنین حرکات را برای عبرت دیگران بدست گیرند.» (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۳۵ (۱) در همین فصل و یادداشت ۴۴ در فصل بیستم).

در مقابل، برای ذکر نمونه‌ای از گفته‌های معتدل مارکس، عبارات زیر را از سخنرانی خطاب به بین‌الملل اول^۲ که در ۱۸۷۲ در آمستردام ایراد شده‌است، برگزیده‌ایم: «ما منکر نیستیم که کشورهایی هستند از قبیل ایالات متحد [امریکا] و بریتانیا - و اگر با نهادهای شما بهتر آشنا بودم، شاید هلند را نیز اضافه می‌کردم - که در آنجا کارگران خواهند توانست به وسایل مسالمت‌آمیز به هدفهای خود برسند. اما در همه کشورها چنین نیست.» در مورد اینگونه نظریات معتدلتر، رجوع کنید به متن مربوط به یادداشتهای ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ در همین فصل.

چکیده این آشفته فکری از مدتها پیش حتی ضمن جمع‌بندی نهایی مطالب بیانیه [کمونیست] هم دیده می‌شود که در آن به این دو جمله متناقض (که یک جمله بیشتر میانشان فاصله نیست) بر می‌خوریم: (۱) «مختصر آنکه کمونیستها همه‌جا از هر نهضت انقلابی علیه نظم اجتماعی و سیاسی موجود پشتیبانی می‌کنند» (که بدون شک این حکم شامل مثلاً

1. Labour Monthly.

2. Address to the First International (L. Laurat, op. cit., p. 36).

انگلستان هم می‌شود). (۲) «[کمونیستها] همه‌جا برای ایجاد اتحاد و اتفاق بین احزاب دموکرات همه کشورها تلاش می‌کنند، تشت و آشفتگی در جمله بعد به اوج می‌رسد که می‌گوید: «کمونیستها از پنهان کردن نظرها و هدفهای خویش عار دارند و آشکارا اعلام می‌کنند که رسیدن به هدفهایشان امکان‌پذیر نیست مگر با براندازی خشونت‌آمیز کلیه شرایط اجتماعی موجود.» (شرایط دموکراتیک از این قاعده مستثنا نیست).

۱۵. سرمایه، ص ۸۴۶ = «اھنما، ص ۴۵۳ به بعد. (در مورد کاربرد «تمرکز» در چاپ سوم به جای «تراکم» در چاپ دوم، رجوع کنید به یادداشت ۳ در همین فصل). باید متوجه بود که آنچه اینجا ترجمه شده است «پوشش سرمایه‌داری نفس‌گیر می‌شود»، ممکن بود به‌طور تحت‌اللفظی ترجمه شود: «با پوشش (یا حجاب) سرمایه‌داری ناسازگار می‌شود»، یا به وجهی اندکی آزادتر: «پوشش سرمایه‌داریش تحمل‌ناپذیر می‌شود».

در این قطعه، چنانکه از دنباله آن می‌توان دید، مارکس سخت از دیالکتیک هگل متأثر است. (هگل گاهی برابر نهاده [یا آنتی‌تیز] را رفع [یا نفی]^۲ بر نهاده [یا تیز] می‌خواند و باهم نهاده [یا سنتز] را «رفع رفع» [یا نفی نفی] می‌نویسد: «روش مالکیت در سرمایه‌داری... نخستین رفع [یا نفی] مالکیت خصوصی مبتنی بر کار فردی است. اما شیوه تولید سرمایه‌داری چنان مانند قوانین طبیعت به‌طور حتمی عمل می‌کند که خود رفع [یا نفی] خویش را پدید می‌آورد. این رفع رفع [یا نفی نفی] است. رفع [یا نفی] دوم... مالکیت مشترک زمین و وسایل تولید را مستقر می‌کند.» (برای آگاهی از تفصیل بیشتر درباره چگونگی برآمدن سوسیالیسم به شیوه دیالکتیک، رجوع کنید به یادداشت ۵ در فصل هجدهم).

۱۶. این تلفظی در دیباچه مارکس بر چاپ اول سرمایه (ص ۸۶۵) ضمن این عبارات دیده می‌شود: «با اینهمه، وجود پیشرفت انکارناپذیر

۱. ایرج اسکندری ترجمه کرده است: «تمرکز وسایل تولید و اجتماعی گشتن کار به نقطه‌ای می‌رسد که دیگر با پوسته سرمایه‌داری خود سازگار نیست.» (سرمایه، ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۶۹۱). (مترجم)

است... نمایندگان خارجی دولت بریتانیا... می‌گویند... که دگرگونی مناسبات سرمایه‌دار و کارگر همانقدر که در انگلستان آشکار و حتمی است در کشورهای پیشرفته‌تر اروپا نیز هست... آقای وید، معاون رئیس جمهور ایالات متحد امریکای شمالی... در جلسات عمومی اعلام می‌کند که پس از الغای بردگی، موضوع دوم در دستور کار، ایجاد تغییر اساسی در وضع سرمایه‌داری و مالکیت زمین است! (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۱۴ در همین فصل).

۱۷. دیباچه انگلس به نخستین چاپ ترجمه انگلیسی سرمایه (ص ۸۸۷). در فصل هفدهم، یادداشت ۹، این سخنان انگلس به تفصیل بیشتر نقل شده است.

۱۸. نامه مورخ ۸ دسامبر ۱۸۸۵ مارکس به هاینرمن. رجوع کنید به کتاب هاینرمن، گزارش يك زندگي پر ماجرا، ص ۲۸۳. رجوع کنید همچنین به کتاب لورا، ص ۲۳۹. عین گفته مارکس به صورت کاملتر چنین است: «اگر بگویید در نظریات حزب من راجع به انگلستان شریک نیستید، پاسخی که می‌توانم بدهم این است که حزب من انقلاب در انگلستان را حتمی نمی‌شمارد، فقط بر حسب سوابق تاریخی، آن را ممکن می‌داند. اگر این تحولات اجتناب‌ناپذیر به انقلاب مبدل شود، تقصیر نه تنها از طبقه حاکم، بلکه از طبقه کارگر نیز خواهد بود.» (توجه کنید به موضوع دو پهلوی مارکس).

۱۹. پارکس نیز نظری مشابه دارد (همان کتاب ص ص ۱۰۱ و ۱۰۶ به بعد) و می‌گوید «اعتقاد مارکسیست‌ها به اینکه سرمایه‌داری اصلاح‌پذیر نیست و فقط باید نابود شود» یکی از مبانی نظریه مارکسیستی «انباشت» است. «همینکه نظریه‌ای دیگر اتخاذ کنید... این امکان پیش می‌آید که سرمایه‌داری به روشهای تدریجی دگرگون شود.»

۱. Wade. در تاریخ ایالات متحد هرگز کسی به این نام معاون ریاست جمهوری نبوده است. معلوم نیست مارکس چگونه دچار این خطای فاحش شده است. عجیب‌تر اینکه نه پوپر این اشتباه را گرفته است و نه مترجم فارسی کتاب سرمایه. (مترجم)

2. H. H. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life* (1911)

۲۰. به نقل از پایان بیانیه [کمونیست] (داهنبا، ص ۵۹ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۵۷): «پرولترها بجز زنجیرهایشان هیچ ندارند که از دست بدهند [بلکه می توانند] جهانی را به تسخیر درآورند.»

۲۱. بیانیه [کمونیست] (داهنبا، ص ۴۵ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۴۵). این قطعه در متن مربوط به یادداشت ۳۵ در همین فصل به تفصیل بیشتر نقل شده است. آخرین جمله منقول در این بند نیز از بیانیه [کمونیست] است (داهنبا، ص ۳۵ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۳۶). رجوع کنید همچنین به یادداشت ۳۵ در همین فصل.

۲۲. اصلاحات اجتماعی بندرت در نتیجه فشار رنجبران انجام گرفته است. البته این امکان هست که نهضت‌های مذهبی (از جمله پیروان مذهب اصالت سودمندی^۱) و افرادی مانند دیکنز، در افکار عمومی تأثیر عمده بگذارند. همه مارکسیستها و بسیاری از «سرمایه‌داران» از این کشف هنری فورد به شگفت آمدند که افزایش دستمزد ممکن است به سود کارفرما تمام شود.

۲۳. رجوع کنید به یادداشت‌های ۱۸ و ۲۱ در فصل هجدهم.

۲۴. داهنبا، ص ۳۷ (= مجموعه، ج ۶، ص ۵۳۸).

۲۵. دولت و انقلاب (داهنبا، ص ۷۵۶ = دولت و انقلاب، ص ۷۷).
 سخن لنین به صورت کامل چنین است: «برای طبقه کارگر در پیکاری که در راه آزادی با سرمایه‌داران می‌کند، دموکراسی بسیار مهم است. اما دموکراسی به هیچ وجه مرزی نیست که کسی مجاز نباشد پای از آن فراتر بگذارد؛ فقط یکی از مراحل سیر تکاملی [تاریخ] از فئودالیسم به سرمایه‌داری و از سرمایه‌داری به کمونیسم است.»

لنین تأکید دارد که دموکراسی صرفاً به معنای «برابری صودی» است. رجوع کنید همچنین به داهنبا، ص ۸۳۴ (= و. ا. لنین، انقلاب پرولتاریا و دیکتاتوری پرولتاریا، ج ۱۸، ص ۲۳۴) که در آن لنین این

۱. Utilitarians. - غرض پیروان مکتب جرمی بنتام و جیمز میل و جان استوارت میل است. (مترجم)

2. V. I. Lenin, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*.

استدلال هگلی مبتنی بر برابری صرفاً «صوری» را به این وجه برای تخطئه کاوتسکی بکار می‌برد: «... او [یعنی کاوتسکی] برابری صوری را که در نظام سرمایه‌داری چیزی جز حقه‌بازی و دورویی نیست، به همان شکن ظاهری که ارائه می‌شود به عنوان برابری موجود در عمل می‌پذیرد...».

۲۶. پارکس، همان کتاب، ص ۲۱۹.

۲۷. اینگونه حرکت‌های تاکتیکی با مفاد بیانیۀ [کمونیست] سازگار است که در آن از سویی اعلام می‌شود «[کمونیستها] همه‌جا برای ایجاد اتحاد و اتفاق بین احزاب دموکرات همه کشورها تلاش می‌کنند»، و از سوی دیگر گفته می‌شود «رسیدن به هدف‌هایشان امکان‌پذیر نیست مگر با براندازی خشونت‌آمیز کلیۀ شرایط اجتماعی موجود»، از جمله شرایط دموکراتیک.

چنین حرکت‌های تاکتیکی، از این گذشته، با برنامه حزبی ۱۹۲۸ هم سازگار است. در این برنامه آمده است (داهنما، ص ۱۰۳۶ = برنامه بین‌الملل کمونیست، ص ۶۱)^۲: «هر یک از احزاب کمونیست باید هنگامی که خط تاکتیکی خود را تعیین می‌کند، موقعیت موجود داخلی و خارجی را نیز در نظر بگیرد... حزب شعارها را... به منظور مشکل کردن... هر چه گسترده‌تر توده‌ها تعیین می‌کند.» البته به این هدف نمی‌توان رسید مگر با بهره‌برداری کامل از دو پهلوی منظم درباره واژه «انقلاب».

۲۸. (داهنما، ص ۵۹ و ۱۰۴۲ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۵۷ و برنامه بین‌الملل کمونیست، ص ۶۵). رجوع کنید همچنین به اواخر یادداشت ۱۴ در همین فصل و نیز یادداشت ۳۷.

۲۹. آنچه در اینجا گفته‌ایم عیناً نقل قول نیست؛ همان معنا را با عبارات دیگر بیان کرده‌ایم. رجوع کنید فی‌المثل به دیباچۀ انگلس به چاپ اول ترجمۀ انگلیسی سرمایۀ که در فصل هفدهم، یادداشت ۹، جمله‌هایی از آن نقل شده است، و نیز به همان کتاب از لورا، ص ۲۴۰.

1. de facto equality 2. *The Programme of the Communist International*, Modern Books Ltd., London, 1932.

۳۰. نخستین قطعه از همان کتاب لورا، همان صفحه، نقل شده است؛ در مورد دومین قطعه، رجوع کنید به (داهنیا، ص ۹۳) = پیکاد طبقاتی دد فرانسه ۱۸۵۰-۱۸۴۸، نوشته کارل مارکس با مقدمه انگلس، ص ۲۹)¹. تأکید بر کلمات از من است.

۳۱. انگلس تا حدی متوجه بود که چون، به گفته خودش، «تاریخ ثابت کرده است که ما و همه کسانی که مانند ما فکر می کردند به خطا رفته اند»، این تغییر جبهه به او تحمیل شده است (داهنیا، ص ۷۹ = کارل مارکس، پیکاد طبقاتی دد فرانسه، ص ۸)². ولی او می پنداشت خطای خودش و مارکس فقط در این بوده که سرعت تحولات را بیش از آنچه بوده انگاشته اند، و هرگز اعتراف نکرد که تحول اصولاً در جهت دیگری سیر می کرده است. البته گهگاه از این امر می نالید: رجوع کنید به متن مربوط به یادداشتهای ۳۸ و ۳۹ در فصل بیستم که در آن، این شکایت عجیب از او شنیده می شود که «طبقه کارگر عملاً به طور روزافزون حالت بورژوازی پیدا می کند».

۳۲. رجوع کنید به یادداشتهای ۴ و ۶ در فصل هفتم.

۳۳. البته ادامه چنین مزایا ممکن است دلایل دیگر نیز داشته باشد، از جمله اینکه قدرت حاکم جبار احياناً به پشتیبانی بخش خاصی از مردم تحت حکومت وابسته باشد. اما بر خلاف گفته مارکسیستها، این بدان معنا نیست که حکومت جبر و دزد لزوماً و عملاً حکومت طبقاتی است. حتی اگر جبار مجبور به رشوه دادن به بخش خاصی از مردم و اعطای مزایای اقتصادی یا مزایای دیگری به ایشان شده باشد، نمی توان نتیجه گرفت که آن بخشی از مردم او را به چنین کاری مجبور کرده اند یا دارای آنچنان قدرتی بوده اند که توانسته اند آن مزایا را حق خویش قلمداد کنند و بزور بستانند. اگر نهادی نباشد که آن بخش از مردم بتوانند بدان وسیله از نفوذ خود استفاده کنند، جبار ممکن است مزایای مذکور را از ایشان

1. Karl Marx, *The Class Struggle in France 1845-1850*. Introduction by F. Engels. Co-operative Publishing Society of Foreign Workers in the U. S. S. R., Moscow, 1934, p. 29. 2. Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, Vorwaerts, Berlin, 1840, p. 8.

پس بگیرد و در صدد جلب پشتیبانی بخش دیگری برآید.

۳۴. داهنما، ص ۱۷۱ (= کارل مارکس، جنگ داخلی در فرانسه، با مقدمه انگلس، ص ۱۹). رجوع کنید همچنین به داهنما، ص ۸۳۳ = انقلاب پرولتاریا، ص ص ۴-۳۳.

۳۵. داهنما، ص ۴۵ (= مجموعه، ج ۶، ص ۵۴۵). رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۱ در همین فصل و بسنجید با این جمله از بیانیه [کمونیست]: «هدف آنی کمونیستها این است که... پرولتاریا قدرت سیاسی را تسخیر کند.» (داهنما، ص ۳۷ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۳۸).

(۱) نصیحت تاکتیکی مارکس که جزئیات آن در سخنرانی خطاب به جامعه کمونیستها آمده است، نبرد در راه دموکراسی را ناگزیر به شکست خواهد کشانید (داهنما، ص ۶۷ = ماهنامه کاد، سپتامبر ۱۹۲۲، ص ۱۴۳؛ همچنین یادداشت ۱۴ در همین فصل و یادداشت ۴۴ در فصل بیستم). مارکس در آن سخنرانی توضیح می‌دهد که پس از حصول دموکراسی، کمونیستها باید نسبت به هر یک از حزبهای دموکرات که به پیروی از بیانیه [کمونیست]^۱ ناگزیر با آن «اتحاد و اتفاق» برقرار کرده‌اند، چه موضعی اتخاذ کنند. می‌گوید: «حاصل کلام اینکه از لحظه پیروزی به بعد، سوء ظن و بی‌اعتمادی خویش را نباید متوجه متحدان سابقمان کنیم [دموکراتها]، نه متوجه دشمن مرتجع شکست خورده.»

مارکس خواستار آن است که «افراد پرولتاریا بیدرنگ و بدون استثنا به تفنگ و توپ و مهمات مسلح شوند» و «کارگران بکوشند به صورت گاردی مستقل، با سرکردگان و ستادی از خودشان، تشکل پیدا کنند.» هدف این است که «حکومت دموکرات بورژوا فوراً از هرگونه پشتیبانی کارگران محروم شود و از اول تحت نظارت و در معرض تهدید مقامات و مراجعی قرار بگیرد که توده طبقه کارگر یکپارچه پشت سر آنان ایستاده است.»

پیداست که این سیاست لاجرم دموکراسی را نابود می‌کند و حکومت را به مخالفت با کارگرانی برمی‌انگیزد که حاضر نیستند قانون را گردن بنهند

۱. رجوع کنید به یادداشت ۱۴ در همین فصل.

و می‌خواهند با تهدید فرمان برانند. مارکس می‌کوشد با توسل به پیشگویی، برای این مشی سیاسی عذری بتراشد و می‌گوید (داهنما، صص ۶۸-۶۷ = ماهنامه کاد، سپتامبر ۱۹۲۲، ص ۱۴۳): «حکومت جدید به محض استقرار، با کارگران بنای جنگ خواهد گذارد.» سپس می‌افزاید: «این فرقه [یعنی دموکراتها] از نخستین ساعت پیروزی، شروع به خیانت به کارگران خواهد کرد. برای عقیم گذاردن اقدامات شوم و نابکارانه‌اش، باید پرولتاریا را سازمان داد و مسلح کرد.» اما، به نظر من، این تاکتیک، درست به همان نتایج شوم و نابکارانه‌ای می‌انجامد که مارکس پیشگویی می‌کند و خود بخود موجب می‌شود که پیشگویی تاریخی وی راست درآید. شک نیست که اگر بنا باشد کارگران چنین روشی پیش بگیرند، هر شخص دموکرات با شعوری - بخصوص در صورتی که بخواهد خدمتی به مستمیدگان بکند - اجباراً باید در آنچه مارکس نامش را خیانت به کارگران می‌گذارد شریک شود و برای صیانت فرد از گزند خیراندیشیهای جباران و دیکتاتوران کبیر، با کسانی که قصدشان متلاشی کردن نهادهای دموکراسی است به مبارزه برخیزد.

البته باید بیفزاییم که عباراتی که نقل شد از سخنان قدیمتر مارکس است و عقاید پخته‌تر او احتمالاً تا اندازه‌ای با آنچه آمد تفاوت دارد و بهر حال دو پهلوتر است. ولی این واقعیت همچنان به جای خود هست که همین گفته‌های قدیمتر او نیز تأثیر پایدار داشته و اساس و مأخذ بسیاری اقدامات بوده و به‌زبان همه تمام شده‌است.

(۲) در مورد آنچه در بند (ب) در متن به آن اشاره شده‌است، بی‌مناسبت نیست سخنی از لنین نقل کنیم (داهنما، ص ۸۲۸ = انقلاب پرولتاریا، ص ۳۵) که می‌گوید: «... طبقه کارگر کاملاً واقف است که پارلمانهای بورژوا نهادهایی هستند بیگانه نسبت به او و ابزارهایی برای ستمکادی بورژوازی بر پرولتاریا؛ نهادهایی هستند متعلق به طبقه دشمن و اقلیت استثمارگر.» روشن است که چنین دامن‌پردازیها ممکن نبود کارگران را به دفاع از دموکراسی پارلمانی در برابر یورش فاشیستها تشویق کند.

۳۶. بسنجید با دولت و انقلاب، نوشته لنین (داهنما، ص ۷۴۴ =

دولت (انقلاب، ص ۶۸): «دموکراسی ثروتمندان، دموکراسی جامعه سرمایه‌داری است... مارکس ماهیت دموکراسی سرمایه‌داری را خوب شناخته بود که می‌گفت به‌ستمدیدگان اجازه داده می‌شود هر چند سال یکبار خودشان به‌میل خود انتخاب کنند که کدام نمایندگان طبقه ستمگر باید بر آنها ستم برانند.» رجوع کنید همچنین به یادداشت‌های ۱ و ۲ در فصل هفدهم.

۳۷. لنین می‌نویسد (داهنما، ص ۸۸۴ به بعد = و. ا. لنین، بیماری کودکانه چپ‌دوی دد کمونیسم^۱، لکل، ج ۱۶، ص ص ۷۳-۷۲): «... توجه یکسره باید به گام بعد معطوف باشد... به اینکه به چه صورت باید مرحله‌گذر به انقلاب پرولتاریا را پیمود و به آن نزدیک شد. [اکنون به مرحله‌ای رسیده‌ایم که] پیشتازان پرولتاریا از لحاظ ایده‌ئولوژیک به طرف ما آمده‌اند... اما این نخستین گام است و هنوز فاصله درازی تا پیروزی باقی است. برای اینکه سراسر آن طبقه... چنین موضعی اتخاذ کند، تبلیغ و تهییج بتنهایی کافی نیست. توده‌ها باید خودشان تجربه سیاسی داشته باشند. قانون بنیادی هر انقلاب بزرگ جز این نیست که... [توده‌ها] برای اینکه با عزم جزم به کمونیسم روی آورند، باید... به تجربه تلخ دریافته باشند... که تنها شق ممکن در برابر دیکتاتور پرولتاریا... حتمیت مطلق دیکتاتور مرتجعان افراطی است.» (تأکید بر کلمات از من است).

۳۸. چنانکه می‌توان انتظار داشت، هر یک از دو حزب مارکسیست می‌خواهد گناه شکست را به گردن حزب دیگر بیندازد. یکی دیگری را به لحاظ سیاست فاجعه‌بارش نکوهش می‌کند و دیگری آن یکی را به جهت اینکه کارگران را به امکان پیروزی در نبرد در راه دموکراسی امیدوار نگاه داشته به باد سرزنش می‌گیرد. طنز قضیه در این است که مارکس خود به بهترین وجه تشریح کرده که چگونه هر حزب تقصیر شکست را به گردن اوضاع و احوال و خصوصاً حزب رقیب می‌اندازد و وصف او با یکایک جزئیات این کار سازگار است. (البته منظور مارکس در شرحی که نوشته،

1. V. I. Lenin, *Left-Wing Communism, An Infantile Disorder*.

یکی از گروههای چپ‌گرای رقیب در روزگار خودش بوده است). سارکس می‌نویسد (داهنها، ص ۱۳۰ = و. ا. لنین، تعالیم کادل مادکس، لککل، ج ۱، ص ۵۵): «لازم نیست به‌دیده نقد و سنجش در امکانات و منابع خودشان زیاد دقیق شوند. کافی است فقط علامت بدهند و مردم با امکانات و منابع پایان‌ناپذیری که دارند، به‌جان ستمگر خواهند افتاد. به‌فرض هم که واقعاً در عمل ثابت شود که تواناییهایشان جز ناتوانیهای محض چیززی نبوده است، گناه را همیشه می‌توان به‌پای سفسطه‌گران مودی [یعنی ظاهراً حزب دیگر] نوشت که مردم متحد را دچار تفرقه می‌سازند و در اردوهای متخاصم پراکنده می‌کنند... یا می‌توان ادعا کرد که چون یکی از جزئیات کار در مرحله اجرا درست از آب درنیامده همه چیز از دست رفته است، یا ممکن است مدعی شد که اتفاق پیش‌بینی نشده‌ای عجالتاً برنامه‌ها را بهم ریخته است. به‌هرحال، عنصر دموکرات [یا ضد دموکرات] همانگونه که اول بیگناه وارد گود شد، در پایان هم پاک و معصوم ننگین‌ترین شکسته را پشت سر می‌گذارد، منتها اکنون به‌سلاح این ایمان نوبافته مجهز شده که به‌حکم تقدیر باید پیروز شود و نه خودش لازم است از موضع گذشته دست بردارد نه حزبش و، بعکس، اوضاع و احوال باید، دقتی موقعش رسید، در جهت مقاصد او حرکت کند...» (تاکید بر آخرین جمله از من است).

۳۹. به‌این جهت می‌گویم «جناح تندرو [یا رادیکال]» که کسانی که بر پایهٔ مذهب اصالت تاریخ تعبیرشان این بوده که فاشیسم یکی از مراحل اجتناب‌ناپذیر تکامل است و از این تعبیر دفاع کرده‌اند، متعلق به گروههایی بوده‌اند بکلی ورای کمونیستها. حتی بعضی از رهبران کارگری وین نیز که دلیرانه ولی بدون سازمان‌یافتگی لازم و وقتی کار از کار گذشته بود، در برابر فاشیسم قد علم کردند، از صمیم قلب معتقد بودند که فاشیسم گامی ضروری در سیر تکاملی تاریخ به‌سوی سوسیالیسم است و به‌رغم نقرتی که از آن مرام داشتند، احساس می‌کردند باید حتی فاشیسم را گامی به‌پیش و در جهت نزدیک شدن مردم محنت‌کش به

هدف نهایی تلقی کنند.

۴۰. رجوع کنید به قطعه‌ای که در یادداشت ۳۷ در همین فصل نقل شده است.

فصل بیستم

۱. تنها ترجمه کامل مجلدات سه گانه سرمایه به زبان انگلیسی، تقریباً به ۲۵۰۰ صفحه می‌رسد. مزید بر آن، سه جلد دیگر است که به آلمانی زیر عنوان نظریات مربوط به ارزش اضافی^۱ انتشار یافته و حاوی مطالبی غالباً تاریخی است که مارکس قصد داشته از آنها در کتاب سرمایه استفاده کند.

۲. رجوع کنید به فصلهای شانزدهم و هفدهم که در آنها سرمایه‌داری لگام گسیخته را در مقابل مداخله‌گری گذاشته‌ایم. (فصل شانزدهم، یادداشت ۱۰؛ فصل هفدهم، یادداشت ۲۲؛ فصل هجدهم، یادداشت ۹ و مطالب مربوط به آن در متن).

در مورد گفته‌های لنین، رجوع کنید به داهنما، ص ۵۶۱ (= تعالیم کادل ماکس، ص ۲۹؛ تأکید بر کلمات از من است). جالب نظر اینکه، نه لنین متوجه بوده که جامعه از زمان مارکس تغییر کرده‌است و نه بیشتر مارکسیستها. بیانیۀ [کمونیست] در ۱۸۴۸ منتشر شد؛ اما لنین در ۱۹۱۴ طوری درباره «جامعه معاصر» سخن می‌گوید که گوئی این جامعه، هم همعصر خودش است و هم همعصر کارل مارکس.

۳. تمام نقل قولها در این بند از سرمایه، ص ۶۹۱، است.

۴. رجوع کنید به توضیحاتی که درباره این اصطلاحها در یادداشت ۳، فصل نوزدهم، داده‌ایم.

۵. به این سبب می‌گوییم تعبیر «فقر متزاید» به معنای اعم بهتر است که احتمال پدید آمدن روح شکست که آگاهی طبقاتی را متزلزل

می‌کند^۱، کمتر می‌شود.

۶. سرمایه، ص ۹۷ به بعد.

۷. سرمایه، ص ص ۶۹۸، ۷۰۶. مفهومی که «نیمه رونق^۲» تعبیر شده است، به طور تحت اللفظی می‌بایست «رونق متوسط^۳» ترجمه شود. همچنین به جای «سرریز تولید^۴»، «تولید بیش از حد^۵» ترجمه کرده‌ام، زیرا منظور مارکس تولید به حدی است که [پیش بینی شود] بزودی فروش تولیدات با اشکال روبرو خواهد شد، نه اینکه در حال حاضر آنقدر تولید شود که امکان فروش نداشته باشد.

۸. به قول پارکس. رجوع کنید به یادداشت ۱۹ در فصل نوزدهم.

۹. نظریه ارزش کار، بسیار قدیمی است. بیاید متوجه بود که بحث من درباره نظریه ارزش، فقط محدود به آن چیزی است که «نظریه ارزش عینی^۶» خوانده می‌شود و قصدم انتقاد از «نظریه ارزش ذهنی^۷» نیست (که شاید بهتر بود «نظریه ارزشیابی [یا ارزش گذاری] ذهنی^۸» یا «نظریه عمل انتخاب^۹» نامیده شود. رجوع کنید به فصل چهاردهم، یادداشت ۱۴). آقای ج. واینر از راه لطف به من یادآور شد که نظریه مارکس درباره ارزش، تنها از این جهت با نظریه ریکاردو مرتبط است که مارکس آراء ریکاردو را سوء تعبیر کرده است و ریکاردو هرگز نگفته که هر واحد کار بیش از هر واحد سرمایه از قدرت ایجاد برخوردار است.

۱۰. به نظر من، مارکس هرگز تردید نداشت که «ارزشها»ی مورد بحث او به نحوی از آنها با قیمتهای بازار مطابقت دارند. او معتقد بود که ارزش فلان کالا به شرطی با ارزش فلان کالای دیگر برابر است که تعداد متوسط ساعات کار لازم برای تولید آنها مساوی باشد. اگر یکی از دو کالا طلا باشد، وزن آن را می‌توان قیمت کالای دیگر بر حسب طلا محسوب داشت، و چون مبنای پول (قانوناً) طلاست، بدین ترتیب قیمت

۱. رجوع کنید به فصل نوزدهم، مطالب مربوط به یادداشت ۷ در متن.

2. semi-prosperity

3. medium prosperity

4. over-production

5. excessive production

6. objective value theory

7. subjective value theory

8. theory of subjective evaluation

9. [theory of] acts of choice

هر کالا بر حسب پول بدست می‌آید.

مارکس بر این نظر بود که، وقتی چنین شد، نسبت واقعی مبادلاتی در بازار پیرامون نسبت ارزشها نوسان خواهد کرد و، بنا بر این، قیمت پولی هر کالا در بازار نیز حول ارزش آن کالا نسبت به طلا بالا و پایین خواهد رفت (رجوع کنید به مطالب مهمی که در حاشیه ۱، صفحه ۱۵۳، سرمایه آمده است). به نوشته مارکس که در اینجا مقصود خویش را با عباراتی نارسا بیان کرده است: «اگر کمیت ارزش به قیمت تبدیل شود... این رابطه به شکل نسبت مبادلاتی با آن کالایی دمی‌آید که نقش پول را ایفا می‌کند [یعنی طلا]. در این نسبت، نه تنها کمیت ارزش کالا، بلکه فراز و نشیب و بیش و کمی ناشی از شرایط خاص نیز انعکاس می‌یابد» - به عبارت دیگر، قیمت‌ها ممکن است نوسان کنند. «بنا بر این، امکان به دست آوردن قیمت بر مبنای ارزش، لازمه پدیده قیمت است. این نه تنها عیب نیست، بلکه نشان می‌دهد که پدیده قیمت با شیوه تولیدی که در آن، نظم و قاعده فقط امکان دارد به صورت میانگین بی‌نظمیها نمودار شود، کاملاً سازگار است.» (سرمایه، ص ۷۹؛ تأکید بر کلمات از من است). به نظر من روشن است که «نظم و قاعده» ای که مارکس از آن سخن می‌گوید، همان ارزش است که، به عقیده او، فقط به صورت میانگین قیمت‌های واقعی بازار «نمودار می‌شود» (با «عرض اندام می‌کند») و، بنا بر این، قیمت‌ها حول محور ارزش نوسان می‌کنند.

دلیل تأکید من این است که این نکته گاهی انکار می‌شود. فی‌المثل، کول^۱ در «مقدمه» ای که بر سرمایه نوشته (ص XXV) چنین می‌گوید: «مارکس... معمولاً طوری صحبت می‌کند که گویی پس از نوسانهای موقت در بازار، هر کالا بر حسب 'ارزش' خود مبادله می‌شود. اما در صفحه ۷۹، بصراحت اظهار می‌دارد که مقصودش این نیست و در جلد سوم سرمایه... تفاوت اجتناب‌ناپذیر قیمت و 'ارزش' را کاملاً روشن می‌کند.» در اینکه مارکس نوسانات را امری صرفاً «موقت» نمی‌داند سخنی نیست؛ اما نمی‌گوید که مبادله کالاها بر حسب «ارزش»، تابع نوسانات

بازار است. در قطعه‌ای که پیشتر نقل کردیم و کول نیز به آن اشاره دارد، مارکس نوسانات و حدود میانگین را تشریح می‌کند و چیزی را جمع به تفاوت ارزش و قیمت نمی‌گوید. در جلد سوم سرهایه، وضع قدری فرق می‌کند و در فصل نهم، جای «ارزش» کالا را مفهوم جدید «قیمت تولید» می‌گیرد که عبارت است از حاصل جمع هزینه تولید کالا به اضافه میزان متوسط ارزش اضافی. ولی در اینجا هم باز خصوصیت همیشگی تفکر مارکس بظهور می‌رسد و این مفهوم جدید - یعنی قیمت تولید - به عنوان قسمی عامل تنظیم کننده حدود میانگین، به قیمت واقعی بازار ربط داده می‌شود. قیمت تولید مستقیماً قیمت بازار را تعیین نمی‌کند ولی (مانند «ارزش» در جلد اول) به عنوان حد متوسطی که قیمت‌های واقعی حول آن نوسان می‌کنند، نمودار می‌شود. قطعه‌ای که اکنون نقل می‌کنیم (سرهایه (آلمانی)، ۲/III، ص ۳۹۶) شاهد این معناست: «قیمت‌های بازار از این قیمت‌های تنظیمی تولید بالاتر یا پایینتر می‌روند، اما چنین نوسانها یکدیگر را جبران می‌کنند... کتله^۲ همین اصل میانگین تنظیمی را که در اینجا صادق است، به کلیه پدیده‌های اجتماعی تعمیم داده‌است.» در صفحه ۳۹۹، مارکس همچنین درباره «قیمت تنظیمی»^۳... یعنی قیمتی که قیمت‌های بازار پیرامون آن نوسان می‌کنند بحث می‌کند و در صفحه بعد، ضمن اشاره به تأثیر رقابت، می‌گوید که چیزی که بدان توجه دارد «قیمت طبیعی»^۴ است... یعنی قیمتی که... رقابت آن را تنظیم نمی‌کند، بلکه خود در رقابت نظم و قاعده برقرار می‌سازد. «مفهوم قیمت «طبیعی» به وضوح حکایت از این دارد که مارکس امیدوار است ماهیت [یا حقیقتی] را پیدا کند که قیمت‌های نوسان کننده بازار «صورت ظاهر» آن هستند (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۳ در همین فصل). بعلاوه، چنانکه مشاهده می‌شود، مارکس هیچ‌گاه از این عقیده دست بردار نیست که این ماهیت - خواه ارزش خوانده شود، خواه قیمت تولید - به صورت میانگین قیمت‌های

1. production-price

۲. L. A. J. Quételet (۱۸۷۴ - ۱۷۹۶). آمارگر و دانشمند بلژیکی.

(مترجم)

3. regulative price

4. natural price

بازار نمودار می‌گردد. رجوع کنید به سرمایه (آلمانی)، ۱/III، ص ۱۷۱ به بعد.

۱۱. کول در همان نوشته، ص XXIX، نظریه ارزش اضافی را با عباراتی روشن به بهترین وجه بیان می‌کند و ضمناً می‌گوید که مارکس مبدع آن نظریه در اقتصاد بوده است. اما انگلس در دیباچه‌ای که به جلد دوم سرمایه نگاشته نشان داده است که نظریه مذکور متعلق به مارکس نبوده است و مارکس نه تنها هرگز مدعی ابداع آن نبوده، بلکه در یکی از آثارش (نظریات مربوط به ارزش اضافی، رجوع کنید به یادداشت ۱) در باره تاریخچه آن بحث کرده است. انگلس عباراتی از یکی از دست‌نوشته‌های مارکس نقل می‌کند تا نشان دهد که مارکس خود در باره تحقیقات ادام اسمیت و ریکاردو در زمینه ارزش اضافی بحث کرده است و همچنین بتفصیل از جزوهای به نام منشأ و علاج مشکلات ملی^۱ (که در صفحه ۴۶ سرمایه به آن اشاره شده) جمله‌هایی می‌آورد تا روشن شود که، سوای فرقی که مارکس بین کار و قدرت کار گذاشته است، اندیشه‌های عمده مندرج در نظریه مذکور در آن جزوه یافت می‌شود. (سرمایه (آلمانی)، ج ۲، ص XII-XV).

۱۲. قسمت اول را مارکس زمان کاد ضروری و قسمت دوم را زمان کاد اضافی^۲ می‌خواند (سرمایه، ص ۲۱۳ به بعد).

۱۳. دیباچه انگلس به جلد دوم سرمایه (سرمایه (آلمانی)، ج ۲، ص XXI به بعد).

۱۴. بسدیهی است نظریه ارزش اضافی مارکس با انتقادهای او از آزادی «صوری» و عدالت «صوری» و غیره پیوستگی نزدیک دارد. رجوع کنید مخصوصاً به یادداشت‌های ۱۷ و ۱۹ و مطالب متن در فصل هفدهم

1. The Source and Remedy of National Difficulties.

۲. بترتیب: surplus labour time و necessary labour time. مترجم فارسی سرمایه این دو اصطلاح را «زمان کار لازم» و «زمان کار زائد» ترجمه کرده است؛ اما چون بخش اول صرف تأمین «ضروریات» زندگی کارگر و بخش دوم وقف تولید ارزش «اضافی» برای سرمایه‌دار می‌شود، مرجع دیدیم به صورتی که دیده می‌شود تعبیر کنیم. (مترجم)

و نیز متن مربوط به یادداشت بعد در همین فصل.

۱۵. سرمایه، ص ۸۴۵. رجوع کنید همچنین به آنچه در یادداشت پیش به آن ارجاع داده شده است.

۱۶. رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت‌های ۱۸ و ۱۰ در همین فصل.

۱۷. رجوع کنید بویژه به فصل دهم در جلد سوم سرمایه.

۱۸. سرمایه، ص ۷۰۶. قطعه‌ای که با کلمات «اضافه جمعیت» آغاز می‌شود، در اصل بلافاصله پس از عباراتی می‌آید که در متن مربوط به یادداشت ۷ همین فصل نقل شده است. (صفت «نسبی» را از «اضافه جمعیت» حذف کردم چون ربطی به سیاق کلام در بحث ما نداشت و احیاناً باعث اشتباه می‌شد. در چاپ [انگلیسی] Everyman، به جای «اضافه جمعیت»، «سرریز تولید» نوشته شده که ظاهر آ غلط چاپی است). قطعه نقل شده بویژه با توجه به مسأله عرضه و تقاضا و با در نظر گرفتن اینکه مارکس می‌گوید عرضه و تقاضا باید «سابقه» (یا «ماهیتی») داشته باشد، جالب نظر است. رجوع کنید به یادداشت‌های ۱۰ و ۲۰ در همین فصل.

۱۹. گفتنی است که پدیدار مورد بحث - یعنی فقر در دوره گسترش سریع صنعت (یا در «اوایل سرمایه‌داری») - اخیراً با فرضیه‌ای تبیین شده است که اگر به اثبات برسد نشان خواهد داد که نظریه مارکس راجع به بهره‌کشی از بسیاری جهات درست بوده است. غرض، فرضیه مبتنی بر نظریه والتر اوپکن^۲ درباره دو نظام خالص پولی (نظام طلا و نظام اعتباری) است و روش وی دایر بر تحلیل نظامهای اقتصادی مختلف در تاریخ به عنوان «آمیزه‌هایی» از نظامهای خالص. لئونهارت میکس بتازگی با استفاده از این روش، در مقاله‌ای زیر عنوان «نظام پولی آینده»^۳،

۱. رجوع کنید به یادداشت ۳۶ در همین فصل و مطالب مربوط به آن در متن.

2. Walter Eucken

3. Leonhard Miksch, «Die Geldordnung der Zukunft», *Zeitschrift für das Gesamte Kreditwesen*, 1949.

خاطر نشان ساخته است که نظام اعتباری به سرمایه‌گذاریهای اجباری^۱ می‌انجامد و مصرف‌کننده مجبور به پس‌انداز و خودداری [از مصرف] می‌شود؛ ولی، به نوشته میکش، «سرمایه‌ای که از طریق اینگونه سرمایه‌گذاریهای اجباری پس‌انداز شود، به سرمایه‌گذاران [خصوصی] تعلق می‌گیرد نه به کسانی که اجباراً از مصرف خودداری کرده‌اند.» اگر این نظریه قابل قبول از کار در بیاید، تحلیل مارکس (به استثنای «قوانین و پیشگوییهایش») تا حد زیادی توجیه می‌شود. «ارزش اضافی»، به عقیده مارکس، حقاً به کارگران تعلق می‌گیرد ولی «سرمایه‌دار» آن را «صاحب می‌شود» یا نسبت به آن [از کارگر] «سلب مالکیت» می‌کند. به نظر میکش، «پس‌انداز اجباری» به ملکیت «سرمایه‌گذار [خصوصی]» در می‌آید نه مصرف‌کننده که مجبور به پس‌انداز شده‌است. بنا بر این، فرق بین «ارزش اضافی» در مارکس و «پس‌انداز اجباری» نزد میکش، بسیار ناچیز است. میکش خود یادآور می‌شود که نتایجی که بدست آورده‌است، توسعه اقتصادی و ظهور سوسیالیسم در قرن نوزدهم را از بسیاری جهات تبیین می‌کند.

باید متوجه بود که میکش در تحلیل خویش واقعیات مورد نظر را بر حسب ناسایبهای نظامی که رقابت بر آن حکمفرماست تبیین می‌کند (و از «انحصار اقتصادی ایجاد پول» سخن می‌گوید «که دارای قدرتی بهت‌آور است»)، حال آنکه مارکس می‌خواهد نظیر آن واقعیات را با پذیرفتن وجود بازار آزاد - یعنی وجود رقابت - تبیین کند (البته صرف نظر از اینکه «مصرف‌کننده» را نمی‌توان عیناً با «کارگر صنعتی» یکی دانست). به هر حال، تبیین قضیه هر چه باشد، واقعیات - همان واقعیاتی که، به عقیده میکش، «به‌طور تحمل‌ناپذیر ضداجتماعی» است - به جای خود باقی است و افتخار مارکس در این است که هم از پذیرفتن این واقعیات سر باز زد و هم نهایت کوشش را برای تبیین آنها بعمل آورد.

۲۰. رجوع کند به یادداشت ۱۰ در همین فصل، خصوصاً مطالبی

که درباره قیمت «طبیعی» در آن یادداشت آمده است، و همچنین یادداشت ۱۸ و مطالب مربوط به آن در متن. در جلد سوم سرمایه، به فاصله‌ای کوتاه از قطعه‌هایی که در یادداشت ۱۵ این فصل نقل شد (سرمایه (آلمانی)، III/۲، ص ۳۵۲)، مارکس ضمن بحثی مشابه، نکته‌ای می‌گوید که از لحاظ روش‌شناسی جالب خاطر است: «اگر صورت ظاهر چیزها با ماهیتشان یکی بود، هر علمی ژانده اذکار دد می‌آمد.» قول به‌این امر البته مساوی با اعتقاد خالص به‌اصالت ماهیت است. در یادداشت ۲۴ در همین فصل نشان داده شده است که اینگونه اعتقاد به‌اصالت ماهیت، دست کمی از نظروزیهای مابعدالطبیعی ندارد.

پیدا است که وقتی مارکس در جاهای متعدد، بویژه در جلد اول، از پدیده قیمت سخن می‌گوید، مقصودش قسمی «صورت ظاهر» است و «ارزش» را ماهیت می‌داند (رجوع کنید به یادداشت ۶ در فصل هفدهم و مطالب مربوط به آن در متن).

۲۱. از جمله در سرمایه، ص ۴۳ به‌بعد: «راز خصلت بت‌گونه کالا»^۱.

۲۲. بسنجید با جمع‌بندی مارکس در صفحه ۵۶۷ (و ۳۲۸) سرمایه: «اگر در همان حال که نسبت کار ضروری به کار اضافی ثابت می‌ماند، فراوری کار به‌دو برابر برسد... تنها نتیجه این خواهد بود که هر يك از آن دو، نماینده ارزش مصرف^۲ [یعنی کالا] به‌میزان دو برابر گذشته شود و این ارزش مصرف دو برابر از سابق ارزانتر گردد... پس ممکن است در زمانی که فراوری کار رو به افزایش می‌رود، قیمت قدرت کار پیوسته تنزل کند و مع‌هذا این تنزل با دشد پیوسته مقدار وسایل معیشت کسادگر توأم شود».

۲۳. اگر فراوری کمابیش همه جا افزایش پیدا کند، فراوری شرکت‌های [تولید] طلا نیز ممکن است بالا برود و این بدان معنا خواهد بود که طلا نیز مانند هر کالای دیگر، اگر بر حسب ساعات کار بسنجم،

۱. در ترجمه فارسی سرمایه: «خصلت فتیشی کالا و راز آن». (مترجم)

2. use-value

ارزانتتر می‌شود. بنا بر این، هر چه در مورد کالاهای دیگر صادق باشد، در مورد طلا هم خواهد بود و گفته مارکس (رجوع کنید به یادداشت قبل) در خصوص افزایش مقدار درآمد واقعی کارگر، در مورد دستمزدش به طلا - یعنی به پول - نیز صدق خواهد کرد. (پس تحلیل مارکس در صفحه ۵۶۷ سرمایه که فقط خلاصه آن در یادداشت پیشین نقل شد، در مواردی که به «قیمت» مربوط می‌شود، صحیح نیست، زیرا «قیمت» همان «ارزش» است که به طلا محاسبه شده است و «ارزش» اگر فراوری در همه رشته‌ها، از جمله تولید طلا، یکسان بالا برود، ثابت می‌ماند).

۲۴. شکفت است که در نظریه مارکس راجع به ارزش (به تفکیک از نظریه مکتب کلاسیک انگلیس، بنا به گفته ج. واینر)، کار انسان از بیخ و بن از هر فرایند دیگری در طبیعت - مثلاً کار چارپایان - فرق گذاشته می‌شود و این بوضوح نشان می‌دهد که اساس نهایی نظریه وی، نظریه‌ای اخلاقی است که، به موجب آن، رنج و محنت انسانی و عمری که از آدمی سپری می‌شود، چیزی است از بنیاد غیر از هر فرایند دیگری در طبیعت. این نظریه را می‌توان نظریه قدامت کاد انسانی^۱ نام داد. البته من به هیچ وجه منکر درستی این نظریه از لحاظ اخلاقی نیستم و نمی‌گویم نباید به پیروی از آن رفتار کرد. ولی در عین حال تصور نمی‌کنم درست باشد که کسی که ناخودآگاه به نظریه‌ای اخلاقی یا مابعدالطبیعی یا دینی قائل است، بر پایه آن نظریه به تحلیل اقتصادی بپردازد. چنانکه در فصل بیست و دوم خواهیم دید، مارکس به‌طور خودآگاه به هیچ‌گونه اخلاق بشردوستانه قائل نبود و چنین عقایدی را طرد می‌کرد و، با این وصف، درست در جایی که اصلاً تصور نمی‌کرد - یعنی هنگام صورت‌بندی نظریه انتزاعی ارزش - اخلاق را اساس قرار می‌داد. این البته با اعتقاد وی به اصالت ماهیت ارتباط داشت و عقیده به اینکه ماهیت و جوهر کلیه مناسبات بشری، کار انسانی است.

۲۵. در مورد مداخله‌گری، رجوع کنید به فصل هفدهم، یادداشت ۹، و یادداشت ۲ در همین فصل.

۲۶. در خصوص باطل‌نمای آزادی و موارد کاربرد آن در زمینه آزادی اقتصادی، رجوع کنید به فصل هفدهم، یادداشت ۲۰، و ارجاعاتی که در یادداشت مذکور داده شده است.

مسئله با آزادآزاد که در متن فقط در بحث از بازار کار به آن اشاره شده، بسیار حائز اهمیت است. اگر آنچه را در متن گفته‌ایم تعمیم دهیم، بوضوح درمی‌یابیم که تصور بازار آزاد، تصویری باطل‌نماست. اگر دولت دخالت نکند، سازمانهای نیمه سیاسی - مانند انحصارات و تراستها و اتحادیه‌ها و دیگران - ممکن است مداخله کنند و آزادی بازار را به افسانه تبدیل سازند. از سوی دیگر، توجه به این نکته نیز در درجه اول اهمیت است که بدون بازار آزاد و بدون مراقبت دقیق از چنین بازار، نظام اقتصادی بناچار از خدمت به تنها هدفی که عقلاً باید داشته باشد - یعنی برآوردن تقاضای مصرف‌کنندگان - باز خواهد ماند. اگر مصرف‌کننده نتواند انتخاب کند و مجبور شود هر آنچه را تولیدکننده عرضه می‌کند، بردارد و اگر تولیدکننده - اعم از خصوصی و دولتی و اداره فروش - به جای مصرف‌کننده ارباب بازار شود، ناگزیر وضعی پیش می‌آید که در آن به عوض اینکه تولیدکننده در خدمت مصرف‌کننده برای برآوردن نیازها و خواسته‌های او باشد، مصرف‌کننده مآلاً به منبع پول و زباله جمع‌کن تولیدکننده تبدیل می‌گردد.

پیداست که در اینجا با یکی از مسائل مهم مهندسی اجتماعی مواجهیم، به این معنا که بازار باید تحت نظارت باشد اما به نحوی که نظارت موجب سلب آزادی انتخاب از مصرف‌کننده نشود و لزوم رقابت در میان تولیدکنندگان را برای جلب عنایت مصرف‌کننده از میان نبرد. هرگونه «برنامه‌ریزی» اقتصادی که به این معنا از برنامه‌ریختن برای آزادی اقتصادی عاجز بماند، به‌طور خطرناکی به استبداد توتالیتر نزدیک خواهد شد. (رجوع کنید همچنین به کتاب اف. آ. فون هایک، آزادی و نظام اقتصادی).

۲۷. رجوع کنید به یادداشت ۲ در همین فصل و متن.

۲۸. فرقی که بین این دو نوع ماشین - یکی برای گسترش و دیگری برای تشدید تولید - گذاشته‌ام، بیشتر به منظور روشن شدن بحث بوده

است و امیدوارم موجب تقویت دلایل نیز شده باشد.
در اینجا بیمناسبت نیست فهرستی از مهمترین سخنان مارکس در بارهٔ دود تجاری و رابطهٔ آن با بیکاری نیز داده شود.

بیانیهٔ [کمونیست]، ص ۲۹ به بعد: دور تجاری. سرمایه، ص ۱۲۰:
بحران پولی^۱ = کساد عمومی. سرمایه، ص ۲۴۶: دور تجاری و پول.
سرمایه، ص ۶۹۴: بیکاری. سرمایه، ص ۶۹۸: دور تجاری. سرمایه، ص ۶۹۹: وابستگی دور تجاری به بیکاری؛ خودبخود عمل کردن دور تجاری.
سرمایه، ص ۷۰۵ - ۷۰۳: وابستگی متقابل دور تجاری و بیکاری.
سرمایه، ص ۷۰۶ به بعد: بیکاری. سرمایه، جلد سوم، بویژه فصل پانزدهم، قسمت مربوط به «اضافه سرمایه و اضافه جمعیت»؛ «اقتصاد»، ص ۲۸ - ۵۱۶: دور تجاری و بیکاری. سرمایه، جلد سوم، فصلهای بیست و پنجم تا سی و دوم: دور تجاری و پول؛ رجوع کنید خصوصاً به سرمایه (آلمانی)، III/۲، ص ۲۲ به بعد، و نیز جلد دوم سرمایه، قسمتی که جملهٔ منقول در فصل هفدهم، یادداشت ۱۷، از آن گرفته شده است.
۲۹. شهادت شهود در کمیسیون سبّری مجلس اعیان [بریتانیا] برای تحقیق در علل پریشانی، الخ، ۱۸۷۵. به نقل از سرمایه (آلمانی)، III/۱، ص ۳۹۸ به بعد.

۳۰. رجوع کنید از جمله به دو مقالهٔ سیمیکن دربارهٔ «اصلاح بودجه» (فصل نهم، یادداشت ۳). موضوع این مقالات سیاست ضد دوری است و در هر دو، شمه‌ای در بارهٔ اقدامات سوئدیها گزارش شده است.

۳۱. همان کتاب از پارکس، بویژه ص ۲۲۰، یادداشت ۶.

۳۲. سرمایه (آلمانی)، III/۲، ص ۳۵۴ به بعد. (اصطلاحی را که من «کالاهای مفید»^۲ ترجمه کرده‌ام، به‌طور تحت‌اللفظی ممکن است «ارزش مصرف» ترجمه کرد).

۳۳. آقای واینر خاطرنشان ساخته است که جیمز میل نیز به نظریهٔ مورد نظر من - یا، به هر حال، به نظریه‌ای بسیار نزدیک به آن - قائل بوده است. مارکس مکرر به این نظریه کنایه زده است و بسی آنکه موفق شود

نکته‌ای را که در خاطر داشته کاملاً روشن کند، با آن دست و پنجه نرم کرده‌است. به‌طور خلاصه، نظریه مورد بحث دایر بر آن است که هر سرمایه‌ای نهایتاً به‌دستمزد بر می‌گردد، زیرا «سرمایه ساکن» (یا به‌قول مارکس، «سرمایه ثابت»^۱) بر حسب دستمزد - و در ازای آن - ایجاد می‌شود و، به‌اصطلاح مارکس، آنچه هست فقط سرمایه متغیر است و سرمایه ثابت وجود ندارد.

پارکس (همان کتاب، ص ۹۷) نظریه فوق را اینچنین به‌زبان بسیار روشن و ساده بیان می‌کند: «هر سرمایه‌ای، سرمایه متغیر است. برای پی‌بردن به‌این نکته، کافی است صنعتی فرضی در نظر گرفته شود که تمامی مراحل مختلف تولید، از مزرعه یا معدن تا محصول نهایی را خود رأساً در اختیار دارد، بی‌آنکه محتاج خرید ماشین آلات یا مواد خام از خارج باشد. در چنین صنعتی، تمامی هزینه تولید منحصر به دستمزد خواهد بود.» چون کل هر نظام اقتصادی را می‌توان چنین صنعت فرضی تلقی کرد که در آن، بهای ماشین آلات (سرمایه ثابت) همواره با دستمزد (سرمایه متغیر) پرداخت می‌شود، سرجمع سرمایه ثابت همیشه باید بخشی از سرجمع سرمایه متغیر محسوب گردد.

ولی گمان نمی‌کنم این استدلال که زمانی خودم هم به‌آن معتقد بودم، عقیده مارکس را ابطال کند (و این تنها نکته مهم در انتقادهای استادانه پارکس است که بر سر آن به‌دلایل زیر با او موافق نیستم). اگر این صنعت فرضی صرفاً به‌تبدیل به‌احسن یا تعویض ماشین آلات اکتفا نکند و بخواهد بر آنها بیفزاید، این کار را ممکن است، به‌مفهوم معمول مارکس، انباشت سرمایه از طریق سرمایه‌گذاری سود بدست آمده تلقی کنیم. برای سنجش درجه موفقیت این سرمایه‌گذاری، باید بینیم افزایش سود در سالهای بعد متناسب با این سرمایه‌گذاری بوده‌است یا نه. بخشی از این سود جدید را می‌توان دوباره سرمایه‌گذاری کرد. اما در سالی که این سود به‌صرف سرمایه‌گذاری رسیده (یا از راه تبدیل به‌سرمایه ثابت،

۱. [constant [capital]. در سراسر این یادداشت، اصطلاح «سرمایه ثابت» به‌مفهوم‌ی که مارکس اراده می‌کرده بکار می‌رود. (مترجم)

انباشت پیدا کرده است) در ازای آن، سرمایه متغیر پرداخت شده است. از طرف دیگر، پس از اینکه سود به مصرف سرمایه گذاری رسید، در دوره های بعد جزیی از سرمایه ثابت محسوب می شود زیرا باید به نسبت خود، به سود آینده بيفزاید و اگر چنین نکند، نسبت سود ناگزیر کاهش خواهد یافت و خواهیم گفت سرمایه گذاری خوبی نبوده است. پس نسبت سود، معیار موفقیت سرمایه گذاری و ملاک سنجش فراوری سرمایه ثابتی است که بتازگی [به سرمایه پیشین] افزوده شده است. این سرمایه جدید گرچه در ازای پرداخت سرمایه متغیر حاصل شده است، اکنون، به مفهوم مارکس، به صورت سرمایه ثابت در آمده است و در نسبت سود تأثیر می گذارد.

۳۴. رجوع کنید از جمله به سرمایه، جلد سوم، فصل سیزدهم (دانهما، ص ۴۹۹) که در آن آمده است: «پس ملاحظه می کنیم که با وجود نقصان متزاید نسبت سود، کل مقدار سود بدست آمده ممکن است از لحاظ قدر مطلق افزایش نشان دهد. تصاعدی بودن این افزایش نه تنها ممکن، بلکه بر اساس [شیوة] تولید سرمایه داری و صرف نظر از نوسانهای موقت، حتمی است.»

۳۵. سرمایه، ص ۷۰۸ به بعد.

۳۶. پارکس، همان کتاب، ص ۱۰۲.

مارکس معتقد بود که انقلاب ناشی از فقر و بینوایی است. در قرن گذشته، وقوع انقلاب در کشورهایی که واقعاً گرفتار فقر متزاید بودند، تا حدی نظریه مارکس را تأیید می کرد. اما، برخلاف پیش بینی او، هیچ يك از این کشورها از نظام سرمایه داری توسعه یافته برخوردار نبود و همه یا دهقانی بودند یا کشورهایی که سرمایه داری در آنها هنوز در مرحله بدوی توسعه بود. پارکس (همان کتاب، ص ۴۸) در تأیید این گفته، فهرستی [از اینگونه] کشورها تهیه کرده است. چنین می نماید که هر چه صنعت گسترى بیشتر پیشرفت کند، گرایشهای انقلابی رو به کاهش می گذارند. از این رو، نه انقلاب روسیه باید انقلابی زودرس تلقی شود و نه کشورهای پیشرفته، کشورهایی که انقلاب در آنها به تأخیر افتاده است. انقلاب روسیه ثمره عادی فقر ناشی از دوران نوباوگی سرمایه داری و

بینوایی کشوری دهقانی بود که مصائب جنگ و فرصت‌های فراهم آمده در نتیجه شکست نیز به آن مزید شده بود. رجوع کنید به یادداشت ۱۹ در همین فصل.

۳۷. (اِهنما، ص ۵۰۷).

مارکس در ذیل این قطعه ادعا می‌کند که حق با ادام اسمیت بوده است نه ریکاردو (سرمایه (آلمانی)، ۱/III، ص ۲۱۹). جمله ادام اسمیت که احتمالاً منظور نظر مارکس بوده، اندکی بعد در همین بند نقل شده است. (ثروت ملل، ج ۲، ص ۹۵)¹.

مارکس قطعه‌ای از ریکاردو نقل می‌کند؛ اما از آن گویاتر قطعه‌ای است که ریکاردو در آن اظهار می‌دارد ساز و کاری که ادام اسمیت توصیف کرده «ممکن نیست... در نسبت سود تأثیر بگذارد.»²

۳۸. (اِهنما، ص ۷۰۸. این عبارات در امپریالیسم [نوشته لنین]، ص ۹۶، نقل شده است.

۳۹. رجوع کنید به فصل نوزدهم، یادداشت ۳۱، و مطالب مربوط به آن در متن.

۴۰. لنین، امپریالیسم: بالاترین مرحله سرمایه‌داری (۱۹۱۷)؛ (اِهنما، ص ۷۰۸ (= امپریالیسم، ص ۹۷).

۴۱. البته این ممکن است فقط عذری باشد. آن هم عذری ناموجه - برای سخنان بسیار دل‌آزایی که پارکس (همان کتاب، ص ۲۱۳) از مارکس نقل می‌کند. علت دل‌آزار بودن سخنان مذکور این است که خواننده تردید پیدا می‌کند که آیا مارکس و انگلس برآستی آنگونه که تصور می‌شده به آزادی عشق می‌ورزیده‌اند، یا بیش از آنکه از کلیت تعالیشان بر می‌آید تحت تأثیر بی‌بند و باری هگل و تعصبات قومی او بوده‌اند؟

۴۲. «شیوه تولید سرمایه‌داری، اکثریت وسیع خلق را هر چه بیشتر به جماعتی پرولتر مبدل می‌سازد و، از این راه، نیرویی بوجود می‌آورد که چاره‌ای ندارد جز اینکه انقلاب کند.» (اِهنما، ص ۲۹۵ = مجموعه،

1. Adam Smith, *Wealth of Nations*, Vol. II, p. 95, Everyman edition.

2. David Ricardo, *Works*, ed. MacCulloch, p. 73 = Ricardo, Everyman edition, p. 78.

3. Ricardo, *Principles*, p. 232.

مجلد ویژه، ص ۹۱-۲۹۰). در خصوص جمله‌های نقل شده از بیانیه [کمونیست]، رجوع کنید به (داهنما، ص ۳۵ (= مجموعه، ج ۶، ص ۵۳۶) و نیز (داهنما، ص ۱۵۶ به بعد (= جنگ داخلی در فرانسه، ص ۸۴).
 ۴۳. سادگی و خوش‌باوری نهفته در این جمله‌ها، شکفت‌آور است. رجوع کنید به (داهنما، ص ۱۴۷ به بعد (= جنگ داخلی در فرانسه، ص ۷۵ به بعد).

۴۴. برای اطلاع از این سیاست، رجوع کنید به قطعه‌هایی که از مارکس (سخنرانی خطاب به جامعه کمونیست‌ها) در فصل نوزدهم، یادداشت‌های ۱۴ و ۳۵ و ۳۶ و ۳۷، نقل شده است. در آن سخنرانی آمده است (داهنما، ص ۷۰ به بعد) (تأکید بر کلمات از من است) = ماهنامه کاد، سپتامبر ۱۹۲۲، ص ۶-۱۴۵): «بنا بر این، اگر، فی‌المثل، خرده بورژوازی تصمیم به خرید راه‌آهن و کارخانه‌ها بگیرد، کارگران باید خواستار شوند که دولت بدون پرداخت هیچ‌گونه غرامت، آن راه‌آهن و کارخانه‌ها را به دلیل اینکه در مالکیت مرتجعان است، مصادره کند. اگر دموکرات‌ها مالیات به نسبت ثابت را پیشنهاد کنند، کارگران باید خواستار مالیات تصاعدی شوند. اگر دموکرات‌ها خودشان مالیات تصاعدی ملایمی پیشنهاد کنند، کارگران باید مصرانه خواستار نوعی مالیات تدریجی بشدت صعودی شوند - بقدری صعودی که موجب فرو ریختن سرمایه‌های بزرگ شود. اگر دموکرات‌ها پیشنهاد کنند که قرضه ملی تابع مقررات خاصی شود، کارگران باید خواستار [اعلام] ورشکستگی دولت شوند. خواست‌های کادگران بستگی خواهد داشت به پیشنهادها و اقدامات دموکرات‌ها». چنین است تاکتیک کمونیست‌ها که مارکس در باره ایشان می‌گوید: «شعار جنگیشان باید 'انقلاب دائم' باشد».

فصل بیست و یکم

۱. رجوع کنید به فصل هفدهم، یادداشت ۲۲، و فصل هجدهم، یادداشت ۹ و مطالب مربوط به آن در متن.
۲. انگلس در ضد دودینگت می گوید که فوریه مدتها پیش «دور باطل» شیوه تولید سرمایه داری را کشف کرده بود. (اھنما، ص ۲۸۷).
۳. (اھنما، ص ۵۲۷) (= سرمایه (آلمانی)، III/۱، ص ۲۴۲).
۴. رجوع کنید مثلاً به همان کتاب از پارکس، ص ۱۰۲ به بعد.
۵. فعلاً ترجیح می دهیم این مسأله معلق بماند.
۶. همکارم، استاد سیمکین، در گفت و شنودهایی که با هم داشته ایم این نکته را مورد تأکید قرار داده است.
۷. رجوع کنید به فصل چهاردهم، یادداشت ۱۱، و فصل هفدهم، اواخر یادداشت ۱۷.
۸. رجوع کنید به دیباچه تاریخ اروپا، تألیف فیشر. سخنان او در فصل بیست و پنجم، یادداشت ۲۷، به طور کاملتر نقل شده است.

فصل بیست و دوم

۱. در خصوص پیکار کیر که گور با «مسیحیت رسمی»، رجوع کنید بویژه به کتاب قاضی^۱.

۲. ج. تاوان زند، (ساله‌ای در باب قانون گدایان...؛ به نقل از سرمایه، ص ۷۱۵.

در ص ۷۱۱ (یادداشت ۱)، مارکس می‌نویسد که «کشیش خوش ذوق و بذله‌گو، آبسه گالیانی» نیز عقیده‌ای مشابه داشت و می‌گفت: «به این جهت است که کسانی که به سودمندترین پیشه‌ها مشغولند، زاد و ولد فراوان دارند»^۲.

در ردیه استادانه‌ای که ولز بر آرای یکجانبه و متمایل به فاشیسم [ویلیام] اینگ در باره جنگ داخلی اسپانیا نوشته است، دیده می‌شود که حتی در کشورهای غربی، روح دفاع از بازگشت به جامعه بسته ارتجاع و ستمگری هنوز کاملاً از مسیحیت رخت بر نبسته است. (رجوع کنید به عقل سلیم در جنگ و صلح، نوشته ایچ. جی. ولز (۱۹۴۰)، ص ۳۸-۴۰). اشاره من به کتاب ولز نباید حمل بر این شود که آنچه او - خواه بر سبیل انتقاد و خواه در جهت سازندگی - درباره حکومت فدراتیو می‌گوید - بویژه اندیشه‌ای که در صفحه ۵۶ راجع به کمیسیونهای جهانی تام‌الاختیار مطرح می‌کند - مورد موافقت من است. به نظر من، این اندیشه متضمن خطرهای فاشیستی عظیم است. عکس چنین خطرات، خطر بوجود آمدن یک کلیسای طرفدار کمونیسم است. رجوع کنید به فصل نهم، یادداشت ۱۲.

1. S. Kierkegaard, *Book of the Judge*. (German ed. H. Gottsched, 1905). 2. Abbé Galiani, *Della Moneta*, 1803, p. 78.

۳. کرکه گور، همان کتاب، ص ۱۷۲.
۴. از سوی دیگر، کرکه گور مطلبی در باره لوتر گفته است که ممکن است در مورد مارکس هم صادق باشد: «اندیشه اصلاحی لوتر... موجود... ظریفترین صورت [ماقبل مسیحی] شرک بوده است.» (همان کتاب، ص ۱۴۷).
۵. «اھنیا، ص ۲۳۱ (= لودویک فویرباخ، ص ۵۶). رجوع کنید به فصل سیزدهم، یادداشتهای ۱۱ و ۱۴.
۶. رجوع کنید به فصل سیزدهم، یادداشت ۱۴ و مطالب مربوط به آن در متن.
۷. رجوع کنید به کتاب من، فقر تادیبگری، قسمت ۱۹.
۸. «اھنیا، ص ۲۷۴ به بعد (= مجموعه، مجلد ویژه، ص ۹۷).
۹. «اھنیا، ص ص ۲۴۸ و ۲۷۹ (قطعه آخر تملخیص شده است = مجموعه، مجلد ویژه، ص ص ۹۷ و ۲۷۷).
۱۰. ل. لورا، مالدکسیسم و دموکراسی، ص ۱۶ (تأکید بر کلمات از من است).
۱۱. در مورد این دو فقره نقل قول، رجوع کنید به کلیساها تکلیف خود را بر دوش می کنند، ص ۱۳۰، و دانشگاهها در دگرگونی، ص ۱. رجوع کنید همچنین به آخرین جمله های پارکس در انتقاد از مارکس. (پارکس، همان کتاب، ص ۲۰۸).

1. *The Churches Survey Their Task* (1937).

2. A. Loewe, *The Universities in Transformation* (1940).

فصل بیست و سوم

۱. در مورد مانهایم، رجوع کنید خصوصاً به [کتاب او] *ایدئولوژی و ناکجاآباد*^۱ (که در اینجا به متن آلمانی آن، چاپ ۱۹۲۹، استناد شده است). دو اصطلاح «بوم اجتماعی» و «ایدئولوژی تام» را مانهایم وضع کرده است. «اصالت جامعه‌شناسی» و «تاریخگرایی» در فصل گذشته نیز ذکر شده است. مفهوم «بوم اجتماعی»، تصویری افلاطونی است.

کتاب دیگر مانهایم، *انسان و جامعه در عصر پیاپی‌سازی*، که نویسنده در آن گرایشهای اصالت‌تاریخی را با نوعی اعتقاد رمانتیک و حتی عارفانه به اصالت کل به هم می‌آمیزد، در نوشته من فقر تادیخیگری مورد انتقاد قرار گرفته است.

۲. رجوع کنید به نوشته من *دیالکتیک چیست؟* در کتاب *حدسیات و دییات*، بویژه ص ۳۲۵.

۳. این اصطلاح از مانهایم است (*ایدئولوژی و ناکجاآباد*، ص ۳۵). در مورد «عقل‌شناور آزاد از تعلق»، رجوع کنید به همان کتاب، ص ۱۲۳، که این اصطلاح در آن به آلفرد وبر^۲ نسبت داده شده است. در خصوص «روشنفکران فاقد لنگرگاه محکم در سنتها»، رجوع کنید به همان کتاب، ص ۳۴-۱۲۱، بویژه ص ۱۲۲.

۴. در مورد این نظریه - یا به عبارت بهتر، این عمل - رجوع کنید به فصل یازدهم، یاداشتهای ۵۱ و ۵۲.

۵. *دیالکتیک چیست؟* (حدسیات و دییات، ص ۳۲۷). همچنین،

1. K. Mannheim, *Ideology and Utopia*.

2. Alfred Weber

فصل دوازدهم، یادداشت ۳۳.

۶. [جان] ویزدم نیز در نوشته‌ای زیر عنوان ذهنهای دیگر^۱، به شباهت میان روش روانکاوی و روش ویتگنشتاین اشاره می‌کند و می‌نویسد: «شک و شبهه کسی که می‌گوید: 'من هرگز نمی‌توانم واقعاً بدانم که دیگری چه احساس می‌کند' ممکن است سرچشمه‌های متعدد داشته باشد. تعدد موجبات^۲ شکاکیت، رفع عوارض آن را دشوار می‌کند. تشبیه ویتگنشتاین را ممکن است گسترش داد و روش درمان را به روش درمانی روانکاوی مانند کرد، زیرا [در هر دو مورد] درمان عین تشخیص است و تشخیص عین توصیف کامل عوارض^۳، الخ. (چیزی که باید بیفزایم این است که اگر واژه «دانستن» را به معنای متداول بکار ببریم، البته هرگز نمی‌توانیم بدانیم دیگران چه احساس می‌کنند و فقط ممکن است فرضیه‌هایی در این باره ایجاد کنیم و آنچه «مسأله» خوانده شده، بدین ترتیب حل می‌شود. اما اصولاً خطاست که کسی در این مورد از شک و شبهه سخن بگوید و خطای بزرگتری است که بخواهد با توسل به روش ماورای منطقی-تحلیلی^۴، آن شبهه را رفع کند).

۷. ظاهراً روانکاوان نیز همین عقیده را درباره متخصصان روانشناسی فردی دارند و احتمالاً حق با آنهاست. فروید در تادیخ نهضت روانکاوی^۵ کلام زیر را [خطاب به خودش] از آدلر نقل می‌کند: «آیا شما معتقدید که من از اینکه تمام عمر زیر سایه شما باشم، لذت می‌برم؟» این گفته با افکار آدلر درباره روانشناسی فردی سازگار است، زیرا، به عقیده

1. [John] Wisdom, *Other Minds (Mind, Vol. 49, p. 370, note).*

2. over-determination

۳. semiotico-analytic. اصطلاح semiotic را مرحوم دکتر مصاحب به «ماورای منطقی» برگردانیده‌است و در توضیح آن چنین می‌نویسد: «... شامل سه قسمت است. اول نحو منطقی... که در نسب و روابط علامات بحث می‌کند. دوم سمانتیک... که در نسب بین علامات و معانی آنها گفتگو می‌کند. سوم پراگماتیک... که در نسب بین علامات و اشخاصی که آنها را بکار می‌برند گفتگو می‌نماید. منطقین این عصر دو قسمت اول را قالب‌ریزی کرده‌اند.» (مدخل منطق صورت، ص ۸۴). (مترجم)

4. S. Freud, *History of the Psycho-Analytic Movement* (1916), p. 42.

او، احساس کهرتری مهمتر از هر چیز دیگر است. بعلاوه، از همین کلام می‌توان پی برد که لااقل در آن هنگام آدلر نمی‌توانسته نظریاتی را که داشته‌است به نحو شایسته در مورد خودش اعمال کند. این حکم، به نظر من، در مورد خود فروید هم صادق است. بنیادگذاران روانکاوی، هیچ یک روانکاوی نشده بودند، و گرچه پاسخی که معمولاً به این ایراد می‌دادند این بود که خود خویشتن را روانکاوی کرده‌اند، ممکن نبود چنین غذری را از دیگران بپذیرند و حق هم داشتند نپذیرند.

۸. در مورد تحلیلی که اینجا درباره عینیت علمی کرده‌ام، رجوع کنید به کتاب من، منطق اکتشاف علمی، قسمت ۸ (ص ۴۴ به بعد).

۹. باید از کانتیها پوزش بخواهم که همراه با هگلها از ایشان نام برده‌ام.

۱۰. رجوع کنید به فصل هشتم، یادداشت ۲۳، و فصل یازدهم، یادداشت ۳۹ (بند دوم).

۱۱. رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۳۴ و یادداشتهای بعد.

۱۲. کارل مانهایم، ایده‌نولوژی و ناکجاآباد (آلمانی، ص ۱۶۷).

۱۳. همان کتاب، ص ۱۷۶ و ۱۶۶. (برای سهولت بیان، به جای اصطلاح reflexive، در ترجمه [انگلیسی] واژه conscious (= خودآگاه) بکار رفته‌است).

۱۴. (اُهنا، ص ۲۵۵ (= مجموعه، مجلد ویژه، ص ۱۸-۱۱۷): «هگل نخستین کسی است که نسبت بین جبر و اختیار را صحیح بیان کرده است. در نظر او، اختیار یعنی درک جبر.» برای آگاهی از صورتی که هگل خود به این فکر همیشگی خویش داده‌است، رجوع کنید به منتخبات آثاد هگل، ص ۲۱۳ (= مجموعه آثاد هگل، ۸۷-۱۸۳۲، ج ۶، ص ۳۱۰): «بنا بر این، آزادی [یا اختیار] حقیقت ضرورت [یا جبر] است»؛ ص ۳۶۱ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۴۶): «... آزادی یعنی مبدأ خودآگاهی بنا به اصول دین مسیح»؛ ص ۳۶۲ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۴۷): «سرشت ذاتی آزادی [یا اختیار] متضمن ضرورت [یا جبر] مطلق

است و به صورت نیل به آگاهی به خودش تجلی می کند (زیرا بنا به سرشت خویش عبارت از خود آگاهی است) و، از این راه، هستی خود را متحقق می سازد»، و هكذا الی آخر.

فصل بیست و چهارم

۱. اصطلاح «مسلك عقلی» را اینجا در مقابل «مسلك غیر عقلانی» بکار می‌برم نه در برابر «مسلك تجربی». کارناپ در ساخت منطقی جهان^۱ می‌نویسد: «امروز غالباً مفهوم جدیدی از اصطلاح 'مسلك عقلی' اراده می‌شود... در تقابل و به تفکیک از مسلك غیر عقلی.»

غرض من از کاربرد اصطلاح «مسلك عقلی» به معنای فعلی این نیست که بگویم وضع دیگر آن اصطلاح - در مقابل «مسلك تجربی» - اهمیتش کمتر است. بعکس، این تقابل، به عقیده من، نماینده یکی از شیرینترین مسائل فلسفه است. اما فعلاً هدف من بحث درباره آن مسأله نیست و تصور می‌کنم بهتر است در مقابل «مسلك تجربی»، اصطلاح دیگری بکار ببریم - از قبیل «اندیشه‌وری» یا «خردورزی» یا «مذهب تعقلی» یا «مذهب شهود عقلی» - که جای «مسلك عقلی» به مفهوم دکارتی آن را بگیرد. شایان تذکر است که مقصود من تعریف اصطلاح «عقل» یا «مسلك عقلی» نیست و مواظبم که این کلمات جز به عنوان برچسب بکار نروند و هیچ چیز [در این بحث] وابسته به الفاظ نباشد. رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۵۰. (در مورد کانت، رجوع کنید به فصل دوازدهم، یادداشت ۵۵، و مطالب مربوط به آن در متن).

۲. این همان کاری است که خود من خواسته‌ام در مقاله‌ای زیر عنوان در تعدادك نظریه‌ای عقلی^۲ در باب منت بکنم (که نخست در ۱۹۴۹ در سالنامه اصحاب عقل^۳، ص ۳۴ به بعد، منتشر شد و اکنون بخشی از کتاب

1. R. Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt* (1928), p. 260.

2. *The Rationalist Annual* (1949).

نام این نشریه در فصل هفتم، یادداشت ۷، به صورت زیر آمده که با نامی ←

حدسیات و (دیات است).

۳. افلاطون، تیمائوس، ۵۱e (نگاه کنید همچنین به ارجاعاتی که در فصل یازدهم، یادداشت ۳۳، داده شده است).

۴. رجوع کنید به فصل دهم، بویژه یادداشتهای ۳۸ تا ۴۱ و مطالب متن.

در فیثاغورس و هراکلیتوس و پارمنیدس و افلاطون، عناصر عقلی و عرفانی به هم در آمیخته اند. افلاطون بخصوص، به رغم همه تکیه ای که بر «عقل» می کند، چنان عنصر غلیظی از غیرعقلانی مسلکی به فلسفه اش افزوده است که تقریباً جایی برای مسلک عقلی که از سقراط به او رسیده باقی نمانده است. این امر بعدها به نوافلاطونیان امکان داد که عرفانشان را بر پایه تعالیم افلاطون بنا کنند و اغلب مشربهای عرفانی بعدی نیز از همین سرچشمه آب می خورند.

شاید تصادفی باشد ولی، به هر حال، بسیار جالب توجه است که هنوز بین اروپای غربی و نواحی مرکزی اروپا، مرزی از لحاظ فرهنگی وجود دارد. نواحی مزبور تقریباً مساوی با سرزمینی است که در عصر آوگوستوس، تحت حکومت امپراتوری روم درنیامد و از برکات صلح و آرامش حاکم بر آن امپراتوری و تمدن روم محروم ماند. مردم اینگونه نواحی «بربر» مبدع عرفان نبوده اند ولی استعداد خاصی برای پذیرفتن آن داشته اند. برنار کلرووئی^۱ درخشانترین کامیابیها را در آلمان بدست آورد و همانجا بود که بعدها اکهارت^۲ و اهل مکتب او و بومه^۳ کارشان

که در اینجا داده شده است کمی اختلاف دارد (البته این اختلاف در ترجمه فارسی تفاوتی ایجاد نمی کند):

The Rationalist Yearbook (1949).

(مترجم)

۱. Bernard of Clairvaux (یا سن برنار: ۱۱۵۳-۱۰۹۰ میلادی). حکیم الهی و عارف فرانسوی. (مترجم)
۲. Eckhart (معروف به مایستر اکهارت: ۱۳۲۸-۱۲۶۰ میلادی). متاله عارف مشرب آلمانی. (مترجم)
۳. J.Boehme (۱۶۲۴-۱۵۷۵). عارف وحدت وجودی آلمانی. (مترجم)

رونی گرفت.

مدتها بعد اسپینوزا در صدد تألیف خردورزی به سبک دکارت با عرفان برآمد و از نو نظریه‌ای مبتنی بر شهود عارفانه عقلی ابداع کرد که، با وجود مخالفت شدید کانت، پس از او به پیدایش نوع جدیدی «ایده آلیسم» یا «اصالت تصور» و ظهور کسانی مانند فیخته و شلینگ و هگل انجامید. چنانکه در فصل دوازدهم باختصار خاطر نشان شد، ریشه تقریباً تمام مذاهب غیر عقلانی امروزی به هگل می‌رسد. (رجوع کنید همچنین به یادداشت‌های ۲۹ تا ۳۲ و یادداشت ۵۸ در همین فصل و نیز فصل یازدهم، یادداشت‌های ۳۲، ۳۳، و ارجاعاتی که در این یادداشت‌ها به موضوع عرفان داده شده است).

۵. در خصوص «فعالیت‌های ماشینی»، رجوع کنید به یادداشت‌های ۲۱ و ۲۲ در همین فصل.

۶. می‌گویم باید «رها شود» برای رعایت نظر کسانی که ممکن است بگویند چنین فرضی (۱) کاذب است، (۲) ولو اتفاقاً صادق باشد، غیر علمی (یا ناروا) است، و (۳) «مهل» یا «بی‌معنا» است، مثلاً به مفهومی که ویتگنشتاین در رساله اراده می‌کند. رجوع کنید به فصل دوازدهم، یادداشت ۵۱، و یادداشت ۸ (۲) در همین فصل.

در مورد فرق میان مسلک عقلی «نقدی» و «غیرنقدی»، به تعبیری می‌توان گفت که دانز اسکوتوس^۱ و کانت، هر دو در تعالیم خویش به مسلک عقلی «نقدی» نزدیک شده‌اند. (منظورم نظریه ایشان درباره «اولویت اراده» است که ممکن است آن را به اولویت تصمیم غیرعقلانی تعبیر کرد).

۷. در این یادداشت و در یادداشت بعد، چند نکته در باب یاداکس دووگگو^۲ بیان خواهم کرد. اما مقدمتاً بایست خاطر نشان سازم که

۱. Duns Scotus (۱۲۶۵-۱۳۰۸ میلادی). فیلسوف و متاله اسکاتلندی که بر نظریات ارسطو و توماس آکویناس اشکالات عمده وارد کرده و از جمله معتقد بوده است که ایمان (که پایه خداشناسی است) از اراده نشأت می‌گیرد، نه از قوای نظری و عقلی. (مترجم)

۲. paradox of the liar. در حاشیه صفحات ۹۵-۹۴ اجمالاً دربارهٔ —

پارادکسهای، باصطلاح، «منطقی» و «معناشناختی»، دیگر بر خلاف گذشته صرفاً بازیچه و وسیله سرگرمی منطقیان بشمار نمی‌روند و اکنون نه فقط در ریاضیات، بلکه در سایر رشته‌ها نیز اهمیت پیدا کرده‌اند. وجود ارتباط بین پارادکسها و مسائل مهم فلسفه سیاسی - از قبیل پارادکس [یا باطل‌نمای] آزادی^۱ - قطعی است. در بند (۴) این یادداشت، شباهت نزدیک پارادکسها [یا باطل‌نماهای] گوناگون حاکمیت^۲ به پارادکس دروغگو، باختصار نشان داده خواهد شد. ولی مسأله حل این پارادکسها به روشهای امروزی (یا به عبارت بهتر، ساختن زبانهای عاری از چنین پارادکسها) مسکوت خواهد ماند زیرا از موضوع این کتاب بیرون است.

(۱) پارادکس دروغگو را به صورت‌های مختلف می‌توان بیان کرد که یکی از آنها به شرح زیر است. فرض بگیریم روزی کسی بگوید: «هرچه امروز بگویم دروغ است» - یا به عبارت دقیقتر، «هر گزاره‌ای که امروز بیان کنم دروغ است» - و آن روز هیچ چیز دیگری نگوید. اگر از خود پرسیم آیا این شخص راست گفته است، وضعی که پیش می‌آید از این قرار خواهد بود: اگر فرض کنیم آنچه گفته است، راست بوده است، با توجه به آنچه گفته به این نتیجه می‌رسیم که دروغ گفته است؛ و اگر فرض کنیم آنچه گفته دروغ بوده است، با توجه به آنچه گفته باید نتیجه بگیریم که راست گفته است.

(۲) پارادکس را گاهی «تناقض^۳» نیز می‌خوانند ولی این کار شاید اندکی گمراه کننده باشد. تناقض عادی (یا تناقض ذاتی) در گزاره‌ای پیدا می‌شود که از لحاظ منطقی کاذب باشد، مانند اینکه بگوییم «افلاطون

→ واژه «پارادکس» توضیح داده‌ایم و توصیه می‌کنیم خوانندگان ضمن مطالعه این یادداشت، دوباره به آن مطالب مراجعه کنند. چنانکه در آنجا یادآور شده‌ایم، اصطلاح «پارادکس» را به مناسبت مقام در این کتاب «باطل‌نما» نیز ترجمه کرده‌ایم. (مترجم)

۱. رجوع کنید به فصل هفدهم، یادداشت ۲۵، و فصل هفتم، یادداشت‌های ۴ و ۶.

۲. رجوع کنید به فصل هفتم، یادداشت ۶، و متن.

3. contradiction

دیروز شاد بود و افلاطون دیروز شاد نبود». اگر فرض کنیم چنین جمله‌ای دروغ یا کاذب است، مشکل دیگری نخواهیم داشت. ولی پارادکس را نه ممکن است فرض کنیم راست است نه دروغ، زیرا در هر دو صورت با اشکال روبرو خواهیم شد.

(۳) اما بعضی گزاره‌ها نیز هستند که گرچه با پارادکسها نسبت نزدیک دارند، اگر دقیق شویم می‌بینیم فقط ذاتاً مستلزم تناقضند، مانند این گزاره که: «هر گزاره‌ای دروغ است». اگر فرض کنیم این گزاره راست است، با توجه به آنچه در آن گفته شده، به این نتیجه می‌رسیم که دروغ است؛ ولی اگر فرض کنیم دروغ است، مشکلمان حل می‌شود، زیرا تنها نتیجه‌ای که از این فرض برمی‌آید این است که همه گزاره‌ها دروغ نیستند یا، به عبارت دیگر، بعضی گزاره‌ها دروغ نیستند و دست کم یک گزاره هست که دروغ نیست. این نتیجه، زیانی به جایی نمی‌رساند چون مستلزم این نیست که گزاره اصلی ما یکی از گزاره‌های صادق باشد. (البته این به معنای آن نیست که بتوانیم زبانی عادی از هرگونه پارادکس بسازیم که در آن، صورت‌بندی [این گزاره که] «هر گزاره‌ای دروغ است» یا «هر گزاره‌ای راست است»، امکان‌پذیر باشد).

گزاره‌ای که بگوید «هر قضیه‌ای دروغ است»، برآستی پارادکس نیست، اما به سبب شباهت آشکار به پارادکس دروغگو، بر سبیل مسامحه ممکن است آن را «یکی از صورتهای پارادکس دروغگو» نامید. یونانیان باستان این پارادکس را اینگونه صورت‌بندی کرده بودند که: اپی منیدس کرتی^۱ می‌گوید، «همه کرتیها همیشه دروغ می‌گویند». در قالب مصطلحات ما، این پارادکس فقط «یکی از صورتهای گوناگون پارادکس دروغگوست»، یعنی مستلزم تناقض است نه اینکه حقیقتاً پارادکس باشد. (رجوع کنید به یادداشت ۵۴ در همین فصل و مطالب مربوط به آن در متن).

(۴) بین پارادکس دروغگو و صورتهای مختلف پارادکس [یا باطل نمای] حاکمیت (مانند این اصل که بهترین یا داناترین فرد یا اکثریت باید حکومت کند)^۲، شباهتی وجود دارد که اکنون باختصار به شرح آن

1. Epimenides the Cretan

۲. رجوع کنید به فصل هفتم، یادداشت ۶، و مطالب مربوط به آن در متن.

می‌پردازم.

از جمله صور مختلفی که می‌توان به پارادکس دروغگو داد و
لنگفورد^۱ تشریح کرده‌است، صورتهای زیر است:

فرض کنیم دو تن به نامهای الف و ب دو جمله به این شرح بگویند:

الف بگوید: «آنچه ب می‌گوید راست است.»

ب بگوید: «آنچه الف می‌گوید دروغ است.»

اگر روشی را که پیشتر تشریح شد بکار ببریم، بآسانی معتقد
می‌شویم که هر يك از این دو جمله يك پارادکس است.

حال دو جمله زیر را در نظر می‌گیریم که در اولی این اصل بیان
شده‌است که داناترین فرد باید حکومت کند:

(الف) اصل مذکور می‌گوید: آنچه داناترین فرد در [بند] (ب)

بگوید، باید در حکم قانون باشد.

(ب) داناترین فرد می‌گوید: آنچه اصل مذکور در [بند] (الف)

بگوید، نباید در حکم قانون باشد.

۸. (۱) اگر مطلب به وجه زیر بیان شود، بآسانی خواهیم دید که
اصل اجتناب از هر گونه پیش‌فرض، «یکی از صورتهای پارادکس دروغگو»
است، به مفهومی که در بند (۳) یادداشت ۷ تشریح شد، و، بنابراین، ذاتاً
مستلزم تناقض است. فیلسوفی را در نظر می‌گیریم که، بدون استدلال،
تحقیقاتش را با مسلم شمردن این اصل آغاز می‌کند که: «هر اصلی که
بدون استدلال مسلم شمرده شود، نارواست.» پیداست که اگر فرض کنیم
این اصل راست است، باید به این نتیجه برسیم که، با توجه به آنچه
می‌گوید، نارواست. (عکس این فرض هیچ گونه مشکلی ایجاد نمی‌کند).
کلمات «رهنمودی برای حصول کمال»، کنایه‌ای است به ایراد معمول به
همین اصل که از جمله واضعان آن هوسرل بوده‌است. لرد، در کتاب فلسفه
اخیر^۲، می‌نویسد که این اصل «یکی از ویژگیهای عمده فلسفه هوسرل
است. اما اینکه قائل شدن به آن توفیقی عاید کرده باشد محل تردید است،
زیرا معلوم شده که جلو پیش‌فرضها را نمی‌توان گرفت.» تا اینجا من کاملاً

1. C. H. Langford

2. J. Laird, *Recent Philosophy*, 1936, p. 121.

موافقم، اما با آنچه بعداً می‌آید کاملاً موافق نیستم: «... اجتناب از هر گونه پیش‌فرض ممکن است رهنمودی برای حصول کمال باشد، ولی در دنیایی که غفلت و عدم مراقبت بر آن حکمفرماست، عملی نیست.» (رجوع کنید همچنین به فصل بیست و پنجم، یادداشت ۵).

(۲) در اینجا بی‌مناسبت نیست به بررسی چند «اصل» دیگر نیز بپردازیم که همه را به مفهومی که در بند (۳) یادداشت ۷ گفته شد، ممکن است «صور مختلف پارادکس دروغگو» و، بنا بر این، ذاتاً مستلزم تناقض بشمار آورد.

(الف) اصل زیر در «مذهب اصالت جامعه‌شناسی» (و اصل نظیر آن در «تاریخگرایی»)، از جهت فلسفه اجتماعی جلب نظر می‌کند و ممکن است به این وجه صورت‌بندی شود: «هیچ گزاره‌ای مطلقاً راست نیست و هر گزاره‌ای بناچار به اعتبار بوم اجتماعی (یا تاریخی) مبداً آن، نسبی است.» پیداست که ملاحظاتی که در بند (۳) یادداشت ۷ ایراد شد، در اینجا نیز تقریباً بدون هیچ گونه تغییر مصداق دارد. اگر فرض کنیم که این اصل راست است، لازم می‌آید که [مطلقاً] راست نباشد و «به اعتبار بوم اجتماعی (یا تاریخی) مبداً آن»، نسبی باشد. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۵۳ در همین فصل و مطالب مربوط به آن در متن.

(ب) مثالهایی از این قبیل در (ساله ویتگنشتاین نیز یافت می‌شود. یکی این حکم اوست (که در فصل یازدهم، یادداشت ۴۶، به طور کاملتر نقل شده است): «تمامت قضایای صادق، [مساوی با] تمامت علوم طبیعی است.» چون این قضیه خود متعلق به علوم طبیعی نیست (و به قسمی ماوراء علم^۱ تعلق دارد، یعنی نظریه‌ای که درباره علم بحث می‌کند)، لازم می‌آید که به ناراستی^۲ [یا کذب] خود حکم کند و، بنا بر این، مستلزم تناقض باشد. وانگهی، این قضیه بوضوح اصلی را که ویتگنشتاین خود بدان قائل است (ساله، ص ۵۷) نقض می‌کند. به موجب آن اصل: «هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند چیزی درباره خودش بگوید...»

بعلاوه، معلوم می‌شود حتی اصل اخیر نیز (که آن را اصل W خواهیم

خواند) خود یکی از صورتهای گوناگون پارادکس دروغگوست و به ناراستی [یا کذب] خویش حکم می‌کند (وبنا بر این، برخلاف تصور ویتگنشتاین، نه معادل «نظریه طبقات [منطقی]»^۱ است، نه ماحصل آن و نه جانشینی برای آن. برتراند راسل نظریه مذکور را برای اجتناب از پارادکسهایی که کشف کرده بود، به این وسیله بوجود آورد که کلیه عباراتی را که شبیه قضیه بنظر می‌رسیدند، به سه طبقه تقسیم کرد: قضایای صادق، قضایای کاذب و قضایای بیمعنا یا شبه قضایا). اصل W ویتگنشتاین را ممکن است مجدداً به شرح زیر صورت بندی کرد:

W+: هیچ عبارتی - بویژه هیچ عبارت شبیه قضیه‌ای - که به خود دلالت کند - خواه حاوی نام خود باشد و خواه حاوی متغیری فردی^۲ که طبقه‌ای را که خود به آن متعلق است، در بر بگیرد - قضیه نیست (بلکه شبه قضیه‌ای بیمعناست).

اگر [اصل] W+ راست باشد، با توجه به اینکه خود يك عبارت است و بهر عبارتی دلالت می‌کند، ممکن نیست قضیه باشد و، بنا بر این، به طریق اولی راست هم نیست.

از این رو، فرض اینکه [W+] راست است، قابل دفاع نیست. [اصل] W+ ممکن نیست راست باشد؛ اما این نشان نمی‌دهد که ناگزیر باید دروغ [یا کاذب] باشد، زیرا هیچ يك از این دو فرض - یکی دایر بر اینکه [W+] کاذب است و دیگری مشعر بر اینکه [W+] عبارتی بیمعنا (یا مهمل) است - ما را با اشکالات آنی روبرو نمی‌کند.

ویتگنشتاین ممکن بود بگوید وقتی جمله‌های زیر را می‌نوشت (ساله، ص ۱۸۹؛ فصل یازدهم، یادداشت ۵۱ (۱))، خود متوجه این مطلب بود: «قضایای من ابزاری است بدین نحو که کسی که [نظر] مرا می‌فهمد، سرانجام این قضایا را فاقد مفهوم تشخیص می‌دهد...» ولی، به هر حال، می‌توان حدس زد که او [اگر بود] W+ را بیمعنا توصیف می‌کرد نه کاذب. اما، به عقیده من، W+ بیمعنا نیست، کاذب است. به عبارت دقیقتر، اعتقاد من این است که در هر زبان صوری که حاوی وسایلی

برای سخن گفتن درباره عبارات خود آن زبان باشد و نیز حاوی نامهایی برای نامیدن طبقات مختلف عبارات از قبیل «قضایا» و «غیرقضایا»^۱، گزاره صوری شده‌ای مانند $W +$ که به بیمعنا بودن خود حکم کند، نه بیمعنا خواهد بود نه برآستی یک پارادکس، بلکه صرفاً تناقض ذاتی در بر خواهد داشت. (مثال زبان صوری، زبانی است که در آن گزاره‌های قطعیت ناپذیر^۲ گودل^۳ قابل عبارت‌بندی باشند). چنین گزاره‌ای به این دلیل ساده مفید معنا خواهد بود که حکم می‌کند به اینکه هیچ عبارتی از فلان قسم، قضیه نیست (یعنی فرمول نیکو صورت یافته‌ای نیست) و این حکم یا صادق خواهد بود یا کاذب. ولی بیمعنا نخواهد بود زیرا «نیکو صورت یافتگی (یا نیافتگی)» صفت عبارات است. فی‌المثل، «هر عبارتی بیمعناست»، مستلزم تناقض ذاتی است ولی پارادکس حقیقی نیست. همین‌طور است این عبارت که: «عبارت X بیمعناست»، اگر نام این عبارت را به جای X بگذاریم. برای اینکه یکی از افکار فیندلی^۴ را با اندک تغییری بیان کرده باشیم، می‌توانیم چنین بنویسیم که:

عبارتی که بدست می‌آید از تعویض^۵ متغیر در عبارت زیر: «عبارتی که بدست می‌آید از تعویض متغیر در عبارت X زیر با نام منقول این عبارت، گزاره نیست»، با نام منقول این عبارت، گزاره نیست^۶.

1. non-propositions

۲. undecidable statements. ترجمه اصطلاح منطقی decision به «قطع» در زبان فارسی، از شادروان دکتر غلامحسین مصاحب به یادگار مانده است: مدخل منطق صورت، ۱۳۳۴. (مترجم)

۳. K. Goedel. منطقی و ریاضیدان اتریشی، متولد ۱۹۰۶. (مترجم)

4. J. N. Findlay

۵. «تعویض» به‌پیروی از دکتر مصاحب، در برابر substituting بکار برده شده است. (مترجم)

۶. برای آگاهی خوانندگان علاقه‌مند به منطق جدید و آشنا به انگلیسی، عین این جمله را به زبان اصلی نیز نقل می‌کنیم:

The expression obtained by substituting for the variable in the following expression, «The expression obtained by substituting for the variable in the following expression X the quotation name of this →

اما معلوم می‌شود آنچه هم‌اکنون نوشته‌ایم مستلزم تناقض ذاتی است. (اگر به جای «گزاره نیست» دوبار بنویسیم «گزاره‌ای کاذب است»، پارادکس دروغگو بدست می‌آید؛ اگر بنویسیم «گزاره‌ای برهان ناپذیر است»، گزاره‌ای به سبک گودل در نوشته فیندلی بدست می‌آید.) خلاصه بحث اینکه، برخلاف آنچه ممکن است در بادی امر بنظر برسد، نظریه‌ای که التزاماً بر بیمعنا بودن خود دلالت کند، بیمعنا نیست، کاذب است، زیرا محمول «بیمعنا» - به تفکیک از محمول «کاذب» - پارادکس ایجاد نمی‌کند. بنا بر این، نظریه ویتگنشتاین، بر خلاف عقیده خود او، بیمعنا نیست، کاذب است (یا به عبارت دقیقتر، مستلزم تناقض ذاتی است).

(۳) بعضی از تحقیقان [یا پوزیتیویست‌ها] مدعی شده‌اند که تقسیم سه بخشی عبارات یک زبان به (۱) گزاره‌های صادق، (۲) گزاره‌های کاذب، و (۳) عبارات بیمعنا (یا بهتر بگوییم، عباراتی غیر از گزاره‌های نیکو صورت‌یافته)، تقسیمی کمابیش «طبیعی» است و، حذف پارادکسها را، به سبب بیمعنا بودنشان، و در عین حال حذف منظومه‌های مابعدالطبیعی را امکان‌پذیر می‌سازد. آنچه اکنون می‌گوئیم شاید نشان دهد که اینگونه تقسیم سه بخشی بتنهایی کافی نیست.

افسر رئیس ضداطلاعات تحت فرماندهی تیمسار، سه جعبه دارد که روی آنها بترتیب نوشته شده‌است: (۱) «جعبه تیمسار»، (۲) «جعبه دشمن» (که محتویات آن باید در دسترس جاسوسان دشمن قرار داده‌شود)، و (۳) «اوراق باطله». به این افسر دستور داده‌شده که هر روز پیش از ساعت ۱۲، کلیه اطلاعاتی را که می‌رسد بر حسب اینکه آیا (۱) راست است، (۲) دروغ است، یا (۳) بیمعناست، بین آن سه جعبه تقسیم کند.

تا مدتی این افسر اطلاعاتی را که می‌رسد، بدون اشکال بین سه جعبه تقسیم می‌کند (از جمله اطلاعات دریافت شده، گزاره‌های صادق نظریه

→ expression, is not a statement», the quotation name of this expression, is not a statement.

(مترجم)

اعداد طبیعی و غیره است و احیاناً گزاره‌هایی در منطق از قبیل اینکه: «از مجموعه‌ای از گزاره‌های صادق، نمی‌توان به قیاس صحیح هیچ گزاره کاذبی استنتاج کرد». اما آخرین پیام دریافت شده که نام آن را پ می‌گذاریم و درست پیش از ساعت ۱۲ با آخرین پست رسیده‌است، رئیس ضد اطلاعات را اندکی سرگردان می‌کند. در پ نوشته شده: «از مجموع تمامی گزاره‌هایی که در 'جعبه تیمسار' گذاشته شده یا باید گذاشته شود، گزاره $1' = 0$ ، به قیاس صحیح قابل استنتاج نیست.» در ابتدا، رئیس ضد اطلاعات دو دل است که شاید پ را باید در جعبه (۲) بگذارد. اما چون به این نتیجه می‌رسد که اگر آن را در جعبه (۲) بگذارد، اطلاع راست و گرانمایی به دشمن داده‌است، سرانجام تصمیم می‌گیرد آن را در جعبه (۱) بگذارد.

ولی معلوم می‌شود با این کار خطای فاحشی مرتکب شده‌است. متخصصان منطق نمادی (یا لوژیستیک؟) در ستاد فرماندهی می‌بینند، پس از صوری کردن (و «حسابیدن») محتویات جعبه تیمسار، مجموعه‌ای از گزاره‌ها بدست آورده‌اند که به سازگاری^۲ خود حکم می‌کند و این امر، به موجب دومین قضیه گودل درباره قطعیت‌پذیری^۳، به تناقض می‌انجامد، به نحوی که $1' = 0$ را فی الواقع می‌توان از اطلاعات صادقی که به تیمسار داده شده استنتاج کرد.

حل مشکل بستگی به تشخیص این واقعیت دارد که تقسیم سه بخشی دست کم برای زبانهای عادی-جایز نیست. بر اساس نظریه تارسکی درباره صدق، پی می‌بریم که هیچ تعداد محدود و معینی از جعبه‌ها، [برای منظور ما] کافی نیست. در عین حال، همچنین مشاهده می‌کنیم که «بیمنا بودن»- به مفهوم «عدم تعلق به فرمولهای نیکو صورت یافته» - به هیچ رو دلیل «مهل گویی» نیست («مهل گویی» به معنای «مشتی الفاظ که گرچه

۱. در حاشیه صفحه ۴۲۹، درباره این اصطلاح توضیح داده‌ایم. (مترجم)
 ۲. برای آگاهی از ملاک سازگاری (consistency) قالبها و فرمولها و گزاره‌های منطقی، رجوع کنید به مدخل منطق صورت، نگارش دکتر غلامحسین مصاحب. (مترجم)

ممکن است معانی عمیق برای آن ادعا شود، در واقع هیچ معنایی نمی‌دهد». «بمعنا بودن» (به مفهومی که گفته شد) آشکار می‌کند که تحقیقان عمدتاً می‌خواسته‌اند این صفت را برای مابعدالطبیعه ثابت کنند.

۹. چنین می‌نماید که چیزی که وایتهد را در کتاب فرایند و واقعیت به نادیده گرفتن استدلال برانگیخت، مشکلات مرتبط با مسأله معروف به «مسأله استقراء» بود. (رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۳۵ و ۳۶ و ۳۷ در همین فصل).

۱۰. تصمیمی اخلاقی است و صرفاً فرع سلیقه نیست، زیرا مسأله‌ای خصوصی نیست و در دیگران و زندگی ایشان نیز تأثیر می‌گذارد. (در مورد تقابل مسائل ذوقی و زیباشناختی با مسائل اخلاقی، رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت ۶، فصل پنجم، و بویژه متن مربوط به یادداشتهای ۱۰ و ۱۱، فصل نهم). اهمیت فوق‌العاده تصمیماتی که در اخلاق باید بگیریم، بخصوص ناشی از این است که «دانشورانی» که با چنین تصمیمها مواجهند، باید از لحاظ فکری و عقلی به عنوان امین کسانی که با اینگونه تصمیمات روبرو نیستند، عمل کنند.

۱۱. به اعتقاد من، شاید بزرگترین قدرت دین مسیح در این است که در اساس به جای اینکه به قوه تعقل مطلق در آدمی متوسل شود، با اوصاف مشخص و ملموسی که از رنج و محنت بشر می‌دهد، قوه تخیل او را به شهادت می‌طلبد.

۱۲. کانت که از جهت تصمیمات اخلاقی باید یکی از تساوی طلبان بزرگ بحساب آید، برکات ناشی از نابرابری افراد آدمی را مورد تأکید قرار می‌دهد. او متوجه است که تنوع و فردیت منش و عقاید آدمیان، یکی از شروط عمده پیشرفت مادی و تعالی اخلاقی است.

۱۳. کنایه‌ای است به کتاب جهان جسود جوان، نوشته الدس‌هاکسلی.

۱۴. در خصوص فرق امور واقع با تصمیمها یا درخواستها، رجوع کنید به فصل چهارم، متن مربوط به یادداشت ۵ و یادداشتهای بعد. در مورد «زبان خواستها» یا (به قول ال. جی. راسل) «پیشنهادهای سیاسی»،

رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت‌های ۴۳ - ۴۱ در فصل ششم و نیز فصل پنجم، یادداشت ۵ (۳).

این نظریه که جمیع آدمیان فطرتاً از نظر فکری و عقلی برابرند، به نظر من نادرست می‌رسد؛ اما از آنجا که بنا به ادعای کسانی مانند نیلس بور، تفاوت‌های فردی فقط در نتیجه تأثیر محیط بوجود می‌آید و، از طرف دیگر، داده‌های آزمایشی کافی برای فیصله بخشیدن به این مسأله در دست نیست، شاید بهتر باشد بگوییم که نظریه مذکور «احتمالاً» نادرست است.

۱۵. رجوع کنید مثلاً به رسالهٔ «مرد سیاسی افلاطون که در متن مربوط به یادداشت ۱۲ در فصل نهم، قطعه‌ای از آن نقل شده است. در جمهوری، ۴۱۰a - ۴۰۹e، نیز قطعه‌ای مشابه دیده می‌شود. افلاطون نخست می‌گوید (c - ۴۰۹ b): «قاضی خوب... بدین سبب خوب است که نیک نفس است»، و سپس می‌افزاید (۴۰۹e): «پس آیا در صدد نخواهی بود پزشکان و قضاتی را... برای مراقبت از مردمانی که مزاج جسمی و روحی خوب و سالم دارند به کار بگماری؟ ایشان کسانی را که از سلامت جسمانی بی‌بهره‌اند به حال خود رها خواهند کرد تا بمیرند؛ و کسانی را که نفسشان بد و درمان‌ناپذیر است خواهند کشت.» مخاطب می‌گوید: «آری، زیرا خودت ثابت کردی که این کار، هم برای خود کسانی که با آنان اینگونه رفتار می‌شود و هم برای کشور، بهترین کار است.»

۱۶. رجوع کنید به فصل هشتم، یادداشت ۵۸، و فصل دهم، یادداشت ۲۸.

۱۷. نمونهٔ اینگونه کسان ایچ. جی. ولز بود که نخستین فصل کتابش، عقل سلیم در جنگ و صلح، با این عنوان زیبا مشخص می‌شد: «افراد بالغ به رهبر احتیاج ندارند». (رجوع کنید همچنین به فصل بیست و دوم، یادداشت ۲).

۱۸. در مورد پارادکس [یا باطل‌نمای] بردباری، رجوع کنید به فصل هفتم، یادداشت ۴.

۱۹. «جهان» تابع عقل نیست، اما علم وظیفه دارد سامان «عقلی» به آن بدهد. «جامعه» تابع عقل نیست، اما مهندس اجتماعی وظیفه دارد سامان «عقلی» به آن بدهد. (البته غرض این نیست که او باید جامعه را «هدایت» کند یا «برنامه‌ریزی» از مرکز یا برنامه‌ای که کل را اصل قرار دهد، مطلوب است). زبان عادی ما تابع عقل نیست، ولی بر ماست که سامان «عقلی» به آن بدهیم یا دست کم موازین سلاست را حفظ کنیم. این طرز فکر که می‌توان آن را «مسلك عقلانی عملی»^۱ نام داد، دارای نسبتی با مسلك عقلانی سنجیده و مسلك غیرعقلانی است شبیه نسبت مسلك عقلانی سنجیده با آن دو. پیروان مسلك عقلانی سنجیده ممکن است بگویند جهان تابع عقل است و وظیفه علم کشف عقلانیت آن است. اتباع مسلك غیرعقلانی ممکن است بگویند جهان از بیخ و بن غیرعقلانی است و باید به وسیله شور و احساس و هیجان (یا با شهود عقلی) به تجربه درآید، نه به روش علمی. اما کسی که پیرو مسلك عقلانی عملی است گرچه تشخیص می‌دهد که مدار جهان بر عقل نیست، می‌خواهد تا می‌توانیم آن را به محک عقل بزنیم و موازین عقلی را بر آن حاکم کنیم. ممکن است مطلب را از زبان کارناب (در کتاب ساخت منطقی جهان، ص ۷۱) اینگونه بیان کنیم که پیرو مسلك عقلانی عملی «همه جا در جستجوی وضوح است اما در عین حال به آن دسته از رویدادهای زندگی نیز واقف است که هرگز کاملاً قابل فهم نیستند و هیچ گاه درهم پیچیدگیهایشان کاملاً در قالب عقل نمی‌گنجد».

۲۰. در خصوص معیارهای سلاست، رجوع کنید به فصل دوازدهم، یادداشت ۳۰ و آخرین یادداشت در همین فصل.

۲۱. یکی از کسانی که به صنعت گستری و تقسیم کار حمله می‌کند، توین بی است (مطالعه‌ای در تاریخ، ج ۱، ص ۲۲ به بعد). توین بی از این می‌نالد که: «نظام صنعتی آبرو و اعتباری را که بدست آورده بر کسانی که در جهان غرب به کار فکری مشغولند تحمیل کرده است ... و هرگاه چنین کسان خواسته‌اند این مواد را به صورت 'اجناس مصنوع یا نیمه‌مصنوع'»

عمل بیاورند، ناچار بوده‌اند دوباره به تقسیم کار متوسل شوند...» (همان کتاب، ص ۴). در صفحه ۲ همان کتاب، توین بی دربارهٔ نشریات علوم طبیعی چنین می‌گوید: «این نشریات نیز مانند نظام صنعتی هستند - منتها 'به صورت کتاب' - که از همان [سیستم] تقسیم کار تبعیت می‌کنند و باید تولید اجناسی را که به نحو هاشینی از مواد خام می‌سازند، به طور یکنواخت در بیشترین حد نگاه‌دارند.» (تأکید بر کلمات از من است). در حاشیهٔ صفحه ۳، توین بی نظر ديلتای^۱ را (که خود از پیروان هگل بوده) تأیید می‌کند. ديلتای معتقد بود که لااقل علوم انسانی^۲ باید از چنین روشها دوری گزینند. (جمله‌ای که او از ديلتای نقل می‌کند چنین است: «هیچ کجا در علوم انسانی^۲ و علوم طبیعی، مفاهیم موجود یکسان نیستند.»)

به نظر من، نه تعبیر توین بی از تقسیم کار در زمینهٔ علوم درست است و نه فرقی که ديلتای بین روش علوم طبیعی و علوم اجتماعی می‌گذارد. آنچه توین بی اسمش را «تقسیم کار» گذاشته است، بهتر می‌بود «همکاری» یا «نقد و سنجش متقابل» خوانده شود. رجوع کنید به فصل بیست و سوم، مطالب مربوط به یادداشتها ۸ و ۹ در متن، و نیز سخنان مک‌مری دربارهٔ همکاری علمی که در متن مربوط به یادداشت ۲۶ در همین فصل نقل شده است. (در مورد ضدیت توین بی با مسلک عقلانی، رجوع کنید همچنین به فصل یازدهم، یادداشت ۶۱).

۲۲. آدولف کالر، دیس و دولت در قارهٔ اروپا^۳. باید از آقای

۱. Wilhelm Dilthey (۱۸۳۳-۱۹۱۱). فیلسوف آلمانی. (مترجم)
۲. spiritual sciences (معنای لفظی: علوم روحی). پوپر اصل این اصطلاح را در آلمانی نمی‌دهد اما با وقوفی که به اندیشه‌های ديلتای داریم، به احتمال نزدیک به یقین، غرض همان مفهوم Geisteswissenschaften است که در فارسی و انگلیسی معادل دقیق ندارد و (در مقابل علوم طبیعی) متفاوت گاهی «علوم انسانی» ترجمه می‌شود، گاهی «علوم فرهنگی» و گاهی «علوم اجتماعی» (رجوع کنید به جمله بعد و بند آینده در یادداشت پوپر). (مترجم)
۳. sciences of the Spirit. رجوع کنید به توضیحاتی که در یادداشت قبل داده‌ایم. (مترجم)

4. Adolf Keller, *Church and State on the European Continent* (Beckly →

وب^۱ سپاسگزاری کنم که توجه مرا به این قطعه خواندنی جلب کرد.
 ۲۳. در مورد اینکه آینده‌پرستی اخلاقی یکی از اقسام مذهب تحقیقی [یا پوزیتیویسم] در اخلاق است، رجوع کنید به فصل بیست و دوم (بویژه متن مربوط به یادداشت ۹ و یادداشتهای بعد).

برخلاف شیوه‌ای که اکنون باب روز شده است (رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۵۱)، سعی من بر این است که سخنان کلر را جدی بگیرم و به جای اینکه مانند تحقیقان [یا پوزیتیویستها] کلام او را مهم‌ل تشخیص دهم و کنار بگذارم، صدق آن را مورد تردید قرار دهم.

۲۴. رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۷۰ و مطالب مربوط به آن در متن، و فصل یازدهم، یادداشت ۶۱.

۲۵. انجیل متی، باب هفتم، آیه‌های ۱۵ و ۱۶: «از انبیای کذب به احتراز کنید که به لباس میشها نزد شما می‌آیند ولی در باطن گریان درنده می‌باشند. ایشان را از میوه‌های ایشان خواهید شناخت.»

۲۶. ج. مک‌مری، کلید قادیخ^۲. (در خصوص اختلاف عقیده من با مک‌مری، رجوع کنید به فصل بیست و پنجم، مطالب مربوط به یادداشت ۱۶ در متن).

۲۷. رجوع کنید به کتاب فلسفه و فیزیکدانان، نوشته ال. اس. استیمینگ^۳ و سخنان کوتاه خود من در دیالکتیک چیست؟ (حدسیات و دیدات، ص ۳۳۰)، درباره مشرب هگلی چنین.

۲۸. رجوع کنید از جمله به فصل هفتم، یادداشتهای ۸ تا ۱۲، و متن.

۲۹. رجوع کنید به اواخر فصل دهم، یادداشتهای ۵۹ تا ۷۰ و متن (بویژه اشاره‌ای که به مک‌تگرت شده است)؛ همچنین یادداشت مربوط به «مقدمه» این کتاب و فصل یازدهم، یادداشت ۳۳، فصل دوازدهم، یادداشت ۳۶، و یادداشتهای ۴ و ۶ و ۵۸ در همین فصل، و نیز جمله

→ Social Service Lecture, 1936).

1. L. Webb

2. J. Macmurray, *The Clue to History* (1938), pp. 86, 192.

3. L. S. Stebbing, *Philosophy and the Physicists*.

هایی که پایتتر در یادداشت ۳۲ از ویتگنشتاین نقل شده است درباره اینکه مراقبه جهان یا احساس دمسازی با جهان^۱ به عنوان يك كل محدود، احساسی عرفانی است.

یکی از نوشته‌های اخیر در باب عرفان و نقش عرفان در سیاست، کتاب الدوس هاگسلی، عالیجناب خاکستری‌پوش^۲ است که بتازگی بسیار راجع به آن بحث شده است. نکته جالب توجه در این کتاب این است که نویسنده ظاهرآ متوجه نیست که داستانی که درباره عارف و سیاستمداری موسوم به پدر ژوزف نقل می‌کند، دقیقاً مدعای خود او را باطل می‌سازد. هاگسلی مدعی است که کسانی که در هر کشور در سیاست و تدبیر ملک نفوذ و تأثیر دارند باید اساس اخلاق و دیانتشان کاملاً استوار باشد و تنها روش تعلیم و تربیت که ممکن است چنین پایه و مایه‌ای فراهم سازد، آموزش عرفانی است. اما سرگذشتی که در نوشته وی آمده است نشان می‌دهد که پدر ژوزف، با وجود آموزشی که یافته بود، وسوسه شد و به همان وسوسه‌ای گرفتار آمد که در انتظار همه صاحبان قدرت است و نتوانست در برابر این وسوسه تاب بیاورد و قدرت مطلق، او را مطلقاً فاسد کرد. به سخن دیگر، تنها شاهد تاریخی که بتفصیل در کتاب مورد بحث قرار گرفته است، کاملاً بطلان ادعای نویسنده را ثابت می‌کند و او بنظر نمی‌رسد از این رهگذر حتی دغدغه‌ای به دل راه دهد.

1. feeling for the World

2. Aldous Huxley, *Grey Eminence*.

عنوان این کتاب، کنایه به لقبی است که در عهد لویی سیزدهم پادشاه فرانسه، به یکی از روحانیان آن کشور به نام فرانسوا لوکلر دو ترامبله (Frnacois Le Clerc du Tremblay)، معروف به ژوزف پدر روحانی (Père Joseph)، داده بودند. پدر ژوزف، رایزن و محرم راز کاردینال ریشلیو، صدر اعظم فرانسه، بود (که او را عالیجناب سرخ‌پوش می‌گفتند). نظر به نفوذی که پدر ژوزف بهم رسانیده بود، اصطلاح «عالیجناب خاکستری‌پوش» امروز در فرانسه و انگلیسی به کسی اطلاق می‌شود که قدرت واقعی به طور پنهان در دست اوست. (مترجم).

۳۰. فرانتس کافکا، دیوادر چین^۱.

۳۱. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۱۹ در همین فصل.

۳۲. ویتگنشتاین در صفحه ۱۸۷ (ساله می نویسد: «عرفان یعنی اینکه جهان هست، نه اینکه جهان چگونه است. مراقبه جهان از جنبه سرمدی یا خارج از ظرف زمان^۲ به معنای مراقبه آن است به عنوان یک کل محدود. احساس اینکه جهان یک کل محدود است، احساسی عرفانی است.» ملاحظه می شود که عرفان ویتگنشتاین بر اصالت کل بنا شده است. او جمله های دیگری هم دارد از این قبیل که: «بدون شک چیزی هست که به بیان نمی آید [ولی] نمایان است و این همان امر عرفانی است.» (همان کتاب، همان جا). در این مورد، رجوع کنید به انتقادهای کارناب در نحو منطقی زبان، ص ۳۱۴ به بعد. رجوع کنید همچنین به فصل بیست و پنجم، یادداشت ۲۵ و مطالب متن، و یادداشت ۲۹ در همین فصل و ارجاعاتی که در آن یادداشت داده است.

۳۳. رجوع کنید به فصل دهم، از جمله یادداشتهای ۴۰ و ۴۱. نمونه گرایشهای قبیله ای نهفته در اینگونه فلسفه مختص خواص و دانایان راز، جمله ای است که کولنای در جنگ با غرب، ص ۷۴، از بلوهر^۳ نقل کرده است: «مسیحیت مرامی است مؤکداً اشرافی و آزاد از قیود اخلاقی و غیر قابل تعلیم. مسیحیان یکدیگر را از قالب ظاهری همدیگر می شناسند و جماعتی در جامعه بشری تشکیل می دهند که [اعضای آن] هرگز تفاهم از میانشان رخت برنمی بندد و هیچ کس غیر از خودشان قادر به فهم ایشان نیست. مسیحیان انجمنی سری تشکیل می دهند. محبتی که در دین مسیح در کار است از نوع محبتی است که پرستشگاههای مشرکان [پیش از مسیح] را منور می کرد و با آنچه به محبت به بشر یا محبت به همسایه معروف است و از مخترعات یهود است، کوچکترین نسبتی ندارد.» نمونه دیگر، این جمله از کتاب فون زالمون موسوم به یاغیان، صفحه ۲۴۰، است (که در فصل دوازدهم، یادداشت ۹۰، نیز جمله هایی از آن نقل شد): «آنها یکدیگر را می شناختیم، هر چند هر کدامان چون خبر

1. F. Kafka, *The Great Wall of China* (English transl. by E. Muir, 1933), p. 236. 2. sub specie aeterni 3. H. Blueher

کشمکش و خطر به گوشمان خورده بود، از يك گوشه رایش آمده بودیم.» (تاکید بر کلمات از من است).

۳۴. این سخن نباید به معنای اصالت تاریخی گرفته شود. منظور من این نیست که پیشگویی کنم چنین تعارضی هیچ نقشی در تحولات آینده نخواهد داشت. غرض این است که تا کنون می‌بایست آموخته باشیم که چنین مشکلی دیگر وجود ندارد و به فرض هم که داشته باشد، در مقام مقایسه با مشکل وجود مذاهب خبیثی مانند توتالیتاریسم و نژادپرستی که اکنون با آنها مواجهیم، بنسبت ناچیز است.

۳۵. غرض همکاری در نگارش کتاب پرنکیپیا ماتماتیکا [= مبادی ریاضیه]^۱ است. (وایتهد در فرایند و واقعیت، ص ۱۰، می‌گوید که «مباحث تمهیدی را تقریباً سراسر و، در تحریر دوم، کلاً راسل نوشته است.»)

۳۶. رجوع کنید به ارجاعاتی که وایتهد در فرایند و واقعیت، ص ۴، به هگل (و بسیاری دیگر، از جمله افلاطون و ارسطو) می‌دهد.

۳۷. وایتهد، همان کتاب، ص ۱۸ به بعد.

۳۸. کانت، پیشگفتار [بر هر مابعدالطبیعه آینده]، «ضمیمه» (مجموعه آثار، ویراسته کاسیرر، ج ۴، ص ۱۳۲. در مورد اصطلاح crazy quilt (= مرقع چهل تکه)، رجوع کنید به ترجمه انگلیسی کرس از پیشگفتار (۱۹۰۲ و ۱۹۱۲)، ص IV).

۳۹. وایتهد، همان کتاب، ص ۲۰ به بعد.

در خصوص طرز فکر می‌خواهی بخوانی، نمی‌خواهی بخوانی، که در متن در بند بعد تشریح شده است، رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۵۳.

۴۰. وایتهد، همان کتاب، ص ۴۹۲. دو فقره از برابر نهاده‌های دیگر بدین شرح است: «صدق این دو گفته عیناً یکی است که جهان حال^۲ در خداست یا خدا حال در جهان است... صدق این دو گفته عیناً یکی

1. A. N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*.

2. immanent

است که خدا جهان را می‌آفریند یا جهان خدا را می‌آفریند.» از خواندن این جمله‌ها آدمی به‌یاد عارف آلمانی، شفلر (آنگلوس سی‌لسیوس)^۱، می‌افتد که می‌گفت: «من به‌بزرگی خدا هستم و خدا به‌کوچکی من؛ من بی‌او نمی‌توانم بود و او بی‌من.»

پایینتر در همین بند در متن گفته‌ام که «نمی‌فهمم نویسنده می‌خواهد چه چیز را برساند». باید تذکر دهم که بسیار از نوشتن این جمله اکراه داشتم و کاملاً واقفم که این شیوه انتقاد، از مقوله تفننهای مبتذل و خطرناک است. تنها به‌این سبب این جمله از قلمم جاری شد که، با همه کوششی که کردم، دیدم براستی چنین است.

۴۱. نامه مورخ ۸ آوریل ۱۷۶۶ کانت به‌مندلسون^۲ (مجموعه آثار)، ویراسته کسیرر، ج ۹، ص ۵۶ به‌بعد.

۴۲. توین‌بی، مطالعه‌ای در تادیخ، ج ۶، ص ۵۳۶ به‌بعد.

۴۳. توین‌بی درباره «صاحبان عقاید سنتی» می‌نویسد (همان کتاب، ص ۵۳۷) که چنین کسان: «پژوهش ما را حمله‌ای خواهند شمرد به‌اساس و ارزش تاریخی سرگذشت عیسی مسیح به‌گونه‌ای که در انجیلها آمده است.» او معتقد است (ص ۵۳۸) که خدا نه تنها از طریق حقایق، بلکه در شعر نیز تجلی می‌کند. به‌موجب نظریه توین‌بی، خدا «در فرهنگ مردم [= فولکلور] متجلی است.»

۴۴. در ادامه کاربرد روش توین‌بی در مورد خود او، ممکن است این سؤال را مطرح کرد که آیا مطالعه‌ای در تادیخ نیز - که نویسنده قصد دارد آن را به‌سیزده جلد برساند - مانند «سلسله مجلدات تاریخی مختلفی که انتشارات دانشگاه کمبریج^۳ زیر چاپ دارد» و توین‌بی با چیره‌دستی آنها را در جلد اول، صفحه ۴، با «تونلها و پلها و سدها و کشتیهای اقیانوس‌پیما و ناوهای جنگی و آسمان‌خراشهای شگرف و حیرت‌آور» مقایسه می‌کند، به‌قول خود وی از مقوله «هنر نمایهای محیرالعقول»

۱. Johannes Scheffler [Angelus Silesius] (۱۶۲۴ - ۷۷). شاعر و

عارف آلمانی. (مترجم)

۲. رجوع کنید به توضیحات ما در حاشیه صفحه ۸۳۱. (مترجم)

3. Cambridge University Press

نیست؟ بخصوص می‌توان پرسید که آیا هدف «هنرنامه‌ی محیر العقول» خود توین‌بی، به اصطلاح خودش ساختن يك «ماشین زمان»^۱ دیگر - یا گریز دیگری به دامان گذشته - نیست؟ (رجوع کنید خصوصاً به فصل یازدهم، یادداشت ۶۱، که در آن گرایش توین‌بی به قرون وسطا مورد بحث قرار گرفته است. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۵۴ در همین فصل).

۴۵. تاکنون فقط شش جلد اول را دیده‌ام. آینشتاین یکی از معدود دانشمندانی است که نامی از او برده شده است.

۴۶. توین‌بی، همان کتاب، ج ۲، ص ۱۷۸.

۴۷. توین‌بی، همان کتاب، ج ۵، ص ۵۸۱ به بعد. (تأکید بر کلمات از من است).

در خصوص غفلت تسوین‌بی از تعالیم ماركس و بویژه بیانیۀ کمونیست، اشاره به این گفته او در جلد پنجم، صفحه ۱۷۹ [مطالعه‌ای در تاریخ] بیمناسبت نیست که: «در مارس ۱۹۱۸، جناح بلشویک یا اکثری^۲ حزب سوسیال دموکرات روسیه، برای بزرگداشت و به یادگار کمون ۱۸۷۱ پاریس، نام خود را به 'حزب کمونیست روس' تغییر داد...» نظیر این گفته، در صفحه ۵۸۲ همان مجلد نیز آمده است.

اما این سخن درست نیست. تغییر نام در کنفرانس آوریل ۱۹۱۷ حزب، به پیشنهاد لنین صورت گرفت (داهنما، صص ۷۸۳ و ۷۸۷) و آشکارا هم به بیانیۀ کمونیست اشاره داشت و هم به این مناسبت بود که، به گفته لنین، «مارکس و انگلس خویشتن را کمونیست نامیده بودند».

۴۸. انگلس، سوسیالیسم ناکجا آبادی و سوسیالیسم علمی (رجوع کنید به فصل سیزدهم، یادداشت ۹). در مورد دو ریشه تاریخی کمونیسم ماركس (یعنی کمونیسم افلاطون و شاید کمونیسم فیثاغورس، یا کهنه‌پرستی و کتاب اعمال [سولان]) رجوع کنید بویژه به فصل پنجم، یادداشت ۲۹، و نیز فصل چهارم، یادداشت ۳۰، فصل ششم، یادداشت‌های ۳۴ و ۳۵ و ۳۶، و فصل سیزدهم، یادداشت‌های ۳ و ۸ و متن.

۱. time machine. کنایه‌ای است به کتاب معروف ایچ. جی. ولز. (مترجم)

2. Majoritarian Wing

۴۹. توین بی، همان کتاب، ج ۵، ص ۵۸۷.

۵۰. رجوع کنید به فصل بیست و دوم، بویژه متن مربوط به یادداشتهای ۱ تا ۴ و اواخر آن فصل.

۵۱. این تنها جمله نیست. توین بی غالباً به «قضاوت تاریخی» ابراز احترام می‌کند و نظریه‌اش دایر بر اینکه «مسیحیت ادعا دارد ... که خدا در تاریخ متجلی است»، در همین راستا سیر می‌کند. نظریه مذکور که [متکلم عیسوی]، کارل بارت، آن را نظریه‌ای «نو پروتستانی» می‌نامد، در فصل آینده موضوع بحث خواهد بود (رجوع کنید خصوصاً به یادداشت ۱۲ در آن فصل).

گفتنی است که شیوه بحث توین بی درباره مارکس، سخت متأثر از مارکسیسم است. در صفحه ۴۱ جلد اول مطالعه‌ای در تاریخ، چنین می‌خوانیم: «اینگونه برساخته‌های مارکسیستی امروز حتی در میان کسانی رواج پیدا کرده‌است که اصول جزمی تعالیم مارکس را رد می‌کنند.» منظور بالاخص کلمه «پرولتاریا»ست؛ ولی پیداست که مدلول جمله از استعمال محض الفاظ فراتر می‌رود.

۵۲. توین بی، همان کتاب، ج ۳، ص ۴۷۶. جمله نقل شده برمی‌گردد به جلد اول، بخش يك، الف، نسبت اندیشه تاریخی. (مسأله «نسبت» اندیشه تاریخی در فصل آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت). برای آگاهی از ایرادات استادانه‌ای که مدتها پیش به‌نسب‌گرایی تاریخی (و مذهب اصالت تاریخ) گرفته شده‌است، رجوع کنید به کتاب ه. سیچویک، گستره و مناسبات فلسفه^۱، درس ۹، بویژه صفحه ۱۸۰.

۵۳. زیرا اگر هر اندیشه‌ای، به اعتبار بوم تاریخی خود، به‌آنچنان معنایی «ناگزیر نسبی» باشد که «به‌طور مطلق راست» نباشد (یا به عبارت دیگر، راست نباشد)، این حکم در مورد خود این ادعا نیز صدق می‌کند و، بنا بر این، ممکن نیست راست باشد و، از این‌رو، «قانون طبیعت بشر» نیست. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۸ (۲) (الف) در همین فصل.

۵۴. در مورد این دعوی که توین بی به‌دامان گذشته می‌گریزد،

1. H. Sidgwick, *Philosophy--Its Scope and Relations* (1902).

رجوع کنید به یادداشت ۴۴ در همین فصل و یادداشت ۶۱ در فصل یازدهم (راجع به گرایش توین بی به قرون وسطا). توین بی خود بهترین ایرادها را به کهنه پرستی می گیرد (مطالعه ای در تادیخ، ج ۶، ص ۶۵ به بعد) و من با حمله او به ملیت گرایانی که می خواهند زبانهای باستانی را بویژه در فلسطین زنده کنند، کاملاً موافقم. اما خود او نیز در تعرضی که به صنعت گستری می کند، از لحاظ کهنه پرستی دست کمی از ملیت گرایان ندارد (رجوع کنید به یادداشت ۲۱ در همین فصل). در خصوص گریز به آینده، تنها شاهی که می توانم ذکر کنم، عنوان پیامبران بخش دوازده کتاب توین بی است به این عبارت: دودنما [یا آینده] تمدن غرب.

۵۵. «توفیق دنیوی غم انگیز» بعضی از پیامبران، در صفحه ۴۷۲ جلد سوم کتاب توین بی مورد بحث واقع شده است. در مورد ایگناتیوس لویولا، رجوع کنید به همان کتاب، ج ۳، ص ص ۲۷۰، ۴۶۶. ۵۶. توین بی، همان کتاب، ج ۵، ص ۵۹۰. قطعه نقل شده، از همان جلد، ص ۵۸۸، است.

۵۷. توین بی، همان کتاب، ج ۶، ص ۱۳.

۵۸. توین بی، همان کتاب، ج ۶، ص ۱۲ به بعد. (اشاره توین بی، به کتاب برگسون، دو سرچشمه اخلاق و دین، است).

قطعه زیر که توین بی در آن (همان کتاب، ج ۵، ص ۵۸۵) تاریخ را اصل قرار داده است، از جهت موضوع بحث ما خواندنی است: «مسیحیان معتقدند - و مطالعه تادیخ مطمئناً صحت اعتقادشان را ثابت می کند - که آدمی محال است به برادری دست یابد مگر آنکه شهروند مدینه ای الهی شود که برتر از دنیای بشری است و خداوند خود پادشاه آن است.» (تأکید بر کلمات از من است). سؤال این است که چگونه ممکن است مطالعه تاریخ، چنین ادعایی را ثابت کند؟ آیا خود اینکه کسی مدعی اثبات چنین چیزی می شود، مسؤولیت سنگین به دنبال ندارد؟

در مورد کتاب برگسون، من کاملاً موافقم که عنصری غیر عقلانی و شهودی در هر اندیشه آفریننده وجود دارد؛ اما این عنصر در تفکر

عقلانی علمی نیز یافت می‌شود. اندیشه عقلانی، اندیشه غیرشهودی نیست - کشف و شهودی است که (برخلاف کشف و شهود بی‌قید و بند) باید به محک آزمون و بازنسجی بخورد. این حکم را من در مورد ایجاد جامعه باز نیز صادق می‌دانم و تصدیق دارم که کسانی مانند سقراط، ملهم از شهود و درون‌بینی بوده‌اند؛ اما در ضمن معتقدم که چیزی که مایه امتیاز بنیادگذاران جامعه باز می‌شود عقلی بودن آنهاست و همین عامل ایشان را از کسانی ممتاز می‌کند که سعی داشته‌اند سیر تکاملی آن جامعه را متوقف سازند. سرچشمه الهام چنین کسان نیز، مانند افلاطون، کشف و شهود بوده‌است، منتها شهودی غیرعقلایی (به معنایی که اصطلاح اخیر در این فصل بکار می‌رود). رجوع کنید همچنین به یادداشت مربوط به «مقدمه» این کتاب.

۵۹. رجوع کنید به فصل هجدهم، یادداشت ۴.

فصل بیست و پنجم

۱. یعنی گروهی که به «عرفیها» معروفند (مانند ه. پوانکاره، پ. دوئم^۲ و، اخیراً، ادینگتن). رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۱۷.

۲. رجوع کنید به کتاب من، منطق اکتشاف علمی.

۳. «نظریه سطل گونگی ذهن» در فصل بیست و سوم نیز ذکر شده است.* (در مورد «نظریه نورافکن وارگی علم»، رجوع کنید همچنین به نوشته من در تداک نظریه‌ای عقلی در باب سنت، که اکنون در کتاب حدسیات و ددیات چاپ شده است). * شاید بتوان گفت که «نظریه نورافکن-وارگی» فقط مشتمل بر عناصر قابل دفاع کانتیسم است. خطای کانت در این بود که گمان می‌کرد نورافکن را نمی‌توان بهبود بخشید و متوجه نبود که بعضی نورافکنها ممکن است از روشن کردن برخی امور واقع عاجز بمانند و همین امور امکان دارد در پرتو نورافکنهای دیگر روشن شوند، و درست به همین گونه است که ما برخی نورافکنها را رها می‌کنیم و به پیشرفت نائل می‌شویم.

۴. رجوع کنید به فصل هشتم، یادداشت ۲۳.

۵. در خصوص کوشش برای اجتناب از هرگونه پیش‌فرض، رجوع کنید به انتقادی که در فصل بیست و چهارم، یادداشت ۸ (۱) و متن، (از هوسرل) شده است. ه. گومپرتس نیز از جهتی دیگر به این اندیشه خام و ساده‌لوحانه حمله کرده است که اجتناب از پیش‌فرض (یا نظرگاه)

1. conventionalists

۲. گمان می‌رود منظور Paul Duhem (۱۸۶۱-۱۹۱۶) فیزیکدان و ریاضیدان فرانسوی باشد. (مترجم)

امکان‌پذیر است.^۱ حمله گومپرتس متوجه تجربیان رادیکال است (نه هوسرل). به‌نوشته او:

موضع فلسفی یا علمی نسبت به‌امور واقع، همواره موضعی فکری است و نه فقط موضع لذت‌بردن از امور واقع مثل گاو یا تماشای امور واقع مانند نقاش یا استغراق در امور واقع مانند کسی که در عالم هپروت سیر می‌کند. بنا بر این، فرض ما نباید این باشد که فیلسوف صرفاً به‌هیچ امر واقع آنگونه که هست قانع نیست و درباره آن فکر هم می‌کند... روشن است که در پس پشت آنگونه رادیکالیسم فلسفی که مدعی... بازگشت به‌امور واقع یا داده‌های بیواسطه است، پذیرش نسنجیده نظریات موروثی نهفته است، زیرا بعضی افکار درباره امور واقع باید حتی به‌خاطر رادیکالهای فلسفی نیز خطور کنند. اما چون ایشان به‌حدی از این افکار ناآگاهند که می‌گویند فقط امور واقع را تصدیق می‌کنند، بناچار باید فرض کنیم که افکارشان ناسنجیده است.

(رجوع کنید همچنین به‌سخنان همین نویسنده در مقاله‌ای به‌نام «تعبیر»^۲).

۶. رجوع کنید به‌اظهار نظرهای شوپنهاور درباره تاریخ (تفننات [و متجمات]^۳، ج ۲، فصل نوزدهم، بند ۲۳۸؛ مجموعه آثار، چاپ دوم آلمانی، ج ۶، ص ۴۸۰).

۷ (۱) این نظریه درباره علیت که طرح اجمالی آن در اینجا دیده می‌شود، تا جایی که می‌دانم نخست در کتاب من منطق پژوهش (۱۹۳۵) آمده است که در ۱۹۵۹ به‌نام منطق اکتشاف علمی به‌انگلیسی ترجمه شده است (رجوع کنید به آن ترجمه، از صفحه ۵۹ به‌بعد). در ترجمه فعلی در اینجا، پرازنزهای متن اصلی را برداشته‌ام ولی چند شماره و چهار

۱. رجوع کنید به: Weltanschauungslehre, I, 1905, pp. 33-5. ترجمه من شاید اندکی آزاد است.

2. [H. Gomperz], «Interpretation», *Erkenntnis*, Vol. 7, pp. 225 f.

3. [A.] Schopenhauer, *Parerga [und Paralipomena]*.

عبارت کوتاه بین دو هلال افزوده‌ام تا، از طرفی، مفهوم این قطعه فشرده بهتر درک شود و، از طرف دیگر (چنانکه در مورد دو پراتز آخر ملاحظه می‌شود)، فرصتی نیز برای بیان نظرگاهی که تارسکی آن را «معناشناسی^۱» نامیده‌است و در ۱۹۳۵ هنوز نزد من روشن نبود، فراهم بیاید (رجوع کنید از جمله به نوشته او بنیاد معناشناسی علمی^۲ و کتاب کارناپ مدخل معناشناسی). اکنون به سبب زحماتی که تارسکی در پروراندن بنیادهای معناشناسی کشیده‌است، برخلاف هنگامی که [منطق پژوهش] را می‌نوشتیم، دیگر دودلی و تردیدی درباره کاربرد کامل دو اصطلاح «علت» و «معلول» ندارم، زیرا هر دو را می‌توان با استفاده از مفهوم تارسکی از «صدق»، به یاری تعاریف معناشناختی تعریف کرد، از جمله مثلاً به این وجه: رویداد A علت رویداد B است و رویداد B معلول رویداد A، به این شرط و تنها به این شرط که زبانی باشد که بتوان در آن سه قضیه u و a و b را به نحوی صورت بندی کرد که u قانون کلی صادقی باشد و a رویداد A را توصیف کند و b رویداد B را، و b تالی منطقی u و a باشد. (اصطلاح «رویداد» یا «امر واقع» را در اینجا می‌توان به کمک صورت معناشناختی تعریف من از «رویداد» در منطق اکتشاف علمی، ص ۸۸، به بعد، مثلاً به این وجه تعریف کرد: رویدادی مانند E مدلول مشترک طبقه‌ای از گزاره‌های شخصی متقابلاً برگردان پذیر است).

(۲) بیهناسبت نیست چند نکته نیز درباره سابقه تاریخی مسأله علت و معلول در اینجا بیفزاییم. تصور ارسطو از علت، نمونه تصور اصحاب اصالت‌ماهیت است. (منظور علت صوری و علت مادی و علت فاعلی است؛ علت غایی فعلاً مورد نظر نیست، گو اینکه آنچه می‌گوییم درباره آن نیز صدق می‌کند). مسأله نزد وی، مسأله تبیین دگرگونی یا حرکت است. این امر با رجوع به ساخت پنهانی اشیاء تبیین می‌شود. مذهب اصالت‌ماهیت، نزد بیکن و دکارت و لاک و حتی نیوتن نیز یافت می‌شود. ولی نظریه دکارت راهی برای نظر کردن در آن به نحو تازه‌ای می‌گشاید.

1. semantics

2. A. Tarski, *Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik*, in *Actes du Congrès International Philosophique*, Vol. III, Paris, 1937, pp. 1 ff.

دکارت ماهیت هر جسم طبیعی را بعد یا امتداد مکانی یا شکل هندسی آن می‌دانست و به این نتیجه رسیده بود که اجسام فقط با وازنش ممکن است بر یکدیگر اثر بگذارند. هر جسم متحرک ضرورتاً باید جسم دیگر را از جایش پس بزند زیرا هر دو دارای ابعادند و، بنا بر این، ممکن نیست یک مکان را اشغال کنند. پس معلول ضرورتاً در پی علت می‌آید و هر تبیین علّی (دویدادهای فیزیکی) باید بر حسب وازنش صورت بگیرد. نیوتن نیز این نظر را مسلم می‌شمرد و در باره نظریه گرانش که خود واضح آن بود (و در آن به جای وازنش، تصور کشش را بکار برده بود) چنین اظهار عقیده می‌کرد که هر کس کوچکترین اطلاعی از فلسفه داشته باشد، محال است نظریه مزبور را تبیین قانع کننده‌ای تلقی نماید. عقیده مورد بحث هنوز هم در فیزیک پیروانی دارد و بعضی همچنان از فکر «تأثیر از راه دور» ناخشنودند. بارکلی نخستین کسی بود که تبیین بر اساس ماهیت نهانی را مورد انتقاد قرار داد، خواه این ماهیت به منظور «تبیین» جاذبه نیوتنی وارد بحث شود و خواه سرانجام به نظریه وازنش دکارت منتهی گردد. او بر آن بود که علم باید به جای تبیین بر پایه پیوستگیهای ذاتی یا ضروری، صرفاً به توصیف بپردازد. این نظریه بعدها به یکی از ارکان مذهب تحقیقی [یا پوزیتیویسم] مبدل شد، و لی اگر نظریه ما در باب تبیین علّی معتبر دانسته شود، دیگر فایده‌ای از آن حاصل نخواهد شد، زیرا در آن صورت تبیین نیز گونه‌ای توصیف خواهد بود، منتها توصیفی که در آن از فرضیه‌های کلی و شرطهای بدوی و استنتاج منطقی استفاده می‌شود. مهمترین نکته را هیوم درباره نظریه علیت بیان کرد (هرچند سکستوس امپیریکوس^۱ و غزالی و دیگران نیز قبلاً افکاری نظیر او پیدا کرده بودند). هیوم در مخالفت با عقاید دکارت، متذکر شد که ما ممکن نیست چیزی درباره ارتباط ضروری دو رویداد A و B بدانیم. تنها چیزی که امکان دارد بدانیم این است که رویدادهای نوع A (یا مانند A) تاکنون رویدادهای نوع B (یا مانند B) را در پی داشته‌اند. می‌توانیم بدانیم

۱. Sextus Empiricus. از شکاکان یونانی سده‌های دوم و سوم میلادی.

(مترجم).

که اینگونه رویدادها عملاً مرتبط به یکدیگر بوده‌اند؛ اما چون ممکن نیست بدانیم که این ارتباط، ارتباطی ضروری است، فقط ممکن است بگوییم که این ارتباط در گذشته برقرار بوده‌است. در نظریه ما، ابراد هیوم کاملاً بحساب گرفته شده‌است، اختلاف ما با او از این جهت است که، اولاً، در نظریه ما این فرضیه کلی بصراحت صورت‌بندی شده‌است که رویدادهای نوع A همیشه و همه جا رویدادهای نوع B را در پی دارند و، ثانیاً، به صدق این گزاره حکم شده‌است که A علت B است مشروط بر آنکه فرضیه کلی صادق باشد. به عبارت دیگر، هیوم فقط به خود رویدادهای A و B می‌نگریست و نمی‌توانست هیچ اثری از پیوستگی علّی یا ارتباط ضروری میان آنها بیابد، حال آنکه ما یک چیز سوم، یعنی یک قانون کلی، نیز به آن دو می‌افزاییم و در چارچوب این قانون، درباره پیوستگی علّی یا حتی ارتباط ضروری سخن می‌گوییم. فی‌المثل، ممکن است تعریفی بدین شرح بدهیم که: رویداد B با رویداد A پیوستگی علّی (یا ارتباط ضروری) دارد به این شرط و تنها به این شرط که A (به معنایی که در تعریف معناشناختی سابق آمد) علت B باشد. در مورد صدق قوانین کلی ممکن است بگوئیم که قوانین کلی بیشماری هست که صدقشان را در زندگی روزانه هرگز مورد تردید قرار نمی‌دهیم و، بنا بر این، همچنین موارد بیشمار علّیت هست که در زندگی روزانه «پیوستگی ضروری علّی» در آنها هیچ گاه مورد تردید قرار نمی‌گیرد. اما از نظر روش علمی، وضع تفاوت می‌کند. صدق قوانین علمی را هرگز ممکن نیست عقلاً احراز کنیم؛ تنها کاری که از دستان بر می‌آید این است که اینگونه قوانین را به آزمایش‌های شدید بگذاریم و [قوانین] کاذب را از این راه حذف کنیم (و این شاید جان کلام در منطق اکتشاف علمی است). پس هر قانون علمی تا ابد کیفیت فرضیه خواهد داشت و صرفاً یکی از فرضیه‌های ما خواهد بود و، از این رو، هر گزاره‌ای درباره ارتباط علّی خاص نیز دارای همین کیفیت خواهد بود. هرگز نخواهیم توانست (به معنای علمی) یقین کنیم که A علت B است، زیرا هیچ گاه نمی‌توانیم یقین داشته باشیم که فرضیه کلی مورد نظر، هر قدر هم خوب آزموده شده باشد، صادق است. با اینهمه، هر چه بیشتر فرضیه کلی را بیازماییم و به تأیید برسانیم، این تمایل در ما قویتر خواهد شد که فرضیه خاصی را که می‌گوید

A علت B است، پذیرفتنی‌تر بدانیم. (در خصوص نظریه من راجع به تأیید، رجوع کنید به فصل دهم و نیز ضمیمه ۹*، منطق اکتشاف علمی، بویژه صفحه ۲۷۵، که در آن ضریبهای زمانی^۱ یا شاخصهای جملات تأییدی^۲ مورد بحث قرار گرفته است).

(۳) در مورد نظریه من درباره تبیین تاریخی که اندکی بعد در متن بسط داده شده است، لازم است در اینجا چند ملاحظه انتقادی در خصوص مقاله مورتن وایت، زیر عنوان «تبیین تاریخی»^۳، ایراد شود. وایت تحلیل مرا از تبیین علّی، به نحوی که نخست در کتاب منطق پژوهش آمده است، می‌پذیرد (این کتاب اکنون به نام منطق اکتشاف علمی [به انگلیسی] برگردانده شده است). نهایت اینکه این نظریه را اشتباهاً به همپل (در مقاله‌ای در جودنال آد فیلاسوفی^۴) نسبت می‌دهد. (رجوع کنید به نقدی که همپل در دوپچه لیترا تود تسایتونگ^۵ درباره کتاب من نگاشته است). وایت از مشاهده آنچه عموماً نزد ما به تبیین معروف است، به این پرسش می‌رسد که تبیین تاریخی چیست؟ و برای پاسخ دادن به این سؤال، گوشزد می‌کند که ویژگی تبیین زیست‌شناختی (مثلاً به تفکیک از تبیین فیزیکی) وجود مصطلحات اختصاصاً زیست‌شناختی در قوانین تبیینی کلی است، و سپس نتیجه می‌گیرد که تبیین تاریخی آنچنان تبیینی است که مصطلحات اختصاصاً تاریخی در آن بیاید، و باز به این نتیجه می‌رسد که هر قانونی که در آن چیزی از قبیل مصطلحات اختصاصاً تاریخی بیاید، بهتر است قانون جامعه شناختی نامیده شود، زیرا مصطلحات مذکور بیشتر خصلت جامعه شناختی دارند تا تاریخی. بدینگونه، او عاقبت مجبور می‌شود «تبیین تاریخی» را عین «تبیین جامعه‌شناختی» بشمارد.

اما به نظر من پیداست که وایت فرق میان علوم تاریخی و علوم طبیعی و مسائل و روشهای خاص هر یک را که در متن تشریح شده، نادیده گرفته است. مباحثه درباره مسائل و روش تاریخ، از مدت‌ها پیش

1. temporal coefficients 2. indices of confirmation sentences

3. Morton G. White, (Historical Explanation), *Mind*, Vol. 52, 1943, pp. 212 ff. 4. C. G. Hempel in *Journal of Philosophy*, 1942.

5. *Deutsche Literaturzeitung*, 1937, (8), pp. 310-14.

روشن کرده است که تاریخ به رویدادهای مشخص توجه دارد نه به قوانین کلی. منظور، فی المثل، مقالات سال ۱۸۵۸ لرد اکتن در مخالفت با باکل^۱ است (که اکنون در کتاب مقالات و مطالعات تاریخی^۲ به چاپ رسیده است) و همچنین مناظره بین ماکس وبر و ارنست مایر^۳. وبر نیز مانند مایر همیشه بحق تأکید می کرد که تاریخ به رویدادهای منفرد توجه دارد نه به قوانین کلی و، در عین حال، متوجه تبیینهای علنی است. اما این نظریات درست، متأسفانه بارها موجب مخالفت او با این عقیده شد که علیت مرتبط با قوانین کلی است^۴. به عقیده من، نظریه ای که در متن درباره تبیین تاریخی پرورانده شده است نه تنها این اشکال را برطرف می کند، بلکه توضیح می دهد که چنین مشکلی چگونه ممکن است پیش بیاید.

۸. عرفیها (بویژه دوئم) به این نظریه حمله کرده اند که در فیزیک ممکن است آزمایشهای قطعی انجام داد (رجوع کنید به یادداشت ۱ در همین فصل). اما هنگامی که دوئم مطالب خود را می نوشت، هنوز آینشتاین نیامده بود و ادینگتن مشاهدات خویش را درباره کسوف بعمل نیاورده بود و حتی لومر^۵ و پرینگسهایم^۶ آزمایشهایی را که به ابطال فرمولهای ری لی^۷ و جینز و ابداع نظریه کوانتوم منتهی شد، انجام نداده بودند.

۹. مایر و منتقد او، وبر، هر دو اذعان داشته اند که تاریخ وابسته

۱. H.T. Buckle (۱۸۲۱ - ۶۲). مورخ انگلیسی و نویسنده کتابی به نام تاریخ تمدن در انگلستان که در تاریخنگاری سعی در استفاده از روش علمی داشت. (مترجم)

2. Lord Acton, *Historical Essays and Studies* (1908).

۳. رجوع کنید به:

M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922, pp. 215 ff.

4. Ibid., p. 8.

۵. O. Lummer (۱۸۶۵-۱۹۲۵). فیزیکدان آلمانی. (مترجم)

۶. E. Pringsheim (۱۸۵۹-۱۹۱۷). فیزیکدان آلمانی. (مترجم)

۷. Rayleigh، لقب J. W. Strutt (۱۸۴۲-۱۹۱۹). فیزیکدان انگلیسی.

(مترجم)

به‌امور مورد علاقه ماست. مایر می‌نویسد: «گزينش امور واقع بستگی دارد به آنچه در تاريخ مورد علاقه کسانی است که در حال حاضر زندگی می‌کنند...»^۱ و بر می‌نویسد: «آنچه مورد علاقه ماست... دامنه آنگونه ارزشهای فرهنگی را تعیین می‌کند که خود حدود تاریخ را تعیین می‌کنند»^۲. و بر، به‌پیروی از ریکرت^۳، مصر بر این است که علایق ما نیز، به‌نوبت خویش، به‌تصورمان از ارزش بستگی دارد. در این زمینه او یقیناً به‌خطا نرفته‌است، اما چیزی هم به‌تحلیل روشها نیفزوده‌است. منتها مسأله این است که هیچ‌یک از این پژوهندگان به‌این نتیجه انقلابی نرسیده‌است که از آنجا که هر تاریخی وابسته به‌امور مورد علاقه ماست، فقط ممکن است تاریخهای متعدد وجود داشته‌باشد نه یک «تاریخ» که بتنهايي داستان رشد و تحول آدمی باشد «آنطور که واقعاً روی داده‌است».

برای آگاهی از دو تعبیر متضاد از تاریخ، رجوع کنید به‌فصل یازدهم، یادداشت ۶۱.

۱۰. در مورد امتناع از بحث درباره‌ مسأله «معنای معنا» (به‌قول آگدن و ریچاردز)^۴، یا، به‌عبارت بهتر، «معانی معنا» (به‌گفته ه. گومپرتس)، رجوع کنید به‌فصل یازدهم، بویژه یادداشتهای ۲۶ و ۴۷ و ۵۰ و ۵۱، و همچنین یادداشت ۲۵ در همین فصل.

۱۱. در خصوص فوتوریسم یا آینده‌پرستی اخلاقی، رجوع کنید به‌فصل بیست و دوم.

۱۲. هرامن، نوشته‌ کارل بارت، ص ۱۲. در مورد اعتراض بارت به‌نظریه «نو پروتستانی تجلی خدا در تاریخ»، رجوع کنید به‌همان کتاب، ص ۱۴۲. مأخذ هگلی این نظریه در متن مربوط به‌یادداشت ۴۹، فصل دوازدهم، نقل شده‌است. نگاه کنید همچنین به‌فصل بیست و چهارم، یادداشت ۵۱. در مورد سخنی که کمی بعد از بارت نقل شده، رجوع کنید

1. E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, p. 37.

2. Weber, op. cit., p. 259.

۳. H. Rickert (۱۸۶۳-۱۹۳۶). فیلسوف نوکانتی آلمانی. (مترجم)

۴. C. K. Ogden & I. A. Richards. منتقدان و ادیبان انگلیسی که کتاب

مشهوری به‌نام معنای معنا (*The Meaning of Meaning*) نوشته‌اند. (مترجم)

به همان کتاب او، ص ۷۹.

در خصوص اینکه گفته‌ام سرگذشت مسیح «حتی داستان يك انقلاب ملی ناموفق ... هم نبود»، اکنون نظرم تغییر کرده است و معتقدم سرگذشت وی دقیقاً ممکن است چنین چیزی بوده باشد.^۱ به هر تقدیر، مسلم این است که داستان زندگی او، داستان کامیابی دنیوی نبوده است.

۱۳. بارت، همان کتاب، ص ۷۶.

۱۴. نگاه کنید به یادداشت‌های روزانه او در سال ۱۸۵۴ و همچنین

ترجمه آلمانی کتاب قاضی (۱۹۰۵)، ص ۱۳۵.

۱۵. رجوع کنید به فصل یازدهم، متن مربوط به یادداشت ۵۷.

۱۶. رجوع کنید به آخرین جمله‌های کلید تاریخ، ص ۲۳۷.

۱۷. رجوع کنید به ویژه به فصل بیست و چهارم، یادداشت ۵۵

و متن.

۱۸. کرکه‌گور در دوره حدت و شدت هگلیانیسم و نفوذ یکی از متکلمان به نام مارتنسن^۲، در دانشگاه کپنهاک درس خوانده بود. (نمونه نگرش حادی که در این زمینه پدید آمده بود، داوری فرهنگستان کپنهاک بر ضد مقاله‌ای است که شوپنهاور زیر عنوان بنیادهای اخلاق^۳ برای ربودن جایزه در مسابقه نوشته بود. به احتمال قوی این قضیه در زمانی که شوپنهاور حتی در آلمان هم ناشناخته بود، وسیله آشنایی کرکه‌گور با افکار او شد).

۱۹. رجوع کنید به یادداشت‌های روزانه کرکه‌گور در سال ۱۸۵۳ و

همچنین ترجمه آلمانی کتاب قاضی، ص ۱۲۹، که جمله‌های منقول در متن به طور آزاد از روی آن ترجمه شده است.

کرکه‌گور تنها متفکر مسیحی معترض به مذهب اصالت تاریخ هگل نبود. دیدیم که بارت هم به آن اعتراض داشت (رجوع کنید به یادداشت ۱۲ در همین فصل). ام. بی. فاستر که فیلسوفی مسیحی و یکی از ستاینندگان (و بلکه پیروان) هگل و نویسنده کتابی به نام فلسفه‌های سیاسی افلاطون و

1. R. Eisler, *Jesus Basileus*.

2. [Hans L.] Martensen

3. A. Schopenhauer, *Foundations of Morals* (1840).

هگل^۱ است، انتقادی بسیار خواندنی و شایان توجه از هگل کرده است در باره تعبیر وی از تاریخ بر پایه علل غایی. اگر اشتباه نکنم، نکته اساسی در انتقاد فاستر این است که هگل به سبب اینگونه تعبیر، هر مرحله از تاریخ را به جای اینکه فی نفسه غایتی تلقی کند، صرفاً وسیله ای می داند برای رسیدن به یک مقصود غایی. به عقیده وی، این فرض هگل خطاست که هر پدیدار یا دوره تاریخی وسیله رسیدن به مقصودی است که می توان آن را جدا از خود آن پدیدار تصور و بیان کرد همانگونه که می توان مقصود از هر کار را از خود آن فرق گذاشت یا نتیجه اخلاقی نمایشنامه را از خود نمایشنامه تمیز داد (البته در صورتی که کسی بر این تصور اشتباه باشد که تنها مقصود از نمایشنامه، رسیدن به آن نتیجه اخلاقی بوده است). به ادعای فاستر، فرض مذکور مبین آن است که تفاوت کار کسی که خلق می کند با کار یک ابزار ساز یا صنعتگر یا «دمی اورگوس»^۲، درست درک نشده است. می نویسد (همان کتاب، صص ۳-۲۰۱): «توالی سلسله آثاری که در آنها آفرینندگی بکار رفته ممکن است گونه ای تحول تلقی شود ... و لازم نیست کسی تصور کند که آن آثار نمایانگر پیشرفت به سوی هدفی خاص است ... مثلاً می توان چنین برداشت کرد که نقاشی فلان دوره، از نقاشی دوره پیشین متحول شده است بدون آنکه آن را نزدیکتر به مقصود یا درجه خاصی از کمال تلقی کرد ... همین طور است تاریخ سیاسی که می توان آن را نوعی تحول تلقی کرد بی آنکه لازم باشد غایت خاصی برای آن در نظر گرفت. ولی هگل چه در اینجا و چه در جاهای دیگر، نشان می دهد که معنای آفرینندگی را درک نمی کند.» فاستر سپس می افزاید (همان کتاب، ص ۲۰۴): «هگل تصور می کند این یکی از نشانه های نقص تخیل دینی است که کسانی که نیت برای پروردگار قائلند، می گویند نیت او دانستنی نیست ... بدون شك، قول به تفحص ناپذیر

1. M. B. Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*.

۲. در اصل Demiurge که شکل انگلیسی واژه یونانی دمی اورگوس (demiourgos) است. در فلسفه افلاطون و فلسفه گنوسی، دمی اورگوس به معنای صانعی است (به تفکیک از خالق) که جهان مادی را ساخته است. در تداول نیز اکنون به مفهوم سازنده بکار می رود. (مترجم)

بودن نیت پروردگار، از جهت بیان مطلب نارساست، ولی حقیقتی که در این قالب نارسا بیان شده این نیست که نمی‌توان به‌نیات او پی برد، مراد این است که خداوند - به‌عنوان خالق، نه به‌عنوان صانع (دمی‌اورگوس) - اصولاً بر حسب نیت و مقصود کلامی نمی‌کند.

این انتقاد، به‌نظر من، عالی است، هر چند البته باید متوجه بود که خلق يك اثر هنری گرچه غایت و مقصودی ندارد، به‌مفهوم دیگری بر حسب «نظم یا نقشه» صورت می‌گیرد، زیرا ممکن است کوشش هنرمند را برای متحقق ساختن چیزی از قبیل مثال افلاطونی آن کار هنری برساند - یعنی نسخه‌برداری از سرمشق یا نمونه کاملی که نقاش یا موسیقیدان در برابر چشم دل یا گوش جان دارد. (رجوع کنید به فصل نهم، یادداشت ۹، و فصل هشتم، یادداشتهای ۲۵ و ۲۶).

۲۰. برای آگاهی از حمله شوپنهاور به‌هگل که مورد اشاره کرکه‌گوراست، رجوع کنید به فصل دوازدهم، متن مربوط به یادداشت ۱۳ و جمله‌های پایانی در آن قسمت. ادامه سخن کرکه‌گور از همان کتاب او، ص ۱۳۰، نقل شده است. (در یادداشتی که کرکه‌گور بعداً اضافه کرد، «پوسیدگی» را به «وحدت وجودی» تغییر داد).

۲۱. رجوع کنید به فصل ششم، بویژه متن مربوط به یادداشت ۲۶.
۲۲. در خصوص اخلاق هگلی چیرگی و تسلیم، رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۲۵. در مورد قهرمان‌پرستی، رجوع کنید به فصل دوازدهم، بویژه متن مربوط به یادداشت ۷۵ و یادداشتهای بعد.

۲۳. رجوع کنید به فصل پنجم (خصوصاً متن مربوط به یادداشت ۵).
۲۴. می‌توانیم بی‌آنکه معنایی را برسانیم، به‌بسیاری راهها «ابراز شخصیت» کنیم. در مورد تکلیف ما در استفاده از زبان برای تعاطی معانی به‌طرز عقلانی و نیاز به‌حفظ معیارهای سلاست، رجوع کنید به فصل بیست و چهارم، یادداشتهای ۱۹ و ۲۰، و فصل دوازدهم، یادداشت ۳۰.

۲۵. این برداشت از مسأله «معنای زندگی» را ممکن است در مقابل برداشت ویتگنشتاین در (ساله (ص ۱۸۷) از «مفهوم زندگی» قرار داد.

می نویسد: «چاره مسأله زندگی، در ناپدید شدن آن مسأله دیده می شود. (آیا به همین دلیل نبوده که کسانی که پس از مدت ها شك و شبهه، مفهوم زندگی نزدشان روشن شده است، هرگز نتوانسته اند بگویند که این مفهوم چه بود؟)» در خصوص عرفان ویتگنشتاین، رجوع کنید به فصل بیست و چهارم، یادداشت ۳۲. در خصوص تعبیری که در اینجا از تاریخ عرضه شده، نگاه کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۶۱ (۱)، و یادداشت ۲۷ در همین فصل.

۲۶. رجوع کنید از جمله به فصل پنجم، یادداشت ۵، و فصل بیست و چهارم، یادداشت ۱۹.

جهان واقعیات، در نفس خویش کامل است (زیرا هر تصمیمی را می توان به يك واقعیت تعبیر کرد). بنا بر این، قول کسی را که به یکتا بنی^۱ معتقد است و اصرار دارد که چیزی جز واقعیات وجود ندارد، هرگز نمی توان ابطال کرد. ولی ابطال ناپذیر بودن، نباید حسن محسوب شود، چنانکه مثلاً ایده آلیسم هم قابل ابطال نیست.

۲۷. ظاهراً یکی از اموری که باعث پیدایش مذهب اصالت تاریخ شده این بوده است که پیروان این مذهب بی آنکه شق ثالثی تشخیص دهند، فقط به دو شق قائل بوده اند: یا باید قددت فائقه یا «سرنوشت ذاتی» یا «عقل» به مفهوم هگلی [از بالا] بر این جهان حکومت کند، یا این جهان صرفاً تابع بخت و اتفاق است و عقل در آن مداخله ندارد و چیزی جز صحنه قمار نیست. اما امکان سومی هم هست: خود ما ممکن است عقل و استدلال وارد جهان کنیم (رجوع کنید به فصل بیست و چهارم، یادداشت ۱۹)؛ جهان پیشرفت نمی کند، اما خود ما ممکن است - چه منفرداً و چه با اشتراك مساعی - پیشرفت کنیم.

این امکان ثالث را فیشر به روشنترین وجه در کتابش، تالایخ اروپا، (ج ۱، ص VII) بیان کرده است (بخشی از این قطعه در فصل بیست و یکم، متن مربوط به یادداشت ۸ نیز نقل شده است). می نویسد: «در عالم اندیشه، يك لذت از من دریغ شده است. افراد دانائتر و دانشمندتر از من

تشخیص داده‌اند که در تاریخ نقشه و آهنگ و طرح از پیش تعیین شده‌ای هست. این مؤالفت و هماهنگی از من پنهان مانده‌است. تنها چیزی که می‌توانم ببینم این است که همانگونه که امواج یکی پس از دیگری می‌آیند، پیشامدهای ناگهانی نیز یکی پس از دیگری می‌رسند و فقط يك حقیقت بزرگ بچشم می‌خورد که چون منحصر بفرد است، قابل تعمیم نیست و یگانه قاعده‌ای که مورخ باید مد نظر داشته باشد این است که بازی امکانات و امور پیش‌بینی‌ناپذیر را بحساب بگیرد. «بلافاصله پس از این حمله جانانه به مذهب اصالت‌تاریخ، فشار می‌افزاید: «اما این نظریه نباید حمل بر بی‌اعتقادی و سردباوری و یأس و استیصال شود. واقعیت پیشرفت به خط جلی‌د قادیخ رقم خورده‌است. اما پیشرفت، یکی از قوانین طبیعت نیست. آنچه يك نسل رشته است، ممکن است به‌دست نسل بعد پنبه شود.»

سه جمله آخر درست مبین چیزی است که من آن را «امکان سوم» خوانده‌ام، یعنی اعتقاد به مسؤولیتی که بر عهده داریم و اعتقاد به اینکه همه چیز به‌دست ماست. شایان توجه اینکه توین بی این سخنان فیش را نماینده «اعتقاد جدید غرب به قدرت مطلق بخت و اتفاق» معرفی می‌کند (مطالعه‌ای در قادیخ، ج، ۵، ص ۴۱۴) و هیچ چیز نگرش و طرز فکر پیروان مذهب اصالت تاریخ و عجز ایشان را از تشخیص امکان سوم، به این وضوح نمایان نمی‌کند، هر چند شاید در عین حال نشان دهد که چرا چنین کسان از آنچه ادعا دارند «قدرت مطلق بخت و اتفاق» است می‌گریزند و به دامان قدرت مطلق نیرویی که در پشت صحنه تاریخ پنهان شده - یعنی مذهب اصالت تاریخ - پناه می‌برند. (رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۶۱).

توین بی سخنان فیش را تا پایان جمله راجع به «امور پیش‌بینی‌ناپذیر» نقل می‌کند. اکنون بیمناسبت نیست نظریات وی را درباره گفته‌های فیش به‌طور کاملتر نقل کنیم. می‌نویسد: «این قطعه را با

۱. کلماتی را که بر آنها تأکید گذاشته شده، بسنجید با یادداشت ۱۳ در فصل سیزدهم.

چنین عبارات درخشان نمی‌توان صرفاً حمل بر لافزنی و خودبینی نویسنده کرد و کنار گذاشت، زیرا او لیبرالی است که مرامی را که لیبرالیسم به آن جامعه عمل پوشانیده، صورت‌بندی می‌کند... این اعتقاد جدید غرب به قدرت مطلق بخت و اتفاق، در سده نوزدهم میلادی، هنگامی که بنظر می‌رسید همه چیز بر وفق مراد مردم غرب پیش می‌رود، سیاست آزاد گذاری یا آزادی عمل را ایجاد کرد...» (توین بی‌البته توضیح نمی‌دهد که چرا اعتقاد به پیشرفتی که به‌دست خود ماست، باید مستلزم اعتقاد به قدرت مطلق بخت و اتفاق باشد یا موجد سیاست آزاد گذاری شود).

۲۸. غرض از «واقع‌بینی» در انتخاب هدف این است که هدفهایی که بر می‌گزینیم باید در مدت معقول تحقق‌پذیر باشند و از آرمانهای مبهم و خیالی بهره‌رزم، مگر آنکه چنین آرمانها به‌تعیین هدفهای فوریت‌ر و فی‌نفسه ارزنده‌ای کمک کنند. رجوع کنید بویژه به فصل نهم که اصول مهندسی اجتماعی جزء بجزء در آن تشریح شده‌است.

دستنویس نهایی نخستین چاپ جلد اول این کتاب در اکتبر ۱۹۴۲ و دستنویس جلد دوم آن در فوریه ۱۹۴۳ به پایان رسید.

ضمائم

واقعیتها و شاخصها و صدق: انتقادی دیگر از نسبگرایی^۱

بزرگترین بیماری فلسفی عصر ما، گونه‌ای نسبگرایی عقلی و اخلاقی است. نسبگرایی عقلی، دست کم از پاره‌ای جهات، پایه نسبگرایی اخلاقی است. مراد من از نسبگرایی - یا اگر بیشتر بپسندید، شکاکیت - باختصار این عقیده است که انتخاب میان دو نظریه رقیب، امری است تابع دلخواه، زیرا یا اصولاً چیزی به نام راستی یا صدق عینی وجود ندارد، یا به فرض هم که داشته باشد، چیزی به اسم نظریه صادق یا به هر حال نظریه‌ای صادقتر از نظریه‌ای دیگر وجود ندارد، یا اگر دو نظریه با بیشتر داشته باشیم، هیچ راهی یا وسیله‌ای نداریم که بدانیم کدام یک بهتر از دیگری است.

نظری که می‌خواهم در این ضمیمه^۲ پیش بنهم این است که برای درمان این بیماری، یک وعده از نظریه صدق تارسکی^۳ - که شاید کمی از نظریه خود من درباره نزدیکتر شدن به صدق یا راستی هم چاشنی آن شده باشد - بسیار مؤثر و سودبخش است، هر چند البته اذعان دارم که ممکن

۱. این ضمیمه در ۱۹۶۱ افزوده شد.

۲. باید به‌دین عمیق خود به‌دکتر ویلیام بارتلی اذعان کنم که با انتقادات نافذ خویش نه تنها به‌اصلاح و تنقیح مطالب فصل بیست و چهارم این کتاب (بویژه صفحه ۱۰۷۵) کمک کرد، بلکه مرا به‌وارد ساختن بعضی تغییرات مهم در این ضمیمه واداشت.

۳. نگاه کنید به‌ارجاعات دیگری که در فهرست اعلام به‌تارسکی داده شده‌است.

است به بعضی داروهای دیگر - مانند شناخت شناسی غیر تعبدی^۱ من - نیز نیاز باشد^۲. همچنین می‌خواهم (در قسمت ۱۲ این ضمیمه) نشان دهم که در قلمرو شاخصها، بویژه در زمینه اخلاق و سیاست، نیز حال تقریباً به همان متوال حوزه امور واقع است.

۱. صدق یا راستی

بعضی استدلالها در تأیید نسب‌گرایی، از این سؤال شکاکان سرچشمه می‌گیرد که با اعتماد بنفس و اطمینان به اینکه مسأله بی‌جواب است، می‌پرسند: «راستی چیست؟» به این پرسش پیلاتس^۳ و آری^۴ می‌توان به طرزی ساده و عقلایی (که شاید البته برای شخصی مانند او قانع کننده نباشد) چنین پاسخ داد: هر تصدیق یا قضیه یا خبر یا عقیده به این شرط و تنها به این شرط صادق است که مطابق با واقع باشد.

اما منظور از اینکه خبری مطابق با واقع باشد چیست؟ به نظر شکاکان و نسب‌گرایان، این سؤال دوم هم مانند سؤال اول بی‌جواب است، ولی حقیقت این است که به همان آسانی می‌توان به آن پاسخ داد. اگر در نظر بگیریم که هر قاضی مسلم می‌شمارد که شهادی که در دادگاه حاضر می‌شود می‌داند که غرض از راستگویی (به معنای مطابقت گفته‌هایش با واقع) چیست، خواهیم دید که پاسخ سؤال مورد نظر نه تنها دشوار نیست، بلکه تقریباً بدیهی است.

بدیهی است بنا به قول تارسکی که می‌گوید مسأله، مسأله خبر دادن یا سخن گفتن از گزاره‌ها یا امور واقع است و نسبت مطابقتی که بین

1. non-authoritarian theory of knowledge

۲. رجوع کنید از جمله به مقاله من «سرچشمه‌های معرفت و نادانی» که اکنون مقدمه کتاب حدسیات و ردیات است و نیز فصل دهم آن کتاب و البته منطق اکتشاف علمی.

۳. کنایه‌ای است به سؤال پیلاتس، والسی رومی یهودا (انجیل یوحنا، باب ۱۸، آیه ۳۸) که وقتی عیسی گفت «من ... از این جهت متولد شدم و به جهت این در جهان آمدم تا براستی شهادت دهم»، از آن حضرت پرسید: «راستی چیست؟» (مترجم)

گزاره و امور واقع برقرار است و، بنا بر این، در حل مسأله نیز باید از گزاره‌ها و امور واقع خبر داد یا سخن گفت و همچنین درباره نسبت بین آن دو.

(۱) این گزاره که «کمی از ساعت ده و دبع گذشته، حسین وادد مغاذه سمسادی شد» مطابق با واقع است به این شرط و تنها به این شرط که کمی از ساعت ده و دبع گذشته، حسین وادد مغاذه سمسادی شده باشد. وقتی مطالب بند (۱) را می‌خوانیم، نخستین چیزی که احتمالاً جلب توجهمان را می‌کند، بداهت موضوع است. ولی عجالتاً به بداهت آن کاری نداریم. اگر دوباره و با نظر دقیق‌تر به آن بنگریم، متوجه می‌شویم که اولاً خبر از گزاره‌ای معین می‌دهد و ثانیاً خبر از بعضی امور واقع می‌دهد و، بنا بر این، ثالثاً ممکن است حکایت از شرطهای بسیار واضحی کند که وجودشان لازم است اگر انتظار داشته باشیم که گزاره مزبور با واقعیات مورد اشاره مطابقت کند.

کسانی که فکر می‌کنند مطالب بند (۱) بدیهی‌تر و پیش‌پا افتاده‌تر و ساده‌تر از آن است که چیز جالب توجهی در بر داشته باشد، باید حقیقتی را که پیشتر هم به آن اشاره شد به یاد بیاورند که از آنجا که همه کس (تا هنگامی که از گمان‌ورزی درباره موضوع خودداری کند) می‌داند غرض از صدق یا راستی یا مطابقت با واقع چیست، مسأله از يك جهت باید هم بدیهی و پیش‌پا افتاده باشد.

آنچه اکنون در بند (۲) می‌آید، روشن می‌کند که اندیشه‌ای که در بند (۱) صورت‌بندی شده، درست است.

(۲) گفته شاهد که «کمی از ساعت ده و دبع گذشته، حسین وادد مغاذه سمسادی شد» راست است به این شرط و تنها به این شرط که کمی از ساعت ده و دبع گذشته، حسین وادد مغاذه سمسادی شده باشد. پیداست که مطالب این بند هم بسیار بدیهی و پیش‌پا افتاده است. ولی نباید فراموش کرد که شرط نسبت دادن محمول «راست» به حکمی که شاهد می‌کند، به طور کامل در آن بیان شده است. بعضی ممکن است بر این تصور باشند که مفاد بند بالا را بهتر بود به وجه زیر صورت‌بندی کنیم:

(۳) گفته شاهد که «دیدم کمی از ساعت ده و دبح گذشته، حسین وادد مفاذه سمساری شد» داست است به این شرط و تنها به این شرط که شاهد دیده باشد که کمی از ساعت ده و دبح گذشته، حسین وادد مفاذه سمساری شده است. اگر این بند را با بند (۲) مقایسه کنیم، می بینیم در بند (۲) شروط صدق حکم درباره حسین و عمل او بیان شده است، حال آنکه در بند (۳) شروط صدق حکم درباره شاهد و عمل (یا مشاهدات) او آمده است. این تنها تفاوت آن دو بند است. از اینکه بگذریم، هر بند به طور کامل حاوی شروط صدق گزاره متفاوتی است که در خود آن نقل شده است.

یکی از قواعد ادای شهادت این است که شاهدان عینی فقط آنچه را واقعاً دیده اند بیان کنند. پیروی از این قاعده، گاهی تمییز شهادت راست را از شهادت دروغ برای قاضی آسانتر می کند. بنا بر این، اگر به قضیه از لحاظ حقیقت جویی و حقیقت یابی بنگریم، ممکن است بند (۳) را نسبت به بند (۲) از پاره ای جهات مرجح بشماریم.

اما از جهت مقصود فعلی، عمده این است که حقیقت جویی یا حقیقت یابی (یعنی مسائل شناخت شناسی یا روش شناسی) را با این مسأله خلط نکنیم که وقتی درباره صدق یا مطابقت با واقع (یعنی مسائل منطقی یا هستی شناسی) سخن می گوئیم، مرادمان چیست. از نظر اخیر، بند (۳) هیچ مزیتی به بند (۲) ندارد. هر بند به طور کامل مبین شروط صدق گزاره ای است که خود از آن خبر می دهد.

بنا بر این، در هر دو بند، به این پرسش که «راستی چیست؟» یکسان پاسخ داده شده است، نهایت اینکه این کار در هر بند، از طریق بیان شروط صدق گزاره ای معین و متفاوت، انجام یافته است.

۲. ملاک

یک نکته دارای اهمیت قطعی است: اینکه بدانیم صدق به چه معناست - یا فلان گزاره تحت کدام شرایط راست است - غیر از این است و باید از این مسأله بوضوح فرق گذاشته شود که وسیله یا هلاکی در اختیار داشته باشیم که به قطعیت بگوئیم فلان گزاره آیا راست است یا دروغ.

فرق مورد نظر بسیار کلی است و، چنانکه خواهیم دید، از جهت تعیین ارزش نسبیه‌گرایی حائز اهمیت است.

فی‌المثل، ممکن است بدانیم که مقصودمان از «گوشت خوب» و «گوشت فاسد» چیست، اما شاید دست کم در بعضی موارد ندانیم که چگونه باید یکی را از دیگری تمیز داد. وقتی می‌گوییم ملاکی برای تعیین «خوبی» گوشت در دست نداریم، منظورمان جز این نیست. به‌همین وجه، هر پزشکی کمابیش می‌داند که غرض از «سل» چیست، اما ممکن است همیشه موفق به تشخیص آن بیماری نشود. گرچه اکنون بسیاری آزمایشها هست که روشی برای قطع این مسأله درست می‌کند و، به عبارت دیگر، ملاکی بوجود می‌آورد، شصت سال پیش محققاً چنین آزمایشهایی - و در نتیجه، چنین ملاکی - در اختیار پزشکان نبود. اما در آن زمان هم هر طبیبی بخوبی می‌دانست که مقصود، گونه‌ای عفونت ریوی ناشی از نوعی میکروب است.

بدون شك، اگر ملاك یا روش معینی برای قطع مسائل در دست باشد، همه چیز روشنتر و قطعی‌تر و دقیقتر خواهد بود. از این رو، کاملاً قابل درك است که بعضی مردم، تشنه دقت و طالب ملاك باشند و البته اگر بتوان ملاکی بدست آورد، توقعشان ممکن است کاملاً معقول تلقی شود.

اما این عقیده خطاست که تا ملاکی برای حکم قطعی درباره ابتلا به بیماری سل در دست نباشد، جمله «X به سل مبتلاست» بی‌معناست؛ یا تا ملاکی برای تعیین خوبی یا فساد گوشت نباشد، سعی در تعیین فساد بودن فلان تکه گوشت بیهوده است؛ یا تا ماشین دروغ‌سنج قابل اعتمادی وجود نداشته باشد، نمی‌توان دانست که وقتی گفته می‌شود X عمداً دروغ می‌گوید، مقصود چیست و، بنا بر این، حتی نباید «امکان» دروغ گفتن را به حساب گرفت زیرا اساساً چنین امکانی نیست و اصل قضیه بی‌معناست؛ یا تا ملاکی برای تشخیص صدق نباشد، اصولاً نمی‌توان دانست وقتی گفته می‌شود فلان گزاره راست است، مقصود چیست.

پس کسانی که اصرار دارند تا ملاك یا آزمون شایان اعتمادی برای تشخیص سل یا کذب یا صدق در دست نباشد، ممکن نیست از واژه‌های

«سل» یا «کذب» یا «صدق» معنایی حاصل شود، یقیناً خطا می‌کنند. حقیقت این است که ایجاد آزمونهای لازم برای تشخیص سل یا دروغگویی تنها پس از این صورت می‌گیرد که ولو بتقریب تعیین کرده باشیم که مقصودمان از «سل» یا «دروغگویی» چیست.

شک نیست که در جریان ایجاد آزمایشهای لازم برای تشخیص سل، ممکن است بسیاری چیزهای تازه درباره این بیماری بیاموزیم و آنقدر چنین چیزها زیاد باشد که بگوییم در اثر شناخت جدیدی که پیدا کرده‌ایم، اساساً معنای لفظ «سل» زیر و رو شده است و در نتیجه ملاک جدیدی که بدست آورده‌ایم، معنای این واژه اکنون غیر از گذشته است. حتی بعید نیست بعضی بگویند که «سل» اکنون ممکن است بر پایه همین ملاک تعریف شود. با اینهمه، این حقیقت همچنان به جای خود باقی است که گرچه در گذشته اطلاعاتمان در این خصوص کمتر بود، در آن زمان نیز معنایی از این لفظ اراده می‌شد. حقیقت این است که شاید مرضی وجود نداشته باشد که ملاک یا تعریفی برای آن در دست باشد و شاید نتوان ملاکی سراغ کرد که شایان اعتماد باشد (که در این صورت بهتر است اصولاً نام «ملاک» بر آن اطلاق نشود).

ممکن است برای تعیین جعلی بودن اسکناسهای يك لیره‌ای ملاکی در دست نداشته باشیم؛ اما اگر دو اسکناس يك لیره‌ای پیدا کنیم که هر دو دارای يك شماره ردیف باشند، حتی به رغم نداشتن هیچ گونه ملاک، به همین دلیل حق داریم بگوییم که دست کم یکی از دو اسکناس تقلبی است و کسی نمی‌تواند بگوید که چون ملاکی برای تشخیص اسکناسهای جعلی نداریم، آنچه گفته‌ایم بی‌معناست.

خلاصه بحث اینکه نظریه کسانی که می‌گویند برای تعیین معنای لفظ، باید اول ملاکی ناظر بر وضع و استعمال صحیح آن ایجاد کنیم، نظریه‌ای غلط است، زیرا تقریباً هیچ‌گاه چنین ملاکی در دست نیست.

۳. فلسفه‌های ملاکی

نظری که هم اکنون رد شد دایر بر این بود که برای اینکه بدانیم درباره چه چیز - اعم از سل یا دروغگویی یا وجود یا معنا یا صدق - سخن

می‌گوییم، باید اول ملاک‌هایی داشته باشیم. این عقیده، بتلویح یا بتصریح پایه بسیاری فلسفه‌ها بوده است. چنین فلسفه‌ای را می‌توان «فلسفه‌ای هلاکی»^۱ نام داد.

اما پیداست که چون نیاز اساسی فلسفه‌های ملاکی رفع نشدنی است، پیش گرفتن فلسفه‌ای از این قبیل، در بسیاری موارد به دلسردی و نسیبگرایی و شکاکیت خواهد انجامید.

به عقیده من، چیزی که این احساس را در بسیاری مردم برانگیخته است که سؤال «راستی چیست؟» ممکن نیست جواب داشته باشد، مطالبه ملاک صدق بوده است. ولی نبودن ملاک صدق، معنای صدق را ملب نمی‌کند همچنان که نبودن ملاکی برای تندرستی، مفهوم تندرستی را از معنا تهی نمی‌سازد. بیمار ممکن است ملاکی برای تندرستی نداشته باشد و با وجود این در پی صحت باشد. کسی که به خطا فتنه ممکن است ملاکی برای تعیین صدق در اختیار نداشته باشد و با اینهمه جوابی دانی باشد. هر دو ممکن است بی‌آنکه درباره معنای لفظ «تندرستی» یا «راستی» به خود در دسر بدهند، فقط خواهان تندرستی یا صدق باشند، زیرا هم خودشان و هم دیگران برای رسیدن به مقصودی که در پیش دارند، بخوبی معانی این واژه‌ها را می‌فهمند.

یکی از نتایج مستقیم تحقیقات تارسکی درباره صدق، این قضیه در منطق است که ممکن نیست هیچ‌گونه ملاک کلی برای صدق وجود داشته باشد (مگر در مورد بعضی زبانهای ساختگی نسبتاً فقیر).

نتیجه فوق را می‌توان به صورت دقیق مسلج ساخت و برای این کار، باید از مفهوم صدق به معنای مطابقت با واقع استفاده کرد.

سر و کار ما در اینجا با نتیجه‌ای بسیار جالب توجه و، از نظر فلسفی، بسیار مهم است (که بویژه از جهت مسأله شناخت‌شناسی غیر تعبدی اهمیت خاص دارد^۲). اما این نتیجه به کمک مفهومی (و در این مورد، مفهومی از

1. criterion philosophy

۲. وصف و انتقادی از شناخت‌شناسیهای تعبدی (یا غیر لغزش پذیر)، در قسمتهای ۵ و ۶ و ۱۵ و قسمتهای بعد مقدمه من به کتاب حدیسات و روایات آمده است.

صدق) بدست آمده است که هیچ ملاکی برای آن وجود ندارد. بنا بر این، اگر قرار بود در این مورد، شرط نامعقول اصحاب فلسفه‌های ملاکی را گردن بنهیم که می‌گویند تا ملاکی ایجاد نشده، هیچ مفهومی نباید جدی گرفته شود، می‌بایست تا ابد از رسیدن به چنین نتیجه مهمی در منطق که از نظر فلسفی نیز بسیار جالب توجه است، محروم بمانیم.

ضمناً گفتنی است که این نتیجه که می‌گویند ممکن نیست هیچ گونه ملاک کلی برای صدق وجود داشته باشد، خود تالی مستقیم نتیجه‌ای حتی مهمتر است (که تارسکی از بهم پیوستن قضیه قطعیت ناپذیری گودل با نظریه خودش راجع به صدق بدست آورده است) و به موجب آن، ممکن نیست در زمینه بنسبت محدود نظریه اعداد یا در هر علمی که به طور کامل از حساب استفاده کند، هیچ گونه ملاک کلی برای صدق وجود داشته باشد. این حکم به طریق اولی در مورد صدق در هر زمینه‌ای خارج از ریاضیات نیز صادق است که در آن از حساب به طور نامحدود استفاده شود.

۴. لغزش پذیری

اینها همه نشان می‌دهد که پاره‌ای از اقسام شکاکیت و نسب‌گرایی که هنوز باب روز است، نه تنها خطا، بلکه منسوخ است و جز بر خلط و اشتباهی منطقی - یعنی مشتبه ساختن معنای لفظ با ملاک صحت استعمال آن - بر پایه دیگری استوار نیست، هر چند وسایل رفع این اشتباه از حدود سی سال پیش بآسانی در دسترس بوده است.

البته باید اذعان کرد که هم در شکاکیت چیزکی از حقیقت وجود دارد و هم در نسب‌گرایی و آن حقیقت این است که هیچ گونه ملاک کلی برای صدق وجود ندارد. ولی این ملاحظه اجازه این استنتاج را نمی‌دهد که انتخاب بین نظریه‌های رقیب، امری است تابع دلخواه، و فقط دلیل بر آن است که همیشه امکان خطا در انتخاب موجود است و همواره ممکن است یا از حقیقت دور بفتیم یا از رسیدن به آن قاصر باشیم و نه تنها دسترسی به یقین، بلکه حتی حصول معرفت بسیار محتمل نیز (چنانکه در جساهای گوناگون از جمله در فصل دهم حدسیات و ددیات نشان داده‌ام) برای ما نامیسر است و ما موجوداتی هستیم لغزش‌پذیر.

تا جایی که می‌دانیم، حقیقت ساده همین است و بس. آدمی در هیچ حوزه‌ای مصون از خطا و لغزش نیست. آنچه تا دیروز محرز و استوار و حتی قطعی دانسته می‌شد، امروز ممکن است معلوم شود چندان درست نبوده و، بنا بر این، نادرست و نیازمند تصحیح است.

مثال خصوصاً چشمگیر این امر، کشف آب سنگین و ئیدروژن سنگین (یعنی دوتریوم^۱) است که نخست هارولد یوری^۲ در ۱۹۳۱ به تفکیک آن کامیاب شد. تا پیش از این کشف، هیچ چیز در شیمی قطعی تر و فیصله یافته‌تر از معلومات ما درباره آب (H_2O) و عناصر شیمیایی سازنده آن، متصور نبود. حتی برای تعریف «عملیاتی» گرم - یعنی واحد استاندارد جرم در سلسله «مطلق» متری - از آب استفاده می‌شد و، بنا بر این، آب یکی از واحدهای اساسی اندازه‌گیری در فیزیک آزمایشی بشمار می‌رفت و معلومات ما راجع به آن چنان محرز دانسته می‌شد که آب پایه استوار هرگونه اندازه‌گیری در فیزیک بود. اما پس از کشف آب سنگین معلوم شد که آنچه تا آن هنگام ترکیب شیمیایی خالصی محسوب می‌گشت، در واقع مخلوطی از ترکیبهای است از لحاظ شیمیایی نامتمایز اما از نظر فیزیکی بسیار متفاوت با یکدیگر و نقاط جوش و نقاط انجماد بسیار مختلف، هر چند در گذشته آب مبنای سنجش کلیه این نقاط گرفته شده بود.

این رویداد نمونه اینگونه وقایع در تاریخ است و درسی که می‌دهد این است که نمی‌شود پیش‌بینی کرد کدام بخش از دانش علمی ما روزی ممکن است به شکست بینجامد. بنا بر این، اعتقاد به یقین علمی و ایمان به حجیت علم، چیزی جز تشریف آرزو نیست. علم لغزش پذیر است زیرا امری انسانی است.

دانش ما در معرض سهو و لغزش است و می‌توان مدعی شد که هر دانشی حدسی است، هر چند بعضی معلومات مرکب از حدسهای است که سخت‌ترین آزمونها را گذرانیده‌اند. اما این امور نباید مؤید شکاکیت یا نسبیت‌گرایی تلقی شوند. حقیقت این است که همه ممکن است خطا کنیم و ملاکی برای صدق وجود ندارد که از خطا مصونمان دارد. ولی از این

1. deuterium

2. Harold C. Urey

حقیقت نمی‌توان نتیجه گرفت که انتخاب بین نظریه‌های مختلف امری دلخواه است که عقل در آن مداخله ندارد و یاد گرفتن و نزدیکتر شدن به راستی بیرون از توان ماست و افزایش دانش ممکن نیست.

۵. لغزش‌پذیری و افزایش دانش

مراد من از «لغزش‌پذیری»، این عقیده یا قبول این واقعیت است که همه ممکن است خطا کنیم و در پی یقین (یا حتی احتمال قوی) رفتن، اشتباه است. ولی این مستلزم آن نیست که طلب راستی خطاست. بعکس، خطا خود استلزاماً دلالت بر این دارد که چیزی به نام صواب هست و آن شاخصی است که دست ما ممکن است به آن نرسد؛ مستلزم این معناست که گرچه ممکن است به جستجوی راستی برخیزیم و (به عقیده من، حتی در بسیاری موارد) به آن دست یابیم، هرگز ممکن نیست از یافتن آن یقین حاصل کنیم. امکان اشتباه همواره هست، هر چند در مورد برخی برهانهای منطقی و ریاضی، شاید بسیار ضعیف باشد.

اما لغزش‌پذیری به هیچ رو نباید مقدمه‌ای برای رسیدن به شکاکیت یا نسبیگرایی قرار داده شود. این نکته هنگامی برما روشن می‌شود که در نظر بگیریم هر نمونه شناخته شده لغزش‌پذیری آدمی در تاریخ - شامل کلیه موارد شناخته شده عدم اجرای صحیح عدالت - شاهدهی است بر پیشرفت دانش ما. هر بار اشتباهی کشف می‌شود، دانش ما در واقع پیشرفت می‌کند. به گفته روزه مارتن دوگارد در [زمان] ژان پادوا^۱: «این خود مهم است که بدانیم حقیقت کجا پیدا نمی‌شود.»

مثلاً کشف آب سنگین نشان داد که پیش از آن اشتباه می‌کرده‌ایم؛ این امر نه تنها بخودی خود پیشرفتی در دانش ما بشمار می‌رفت، بلکه با سایر پیشرفتهای مرتبط بود و بسیاری پیشرفتهای دیگر بوجود آورد. پس این امکان هست که اذ اشتباههای خویش درس بگیریم.

بصیرت به این موضوع جنبه اساسی دارد و در واقع بنیاد هرگونه شناخت‌شناسی و روش‌شناسی است و رهنمودی است به ما که چگونه به

1. Roger Martin du Gard, Jean Barois.

سیاق منظمتر یاد بگیریم و چگونه سریعتر پیشرفت کنیم (البته نه لزوماً برای پیشبرد تکنولوژی، زیرا هر طالب راستی، به دلایل خاص خودش مسأله تسریع پیشرفت خویش را در صدر مسائل دیگر قرار می‌دهد). رهنمودی که دریافت می‌کنیم به زبان ساده جز این نیست که باید دد پی یافتن خطاهای خود باشیم - یا به عبارت دیگر، باید دد صدق انتقاد از نظریه‌های خویش برآییم.

چنین می‌نماید که تنها وسیله‌ای که برای کشف خطاهای خویش و پند گرفتن به طرز منظم از آن خطاها در دست داریم، نقد و سنجش است.

۶. نزدیکتر شدن به راستی

چیزی که در سراسر این بحث اهمیت قاطع دارد اندیشه افزایش دانش و نزدیکتر شدن به صدق یا راستی است. این فکر بدهتاً به همان روشنی تصور صدق است. هر گزاره به شرطی راست است که مطابق با واقع باشد و به شرطی از گزاره‌ای دیگر به راستی نزدیکتر است که دقیقتر با واقع مطابقت کند.

اما گرچه این فکر بدهتاً روشن است و کمتر کسی از مردم عادی یا دانشمندان در موجه بودنش تردید می‌کند، بعضی از فلاسفه (از جمله اخیراً کوآین^۱) چنین تصویری را ناموجه شمرده و به آن تاخته‌اند. از این رو، بیمناسبت نیست گفته شود که بتازگی خود من موفق شده‌ام با بهم پیوستن دو تحلیل تارسکی، تصور نزدیکتر شدن به راستی را صرفاً بر پایه منطقی نظریه وی «تعریف» کنم. (کار من فقط این بود که دو تصور مضمون^۲ و صدق را با هم تألیف کردم و تصور «مضمون صدقی»^۳ گزاره‌ای مانند الف را بدست آوردم - یعنی طبقه تمامی گزاره‌های صادق‌ی که از الف لازم می‌آیند - و همچنین «مضمون کذبی»^۴ گزاره مزبور را که کمابیش معرف مضمون آن منهای مضمون صدقش است. مطلب ممکن است به این صورت بیان شود که گزاره الف از گزاره ب به صدق نزدیکتر می‌شود به این شرط و تنها به این شرط که مضمون صدقی آن افزایش یافته باشد بی آنکه به

1. W.V. Quine, *Words and Objects*, 1959, p. 23.

2. content

3. truth content

4. falsity content

مضمون کذبیش افزوده شود. رجوع کنید به فصل دهم حدسیات و (دیات). بنا بر این، هیچ دلیلی نیست که نسبت به تصور نزدیکتر شدن به صدق یا پیشرفت دانش، شکاک باشیم. گرچه امکان اشتباه همیشه وجود دارد، در بسیاری موارد (بویژه در مورد آزمونهای حساس و قطعی برای انتخاب یکی از دو نظریه) از اینکه آیا به صدق نزدیکتر شده ایم، تصور نسبتاً روشنی داریم.

باید متوجه بود که تصور اینکه گزاره الف از گزاره ب به صدق نزدیکتر است، به هیچ وجه مغل این معنا نیست که هر گزاره ای یا صادق است یا کاذب و شق ثالث وجود ندارد. تصور مورد بحث تنها ناظر به این حقیقت است که حتی در يك گزاره کاذب نیز ممکن است بسیاری مطالب صادق موجود باشد. فرض کنید من بگویم: «الآن ساعت سه و نیم است و به قطار ساعت ۳ و ۳۵ دقیقه نخواهیم رسید.» گفته من ممکن است کاذب باشد زیرا هنوز برای رسیدن به قطار ۳ و ۳۵ دقیقه دیر نشده است (و آن قطار اتفاقاً چهار دقیقه تأخیر دارد).

با این وصف، هنوز هم گفته من حاوی بسیاری اطلاعات صادق است. راست است که می بایست افزوده باشم «مگر آنکه قطار ۳ و ۳۵ دقیقه تأخیر داشته باشد (که بندرت چنین چیزی روی می دهد)» و البته اگر این جمله را اضافه کرده بودم، مضمون صدقی گفته ام افزایش می یافت. ولی مخاطب من هم می توانست این جمله اضافی را مستتر در گفته ام تلقی کند. (از سوی دیگر، گفته من امکان داشت به این دلیل کاذب باشد که وقتی آن را ادا می کردم ساعت فقط ۳ و ۲۸ دقیقه بود و هنوز سه و نیم نشده بود. ولی حتی در آن صورت هم، باز حاوی بسیاری اطلاعات صادق می بود.)

نظریه ای مانند نظریه کپلر که مسیر سیارات را با دقت شایان توجه تشریح می کند، ممکن است شامل بسیاری اطلاعات صادق باشد ولو به دلیل انحرافهایی که از مدارهای بیضوی کپلر حاصل می شود، نظریه ای کاذب باشد. همین طور است نظریه نیوتن که گرچه ممکن است در اینجا کاذب فرض شود، تا جایی که می توان دانست، مشتمل بر مقدار خیره کننده ای اطلاعات صادق است و از این جهت بمراتب بر نظریه کپلر

می‌چربد. بنا بر این، نظریه نیوتن تقریب بهتری از نظریه کپلر بدست می‌دهد و به‌صدق نزدیکتر می‌شود. ولی هیچ یک از این ملاحظات باعث نمی‌شود که نظریه وی صادق باشد؛ ممکن است در عین اینکه به‌صدق نزدیکتر می‌شود، نظریه‌ای کاذب باشد.

۷. مطلق گرایی

بسیاری از مردم بحق از تصور مطلق گرایی فلسفی^۱ گریزانند و دلیلشان این است که مطلق گرایان فلسفی به‌طور معمول جزماً و مستبدانه ادعا دارند که راستی یا ملاک تشخیص راستی در تملك آنهاست. اما يك نوع مطلق گرایی دیگر - یعنی مطلق گرایی قائلان به لغزش‌پذیری - هم هست که اینها همه را مردود می‌شمارد و فقط می‌گوید دست‌کم خطاهای ما، خطاهای مطلق است بدین معنا که اگر نظریه‌ای از جاده صدق منحرف شد، ولو از نظریه دیگر کمتر لغزیده باشد، کاذب است. بنا بر این، از نظر کسی که معتقد به لغزش‌پذیری است، شاخص مطلق همانا تصور صدق و دست نیافتن به‌صدق است. این نوع مطلق گرایی بکلی از لوٹ تعبد و استبداد منزّه است و در مباحثات انتقادی جدی، بسیار راهگشاست، هر چند البته خود به‌نوبه خویش ممکن است، به‌پیروی از این اصل که هیچ چیز مصون از انتقاد نیست، مورد انتقاد واقع شود. اما دست‌کم در حال حاضر چنین به‌نظر می‌آید که انتقاد از نظریه (منطقی) صدق و نظریه نزدیکتر شدن به‌راستی، بعید است به‌جایی برسد.

۸. منابع معرفت

چنانکه جای دیگری هم کوشیده‌ام نشان بدهم (رجوع کنید به مقدمه حدسیات و دیات)، این اصل که همه چیز باید در معرض نقادی باشد (از جمله خود این اصل)، مسأله منابع یا سرچشمه‌های معرفت را بسادگی حل می‌کند. راه حل مزبور این است که: همه «منابع» معرفت

– اعم از سنت و عقل و تخیل و مشاهده و غیر آن – قابل قبولند و استفاده از آنها رواست، اما هیچ‌یک حجیت ندارند.

سلب حجیت از منابع معرفت، نقش دیگری به آنها واگذار می‌کند غیر از سهمی که تا کنون تصور می‌شده در شناخت‌شناسیهای گذشته و حال داشته‌اند. شیوه برخورد ما، بر نقد و سنجش و فرض لغزش‌پذیری بنا شده، و جزیی از این برخورد این است که ما از هر منبعی استقبال می‌کنیم اما هیچ گفته‌ای، از هر «منبعی» که صادر شده باشد، مصون از نقادی نیست. بخصوص سنت – که هم از جانب تعلیانی مانند دکارت و هم از سوی تجربیانی همچون بیکن رد شده – نزد ما یکی از مهمترین «منابع» محسوب می‌شود و قابل قبول است، زیرا تقریباً هر چه از بزرگتران یا از کتابها یا در مدرسه می‌آموزیم، از سنت سرچشمه می‌گیرد. بنا بر این، سنت ستیزی باید، به اعتقاد من، مردود دانسته شود زیر بیهوده است. اما آنگونه سنت‌گرایی نیز که برای سنتها حجیت قائل است باید رد شود چرا که نه تنها عبث، بلکه خطاست همچنانکه هر شناخت‌شناسی دیگری هم که یکی از منابع معرفت (مانند شهود عقلی یا شهود حسی^۱) را حجت بداند یا ضامن و ملاک صدق تلقی کند، ناصواب است.

۹. آیا روش نقدی امکان‌پذیر است؟

ولی اگر هر گونه ادعای حجیت را برای هر منبع خاص معرفت مردود بدانیم، چگونه می‌خواهیم از نظریات انتقاد کنیم؟ مگر هر گونه نقادی نباید از بعضی اصول مسلم آغاز شود؟ و بنا بر این، آیا اینطور نیست که صحت هر گونه نقادی به صدق چنین اصول یا مفروضات بستگی دارد؟ اگر معلوم شود که انتقاد مخدوش و بی اعتبار بوده است، چه سود از اینکه نظریه‌ای را مورد نقادی قرار داده باشیم؟ مگر چنین نیست که برای اثبات صحت انتقاد، باید اول فرضهایی را که نقادی بر آنها مبتنی است، احراز یا توجیه کنیم؟ و آیا احراز و توجیه فرضها دقیقاً همان چیزی نیست که همه کس در صدد آن است (و غالباً هم به جایی نمی‌رسد) و خود

من هم آن را امری محال اعلام کرده‌ام؟ ولی اگر چنین کاری محال است، آیا نباید نقادی (صحیح) را نیز محال بدانیم؟

به عقیده من، عمدتاً همین سلسله سؤالات یا اعتراضهاست که راه پذیرش (آزمایشی) رأیی را که در اینجا بیان شده سد کرده است. چنانکه از این سؤالات دیده می‌شود، شخص ممکن است بآسانی معتقد گردد که، از لحاظ منطقی، روش نقدی نیز دچار گرفتاری هر روش دیگری است، زیرا بدون آنکه بعضی اصول را مسلم بشمارد، قابل اعمال نیست و، بنا بر این، کسی که آهنگ کاربرد چنین روشی را دارد باید اول آن مسلمات را توجیه کند، حال آنکه نکته اساسی بحث ما این بود که قطعیت - یا حتی احتمال - هیچ چیز را نمی‌توان احراز یا توجیه کرد و باید همین قدر خرسند بود که نظریه‌ای در برابر انتقاد تاب بیاورد.

شک نیست که اعتراضهای یاد شده بسیار مهم است و اهمیت اصلی را که برای آن قائل شدیم روشن می‌کند که هیچ چیز مصون از نقادی نیست و نباید مصون تلقی شود، حتی خود همین اصل که پایه روش نقدی است. چنین اعتراضها مساوی با انتقاد مهم و جالب نظری از موضع خود من است. اما خود این انتقاد را نیز به نوبه خویش می‌توان مورد نقادی قرار داد و ابطال کرد.

اولاً، حتی اگر تصدیق کنیم که هر انتقادی باید از بعضی مفروضات آغاز شود، این لزوماً بدان معنا نیست که شرط صحت انتقاد، توجیه و احراز آن فرضهاست. فرضها فی‌المثل ممکن است بخشی از همان نظریه مورد انتقاد باشند (که در این صورت باید از «نقادی از درون» صحبت کرد). یا فرضها ممکن است بخشی از نظریه مورد انتقاد نباشند اما عامه در آنها به دیده قبول بنگرند. در این صورت، نقادی مساوی با تذکر این نکته است که نظریه نقد شده بی‌آنکه مدافعتش خبر داشته باشند، با بعضی عقاید مورد قبول عامه متناقض است. این قسم نقادی بسیار گرانبهاست ولو به شکست بینجامد، زیرا ممکن است مدافعان نظریه نقد شده را به تشکیک و تردید در عقاید مقبول عامه بکشانند و این خود به

به کشفهای ذیقیمت منتهی گردد. (نمونه جالب توجه این امر، تاریخچه نظریه پاد ذره‌ای دیراک^۱ است).

همچنین ماهیت فرضها ممکن است با یکی از نظریه‌های رقیب یکسان باشد (که در این صورت نقادی را ممکن است «نقادی از برون»^۲ نامید، در مقابل «نقادی از درون»). مثلاً ممکن است آنچه مسلم‌شمرده‌ایم، فرضیات یا حدسیاتی باشند که مستقلاً بتوان آنها را به آزمون گذارد یا مورد نقد و سنجش قرار داد. در این صورت نقادی بدین معناست که باید با به میدان بگذاریم و برای انتخاب یکی از دو نظریه رقیب، دست به بعضی آزمونهای حساس و قطعی بزنیم.

مثالهایی که زده شده نشان می‌دهد که ایرادهای مهمی که به نظریه من درباره نقادی گرفته شد، همه بر پایه این اصل جزمی و غیرقابل دفاع استوار است که شرط «صحت» نقادی، شروع آن از فرضهای توجیه شده و محرز است.

وانگهی، نقادی ممکن است، ولو ناصحیح، مهم و روشنگر و حتی ثمربخش باشد. دلایلی که در رد انتقادهای ناصحیح اقامه شود، ممکن است جنبه‌های تازه‌ای از نظریه مورد منازعه را روشن کند و برهانی موقت در تأیید آن بشمار آید. پس بحق می‌توان گفت: نظریه‌ای که اینچنین در برابر انتقادات پایدار مانده است، با استدلالهای منتقدان تقویت شده است.

به‌طور کلی می‌توان چنین گفت که انتقاد صحیح از نظریه عبارت از تذکر این نکته است که آن نظریه مسائلی را که بنا بوده حل کند، حل نمی‌کند. اگر نقادی در پرتو این ملاحظه در نظر گرفته شود، یقیناً لازم نیست قائم به هیچ مجموعه خاصی از فرضها تلقی گردد (یعنی می‌تواند «نقادی از درون» باشد)، هر چند این احتمال هست که نخست از پاره‌ای فرضهای بیگانه (یا «از برون») نظریه مورد بحث

۱. P. A. M. Dirac (متولد ۱۹۰۲). فیزیکدان انگلیسی و بانی پژوهشهای مهم در مکانیک کوانتوم. (مترجم)

الهام گرفته باشد.

۱۰. مسأله قطع و تصمیم

بر پایه عقیده‌ای که تا اینجا بیان کرده‌ایم، به‌طور کلی هیچ نظریه‌ای قابل احراز یا توجیه نیست و گرچه ممکن است با دلایل نقدی تقویت شود، نمی‌تواند قطعاً بر آن دلایل اتکا پیدا کند. بنا بر این، غالباً مجبوریم تصمیم بگیریم که آیا چنین دلایل برای پذیرش نظریه به‌طور آزمایشی کفایت می‌کند یا نه - یا به تعبیر دیگر، با توجه به بحثهایی که بر سبیل نقادی از آن صورت گرفته است، امتیازی بر نظریه‌های رقیب دارد یا نه. بدین‌سان، مسأله قطع وارد روش نقدی می‌شود. البته قطع کردن مسأله به این صورت همیشه جنبه موقت یا آزمایشی دارد و تابع انتقادهایی است که از آن می‌شود.

لیکن اختلاف آن با آنچه بعضی از فیلسوفان غیر عقلی یا ضد عقلی یا پیرو فلسفه وجودی [اگزیستانسیالیسم] نامش را «تصمیم» یا «پرش در تاریکی» گذاشته‌اند، باید ملحوظ بماند. اینگونه فلاسفه شاید تحت تأثیر این استدلال که انتقاد بدون قائل شدن به بعضی پیش‌فرضها ممکن نیست (استدلالی که در قسمت پیش رد شد)، قائل به این نظریه شده‌اند که پایه کلیه اعتقادات ما باید تصمیمی بنیادی یا «پرش در تاریکی» باشد - یعنی تصمیمی که، باصطلاح، کورکورانه گرفته‌ایم یا پرشی که با چشم بسته کرده‌ایم - زیرا بدون پاره‌ای فرضها و بی‌آنکه قبلاً تصمیم به اتخاذ فلان موضع اساسی گرفته باشیم، «دانستن» میسر نیست و موضع اساسی مذکور امکان ندارد بر مبنای «دانسته‌های» ما اتخاذ شده باشد. پس آنچه با آن مواجهیم، نوعی انتخاب است، منتها انتخابی خطر و سرنوشت‌ساز و برگشت‌ناپذیر که کورکورانه یا به‌طور غریزی یا بر حسب اتفاق یا با عنایت الهی صورت می‌گیرد.

آنچه در قسمت گذشته در رد ایرادهایی که گرفته شده بود بیان داشتیم نشان می‌دهد که برداشت غیرعقلیان از تصمیم، مسأله را بزرگتر و پر آب و تاب‌تر از آنچه هست جلوه می‌دهد. ما لزوم تصمیم گرفتن را قبول داریم، اما تصمیماتمان لازم نیست قطعی باشند مگر مصمم باشیم که

به دلایل گوش ندهیم و عقل را نادیده انگاریم و از اشتباهاتمان عبرت نیاموزیم و ایرادهای مخالفان را به عقاید خویش ناشنیده بگیریم. حتی تصمیم به سنجش انتقادات نیز لزوماً قطعی نیست. (مذهب عقلی تنها از یک نظر ممکن است به معنایی که در فصل بیست و چهارم گفتیم خود بسنده نباشد و آن از جهت تصمیم پیروان آن به خودداری از مبادرت به پرشی برگشت ناپذیر به قعر تاریک مسلک غیرعقلانی است).

به اعتقاد من، شناخت‌شناسی نقدی که خطوط اصلی آن در اینجا ترسیم شد، مسائل بزرگ هر نظریه‌ای را در شناخت‌شناسی تا حدی روشن می‌کند: مسائلی مانند اینکه چگونه شناخت ما اینقدر زیاد و اینقدر کم است و چگونه ممکن است، همچون کسی که می‌خواهد خود را با بند کفشهایش از جا بلند کند، خویشتن را از باطلاق نادانی بیرون بکشیم. از این راه به انجام چنین کاری موفق می‌شویم که با حدس جلو برویم و با استفاده از انتقادهایی که می‌شود، حدسهایمان را بهبود بخشیم.

۱۱. مسائل اجتماعی و سیاسی

شناخت‌شناسی که در قسمتهای پیشین این ضمیمه به اجمال بیان شد بعضی نتایج بار می‌آورد که، به نظر من، از جهت ارزیابی وضع اجتماعی روزگار ما که عمدتاً از افول دیانت تبعیدی تأثیر پذیرفته، واجد اهمیت است. افول این قسم دیانت به شیوع نسبی‌گرایی و هیچ‌انگاری انجامیده و به کاهش همه اعتقادات - از جمله اعتقاد به عقل و، در نتیجه، ایمان به خویشتن - منجر شده است.

ولی استدلال‌هایی که کردیم نشان می‌دهد که هیچ دلیلی برای اینگونه نتیجه‌گیریهای نومیدانه وجود ندارد. براهین نسبی‌گرایان و هیچ-انگاران (و حتی «اگزیستانسیالیستها») همه مبتنی بر دلایل علیل است و آشکار می‌کند که پیروان فلسفه‌های مزبور گرچه عقل و استدلال را قبول دارند، نمی‌توانند درست از آن استفاده کنند و، به اصطلاح خودشان، از فهم «وضع بشر» و بویژه توان رشد عقلی و اخلاقی آدمی عاجزند.

نمونه چشمگیر این سوء فهم - و نتایج نومیدکننده‌ای که بر مبنای فهم ناقص وضع آدمی از نظر معرفت‌جویی گرفته شده - قطعه زیر از بخش

سوم نوشته‌ی نیچه درباره‌ی شوپنهاور در کتاب دساله‌هایی بر خلاف دوزگاداست:

نخستین خطری که وقتی شوپنهاور بزرگ می‌شد بر زندگی او سایه افکنده بود تنهایی و انزوا بود. دومین خطر، یأس از دست یافتن به حقیقت بود. خطر دوم پیوسته همراه هرکسی است که فلسفه کانت را خاستگاه قرار دهد - البته هرکسی که برستی مرد باشد و انسانی زنده و بتواند رنج بکشد و آرزو در دل پیورود، نه آدمکی جفجفه صفت و پلک مغز ماشینی حسابگر... هر جا نگاه می‌کنم می‌بینم نوشته‌اند [به برکت وجود کانت]... در هر قلمروی از اندیشه، انقلابی برای افتاده است؛ اما من هنوز نمی‌توانم باور کنم... اگر کانت روزی نفوذ گسترده‌تر پیدا کند، خواهیم دید که نفوذش به شکل قسمی شکاکیت و نسب‌گرایی خزنده و ویرانگر ظهور خواهد کرد و فقط کسانی که روحشان از دیگران فعالتر و والاتر است... دچار آن ضربه عمیق عاطفی و یأس از رسیدن به حقیقت خواهند شد که مثلاً کسی مانند هاینریش فون کلايست^۲ دستخوش آن شد... چقدر این کلمات او تکان دهنده است که می‌نویسد: «اخیراً با فلسفه کانت آشنا شده‌ام و باید فکری را با شما در میان بگذارم که بیمناک نیست همانگونه که عمیقاً او به آن طرز درد آلود مرا به لرزه درآورد شما را هم تکان بدهد. [آن فکر این است که] برای ما محال است قطعاً تعیین کنیم که آنچه به نام حقیقت بدان متوسل می‌شویم حقیقتاً خود حقیقت است یا فقط این‌طور

۱. *Tracts Against the Times*. این نام در میان آثار نیچه ناآشناست و متأسفانه پوپر اصل آلمانی آن را نمی‌دهد. گویا منظورش کتابی است به نام:

Unzeitgemäße Betrachtungen

که به وجوه گوناگون - از جمله زیر عنوان «اندیشه‌های نابهنگام» - به انگلیسی برگردانده شده و شامل چهار بخش است: ۱. داوید اشتراوس، شافی و نویسنده؛ ۲. درباره‌ی سود و زیان تاریخ از نظر زندگی؛ ۳. شوپنهاور به عنوان معلم؛ و ۴. ریشارد واگنر در بایرویت. جز این، در کتابنامه‌های آثار نیچه، نوشته دیگری که عنوانش با این نام سازگار باشد، پیدا نشد. (مترجم)

۲. Heinrich von Kleist (۱۷۷۷-۱۸۱۱). شاعر و نمایشنامه‌نویس آلمانی که سرانجام در فقر و نومیدی خودکشی کرد. (مترجم)

به‌ما می‌نماید. اگر شق دوم درست باشد، هر حقیقتی که اینجا به‌آن دست پیدا کنیم، پس از مرگمان هیچ است و اینهمه کوششی که بخرج می‌دهیم تا بلکه چیزی بوجود آوریم یا به‌چیزی برسیم که پس از ما پایدار بماند، پوچ و بی‌حاصل است. اگر نوك تیز این اندیشه قلبتان را سوراخ نمی‌کند، بر آنکه احساس می‌کند پاک‌ترین ژرفای روحش از این رهگذر زخم برداشته‌است، ریشخند مزیند. بلندترین هدف و یگانه مقصود من با خاک یکسان شده‌است و دیگر هیچم بدست نیست.»

من در اینکه سخنان کلايست تكان دهنده است، با نيچه همداستانم و همچنين تصديق مي‌كنم كه تعبير كلايست از تعاليم كانت دابر بر اينكه حصول معرفت به اشياء في نفسه امكان پذير نيست، روشن و سر راست است، هر چند البته با روح فلسفه وي مغايرت دارد، زيرا كانت علم را ممكن الحصول و دست يافتن به حقيقت را مقدور مي‌دانست. (تنها چيزي كه او را به ذهن گرايي سوق داد و آن ضربه را به كلايست وارد ساخت، لزوم توجه اين پارادكس بود كه علم به طبيعت در عين حال بايستي مقدم بر تجربه باشد). يأس و پريشاني كلايست دست كم از بعضي جهات معلول سرخوردگي وي از مشاهده بر باد رفتن اعتقادات خوش بينانه به وجود ملاكي ساده (مانند بدهايت) براي يافتن حقيقت بود. به هر حال، اين يأس فلسفي هر تاريخچه اي داشته باشد، ناپايسته است. حقيقت، برخلاف تصور پيروان دكارت و بيكن، خود بخود آشكار نمي‌شود و حصول يقين شايد ميسر نباشد، اما وضع بشر نيز به هيچ وجه مستأصل كننده و يأس آور نيست. بعكس، بايد گفت بسيار روح بخش و دلگشااست. مائيم و اين كار بينه ايت دشوار شناختن خويشتن و جهان زيبايي كه در آن بسر مي‌بريم، راست است كه محل سهو و لغزشيم، اما با كمال شگفتي مي‌بينيم كه نيروي درك و فهمان براي كاري كه در پيش داريم بيش و كم كافي است و هرگز به خواب هم نمي‌ديديم كه به اين پايه برسد. مي‌بينيم به روش آزمائش و خطا براستي ياد مي‌گيريم و از خطاها پند مي‌آموزيم. در همان حال، هي مي‌بريم كه آنچه مي‌دانيم چقدر ناچيز است. همچون كوه نوردان با هر گامي كه به بالا برمي‌داريم، چشم انداز جديدي در اين سرزمين ناشناخته به رويمان باز مي‌شود و جهانهاي نويني در برابرمان گسترش پيدا مي‌كند

که هنگامی که آغاز به صعود کردیم از وجودشان بیخبر بودیم. پس ولو هرگز نتوانیم به معرفت یقینی برسیم، در توان داریم که یاد بگیریم و بر توشه معرفت خویش بیفزاییم. چون استعداد آموختن داریم، دلیلی برای مأیوس شدن از عقل نیست؛ و چون هیچ گاه بر معرفت احاطه پیدا نمی‌کنیم، دلیلی نیست که لاف بزنیم یا از افزایش دانش خویش غره شویم.

ممکن است گفته‌شود که این طریق جدید کسب شناخت، کلی‌تر و ظریف‌تر از آن است که جای دیانت تعبدی را بگیرد. شاید چنین باشد. ولی قدرت فکر و نیروی روشنفکران را نباید دست کم گرفت. همین روشنفکران - یا به قول فون‌هایک «سوداگران دست دوم اندیشه‌ها» - بودند که تخم نسبیگرایی و هیچ‌انکاری و یأس عقلی را پراکندند. بنا بر این، هیچ دلیلی نیست که برخی روشنفکران دیگر - روشنفکرانی روشن بین‌تر - سرانجام جهانیان را بشارت ندهند که هیاهوی هیچ‌انکاران برآستی برای هیچ بود.

۱۲. دوگانگی امور واقع و شاخصها

پیشتر در این کتاب از دوگانگی امور واقع و تصمیمها سخن گفتم و، به‌پیروی از ال. جی. راسل (در فصل پنجم، یادداشت ۵ (۳)) متذکر شدم که این دوگانگی را ممکن است دوگانگی قضایا و پیشنهادها معرفی کرد. نامگذاری اخیر دارای مزیت یادآوری این نکته است که هم قضیه که خبر از امور واقع می‌دهد جای بحث و گفتگوی عقلی دارد، هم پیشنهاد که خط مشی یا سیاستی را پیش می‌نهد یا اصل یا شاخصی را که ناظر بر سیاستها باشد. افزون بر این، هر تصمیم - فی‌المثل، تصمیم به اتخاذ فلان اصل در رفتار - که پس از بحث درباره پیشنهاد معینی گرفته‌شود، ممکن است جنبه موقت یا آزمایشی داشته‌باشد و از بسیاری جهات همانند تصمیم به برگزیدن (موقت یا آزمایشی) قضیه‌ای در بیان فلان امر واقع به‌عنوان بهترین فرضیه موجود باشد.

اما باید مواظب این تفاوت مهم هم بود که در مورد پیشنهاد برای اتخاذ فلان سیاست یا برگزیدن فلان شاخص، خود بحث در این باره و تصمیم به قبول پیشنهاد را می‌توان موجد آن سیاست یا شاخص دانست،

حال آنکه پیشنهاد فلان فرضیه و بحث و تصمیم درباره اتخاذ آن - یا تصمیم به پذیرش فلان قضیه - به آن معنا موجد يك امر واقع نیست. شاید به این دلیل بود که فکر کردم اصطلاح «تصمیم» بهتر می تواند فرق بین پذیرش سیاستها یا شاخصها و قبول امور واقع را برساند. اما بدون شك مطلب روشنتر می شد اگر به جای سخن گفتن از دوگانگی امور واقع و تصمیمها، از دوگانگی امور واقع و سیاستها یا امور واقع و شاخصها صحبت کرده بودم.

ولی گذشته از مسأله مصطلحات، آنچه اهمیت دارد خود این دوگانگی است که نمی توان آن را به چیز دیگری برگردانید. امور واقع و شاخصها (از جمله مثلاً اصول سیاست ما) هر چه باشند، قبل از هر چیز باید از یکدیگر تفکیک شوند و توجه کنیم که چرا شاخصها را ممکن نیست به امور واقع برگردانیم.

۱۳. پیشنهادها و قضایا

پس نسبت بین شاخصها و امور واقع، مکرر یا دوسویه نیست. وقتی (دست کم به طور موقت و آزمایشی) تصمیم به قبول فلان پیشنهاد می گیریم، (دست کم به طور موقت و آزمایشی) شاخص ناظر بر آن را نیز ایجاد می کنیم. اما وقتی تصمیم به پذیرش فلان قضیه می گیریم، واقعیت ناظر بر آن را ایجاد نمی کنیم.

نسبت نامتکرر یا یکسویه دیگر این است که شاخصها همیشه به امور واقع مربوطند ولی امر واقع را با شاخص آذیابی می کنند. این نسبتها را نمی توان معکوس کرد.

وقتی واقعیت، خصوصاً واقعیتی قابل تغییر، در برابر ماست، ممکن است بر سریم آیا منطبق با شاخص معینی هست یا نیست. باید متوجه بود که این پرسش غیر از این است که واقعیت مزبور را دوست داشته باشیم یا نه، زیرا گرچه غالباً به پیروی از اینکه چه چیز را می پسندیم یا نمی پسندیم شاخصهایمان را برمی گزینیم و باز گرچه دوست داشتن و نداشتنمان در اینکه آیا فلان شاخص پیشنهادی را می پذیریم یا نمی پذیریم سهم عمده دارد، معمولاً بسیاری شاخصهای دیگر نیز هست که

برنگزیده‌ایم و امور واقع مورد نظر را ممکن است با هر يك از آنها مورد داوری قرارداد یا ارزیابی کرد. پس می‌بینیم که، از نظر منطقی، رابطه‌ای که در ارزیابی (امر واقع مورد تردیدی به وسیله شاخص پذیرفته شده یا پذیرفته نشده‌ای) وجود دارد، یکسره غیر از رابطه روانی شخص با امر واقع یا شاخص مورد نظر است، یعنی آیا واقعیت یا شاخص مذکور مورد پسند او هست یا نیست. رابطه روانی از مقوله شاخصها نیست، بلکه خود باید یکی از امور واقع بشمار رود. دوست داشتن یا نداشتن واقعیتی است که مانند هر امر واقع دیگر می‌تواند ارزیابی شود.

به همین وجه، این واقعیت که شخص یا جامعه معینی فلان شاخص را پذیرفته یا رد کرده است، به عنوان یکی از واقعیات باید از هر گونه شاخص - از جمله شاخصهای پذیرفته شده یا مردود - فرق گذاشته شود. و چون این امر خود یکی از امور واقع (و امور واقع تغییر ناپذیر است) باید با شاخصهای دیگری مورد داوری یا ارزیابی قرار گیرد.

دلایلی که آوردیم تنها بعضی از دلایلی بود که چرا باید بین شاخصها و امور واقع - و بنا بر این، میان پیشنهادها و قضایا - با قاطعیت و وضوح فرق گذاشت. اما همینکه به چنین فرقی قائل شدیم، ممکن است نه تنها به ناهمانندیها، بلکه به همانندیهای امور واقع و شاخصها نیز توجه کنیم.

نخست اینکه هم پیشنهادها را می‌توان به بحث و انتقاد گذارد و در موردشان تصمیم گرفت هم قضایا را. دوم اینکه در مورد هر دو، نوعی تصور تنظیمی^۱ وجود دارد که در قلمرو امور واقع، همان تصور مطابقت گزاره یا قضیه با واقع - یعنی تصور صدق - باشد، و در زمینه شاخصها یا پیشنهادها، تصویری که می‌توان آن را به نامهای گوناگون، از قبیل «حق» یا «خوب»، نامید، ممکن است بگوییم فلان پیشنهاد حق (یا باطل) است یا مثلاً خوب (یا بد) است و منظورمان این باشد که با بعضی شاخصهای معینی که برگزیده‌ایم مطابقت دارد (یا ندارد). از طرف دیگر، ممکن است بگوییم که فلان شاخص حق است یا باطل یا خوب است یا بد

یا صحیح است یا ناصحیح یا پست است یا والا و مرادمان این باشد که پیشنهادی را که با آن انطباق دارد باید رد کرد یا پذیرفت. بنا بر این، باید تصدیق کرد که، از لحاظ منطق، وضع تصورات تنظیمی - یعنی «حق» یا «خوب» - به هیچ وجه به روشنی تصور مطابقت با واقع نیست.

این مشکل، چنانکه در این کتاب خاطر نشان ساخته‌ام، مشکلی منطقی است و با آوردن نظامی از شاخصهای دینی برطرف شدنی نیست. این واقعیت که خدا یا هر مرجع دیگری مرا به انجام کاری فرمان دهد، تضمین نمی‌کند که آن کار حق است. منم که باید تصمیم بگیرم آیا می‌خواهم شاخصهایی را که هر مرجعی معین کرده است به عنوان اینکه اخلاقاً خوب است یا بد بپذیرم یا نه. خدا به شرطی خوب است که فرمانهایش خوب باشد. اینکه بگوییم فرمانش خوب است زیرا فرمان اوست، نه تنها اشتباهی فاحش، بلکه در حقیقت قسمی مرجعیت طلبی و تعبد خلاف اخلاق است، مگر آنکه قبلاً^۱ (به مسؤولیت خودمان) به این نتیجه رسیده باشیم که او ما را جز به حق و نیکی امر نمی‌کند.

این همان تصور کانت از خودآئینی^۲ در مقابل دیگرآئینی^۱ است.

پس استناد به هیچ مرجعی - حتی مراجع دینی - رافع این مشکل نیست که تصور تنظیمی «حقانیت» یا «نیکی» منطقاً با تصور صدق مطلق تفاوت می‌کند و باید این تفاوت را بپذیریم. واقعیتی که پیشتر هم به آن اشاره شد و مبنی بر آن بود که، به یک تعبیر، وقتی شاخصی را پیشنهاد می‌کنیم و آن را به بحث می‌گذاریم و برمی‌گزینیم، در واقع به ایجاد آن مبادرت می‌کنیم، ناشی از همین تفاوت است.

از اذعان به آنچه گفتیم چاره نیست؛ اما در عین حال ممکن است تصور صدق مطلق - یا مطابقت با واقع - را نوعی سرمشق در قلمرو شاخصها قرار دهیم تا از توجه به این نکته غافل نشویم که همانگونه می‌توانیم در حوزه امور واقع در پی قضایای مطلقاً صادق یا دست کم نزدیکتر به صدق بروییم، در زمینه شاخصها نیز می‌توانیم به دنبال پیشنهادهای مطلقاً بحق یا صحیح یا دست کم بهتر یا صحیحتر بگردیم.

1. autonomy

2. heteronomy

با ایتهمه، به نظر من، نباید جستجو را با یافتن اشتباه کنیم. باید در جستجوی پیشنهادهای بحق یا صحیح باشیم، اما هرگز نباید معتقد شویم که چنین پیشنهادهای را یافته‌ایم، زیرا پیداست که وقتی ممکن نیست ملاکی برای صدق مطلق وجود داشته باشد، به طریق اولی ملاکی هم برای حقانیت مطلق نخواهد بود. شاید نیت این بوده که تأمین حداکثر خوشبختی ملاک قرار بگیرد. ولی من هرگز پیشنهاد نمی‌کنم ملاک ما این باشد که بدبختی را به حداقل کاهش دهیم، هر چند تصور می‌کنم چنین ملاکی باز بهتر از بعضی از تصورات پیروان اصالت سودمندی است. یکی از اندیشه‌هایی که در این کتاب به میان آوردم این بود که کاهش بدبختیهای قابل اجتناب باید در دستور کار سیاست گذاری اجتماعی قرار گیرد (که البته غرض این نیست که هیچ مسأله‌ای از مسائل سیاست اجتماعی را باید با محاسبه حداقل بدبختی حل کرد) و تأمین حداکثر خوشبختی باید به خود فرد واگذار شود. (بعضی از منتقدان من نشان داده‌اند که اصل حداقل بدبختی اگر ملاک قرار داده شود، نتایج خنده‌آور و باطل بار خواهد آورد. من کاملاً با ایشان هم‌عقیده‌ام و تصور می‌کنم این حکم در مورد هر ملاک اخلاقی دیگری هم راست است).

هیچ ملاکی برای حقانیت مطلق در دست نداریم، اما یقیناً در این زمینه پیشرفت می‌کنیم و، در اینجا نیز مانند قلمرو امور واقع، به بعضی کشفها نائل می‌شویم. اینکه بیرحمی و سنگدلی همیشه «بد» است و اینکه هر جا ممکن باشد باید از آن پرهیز کرد؛ اینکه قانون زرین اخلاق [یعنی هر چه به خود نمی‌پسندی به دیگران مپسند] شاخصی نیکوست و اینکه، در صورت امکان، اگر به دیگران چیزی را بیسندیم که خود می‌پسندند، آن قانون حتی نیکوتر هم خواهد شد - اینها همه نمونه‌های ساده ولی بینهایت مهم کشف در زمینه شاخصهاست.

می‌توان گفت که چنین کشفها، شاخصهایی از عدم ایجاد می‌کنند و در این زمینه نیز مانند اکتشافاتی که در قلمرو امور واقع صورت می‌گیرد، ناگزیریم خود را با بند کشفایمان از جا بلند کنیم. حقیقت باور نکردنی این است که می‌توانیم بر پایه خطاهایمان و انتقادهایی که می‌شود، یاد بگیریم و همانگونه که در قلمرو امور واقع یاد می‌گیریم، در حوزه

شاخصها نیز یاد بگیریم.

۱۴. دو باطل مساوی دو حق نیست

همینکه نظریه صدق مطلق را پذیرفتیم، امکان پاسخ گفتن به یکی از استدلالهای قدیمی و جدی ولی فریبنده پدید می‌آید که به قیاس با واقعیات صادق و شاخصهای صحیح، به طرفداری از نسبیگرایی عقلی و ارزشی اقامه شده است. در استدلال فریبنده منظور نظر من، به این کشف استناد می‌شود که مردم تصورات و معتقداتی بسیار متفاوت با ما دارند. بنا بر این، ما که باشیم که بگوییم تصورات و معتقدات خودمان بر حق است؟ در حدود ۲۵۰۰ سال پیش، کسنوفانس چنین سروده است^۱:

حبشیان می‌گویند ایزدانسان پهن‌بینی و سیاهند،
تراکیان می‌گویند خدایانشان نیلگون‌چشم و سرخ‌مویند،
ولی اگر گاو و اسبان و شیران هم دست داشتند و می‌توانستند
بنگارند،
و همچون آدمیان تندیس بسازند، اسبها خدایانشان را مانند اسب
می‌نگاشتند،
و گاوها بسان گاو، و هر يك
پیکره ایزدانسان را به شکل خود می‌ساختند.

پس هر کدام از ما خدایان خودش و جهان خودش را از دیدگاه خویش و مطابق سنتها و طرز تربیت خویش می‌بیند و هیچ‌کس از این تمایل ذهنی برکنار نیست.

این استدلال به صورت‌های گوناگون بسط داده شده است. دلیل آورده‌اند که نژاد یا ملیت یا سابقه تاریخی یا عصر تاریخی یا نفع طبقاتی یا بوم اجتماعی یا زبان یا معلومات خصوصی مقدماتی ما، سدی رخنه‌ناپذیر - یا تقریباً رخنه‌ناپذیر - میان ما و عینیت امور بوجود می‌آورد. حقایقی را که پایه این استدلال است باید پذیرفت. باید تصدیق کرد

که هیچ يك از ما هرگز موفق نمی شود گریبان خویش را از چنگ پیشداوریه‌ها خلاص کند. ولی لزومی به پذیرفتن خود استدلال یا نتایج نسبیگرایانه آن نیست. نخست اینکه می توانیم با تفکر نقاد و بویژه با گوش دادن به انتقاد، مرحله به مرحله برخی از این پیشداوریه‌ها را از خود دور کنیم. شك نیست که مثلاً خود کسنوفانس موفق شده بود از طریق این کشف، امور را با پیشداوری کمتر مورد نظر قرار دهد. دوم، واقعیت این است که افراد با سوابق فرهنگی بسیار متفاوت می توانند وارد مباحثات ثمربخش شوند مشروط بر آنکه به نزدیکتر شدن به صواب علاقه مند باشند و بخواهند به سخنان یکدیگر گوش بدهند و از هم چیزی بیاموزند. این نشان می دهد که سدهای فرهنگی و زبانی هست ولی رخنه پذیر نیست.

پس بسیار مهم است که در هر زمینه‌ای، از کشف کسنوفانس سود ببریم و از اینکه فکر کنیم مرغ يك پا دارد صرف نظر کنیم و پذیرای انتقاد شویم. ولی همچنین بسیار مهم است که این کشف را که گامی به سوی نقادی است، گامی به سوی نسبیگرایی نپنداریم. وقتی دو کس با هم اختلاف دارند، این به معنای آن است که یا یکی بخطا می رود یا دیگری یا هر دو. این نظر کسی است که به نقادی پای بند است، ولی برخلاف تصور نسبیگرایان، بدان معنا نیست که طرفین ممکن است هر دو حق داشته باشند. ممکن است حرف هر دو باطل باشد، هر چند ضرورتاً چنین نیست. اما هر کس بگوید بطلان سخن هر دو مساوی است با اینکه حق به جانب هر دو باشد، فقط با الفاظ و استعارات بازی می کند.

یکی از بزرگترین گامهایی که می توانیم به جلو برداریم این است که نقادی از خوشتن را یاد بگیریم و بیاموزیم که طرفمان ممکن است حق داشته باشد و حتی محقتر از ما باشد. ولی خطر بزرگی که در این قضیه وجود دارد این است که احياناً فکر کنیم حق هم به جانب ماست و هم به جانب حریف. چنین طرز فکری ممکن است در چشم ما نماینده افتادگی و نقادی از خویش باشد، اما، برخلاف پندار ما، هیچ يك از آن دو صفت را نمی رساند، زیرا احتمال قویتر این است که هر دو باطل بگویم نقادی از خویش نباید دستاویزی برای تنبلی و نسبیگرایی قرار گیرد. همانگونه که دو باطل مساوی يك حق نیست، در منازعه نیز دو حریف باطل گو مساوی

با دو حریف حقگو نیستند.

۱۵. دو منبع معرفت: «تجربه» و «شهود»

حقیقتی که اهمیت اساسی دارد این است که، چه در قلمرو شاخصها و چه در زمینه امور واقع، از خطاهایمان و از انتقادهایی که می‌شود، پند می‌گیریم. ولی آیا کافی است فقط به انتقادهایمان استناد کنیم؟ آیا مستند ما (بخصوص در قلمرو شاخصها) نباید حجیت تجربه یا شهود باشد؟ در حوزه امور واقع، به انتقاد محض از نظریه‌ها بسنده نمی‌کنیم، بلکه با استناد به تجربه‌ای که در نتیجه آزمایش و مشاهده حاصل شده است، به انتقاد برمی‌خیزیم. گرچه فیلسوفان، بویژه فلاسفه اهل تجربه، همیشه ادراک حسی و خصوصاً بینایی را منبع معرفت معرفی کرده‌اند و معتقد بوده‌اند که «داده‌های» مشخص و روشنی که تجربه مرکب از آنهاست از این منبع فراهم می‌آیند، اشتباه خطرناکی است که مستند خویش را چیزی مانند حجیت تجربه قرار دهیم. تصویری که فیلسوفان بدان نحو ترسیم کرده‌اند، به اعتقاد من، یکسره اشتباه است. حتی تجربه‌ای که در نتیجه آزمایش و مشاهده حاصل می‌کنیم از «داده‌ها» تشکیل نمی‌شود و تار و پود آن از حدسها و گمانها و انتظارها و فرضیه‌هایی بوجود می‌آید که با روایات و منقولات و پیشداوریها در هم بافته شده‌اند. چیزی به اسم تجربه خالص محصول آزمایش و مشاهده - یعنی تجربه‌ای که از انتظارات و نظریات رنگ پذیرفته باشد - وجود ندارد. به همین وجه، چیزی به نام «داده‌های» خالص - یا «منابعی برای معرفت» که از تجربه حاصل شده باشد و بتوان در نقادی بدان استناد کرد - نیز وجود ندارد. «تجربه» - خواه تجربه عادی و خواه تجربه علمی - بیشتر شبیه چیزی است که وقتی اسکار وایلد پرده سوم نمایشنامه بادبزن خانم دیندویر^۱ را می‌نوشت در نظر داشت:

دامبی: همه کس اسم اشتباهاتش را تجربه می‌گذارد.
سیسیل گراهام: آدم اصولاً نباید اشتباه کند.

1. Oscar Wilde, *Lady Windermere's Fan*.

دامبی: ولی زندگی بدون اشتباه خیلی خسته کننده می‌شد.

همین مفهوم اشتباه - یعنی پندگرفتن از اشتباه که زندگی یقیناً بدون آن بسیار خسته کننده می‌شد - در لطیفه مشهور دکتر جانسن^۱ درباره «پیروزی امید بر تجربه» نیز به طور ضمنی وجود دارد و همچنین در کلام سی. سی. کینگ در داستان نیروی ذهنی «بریتانیا» مبنی بر اینکه: «رهبران بریتانیا سرنوشته‌شان این بود که در 'تنها مدرسه‌ای که احمقان در آن درس می‌گیرند، یعنی مکتب تجربه' درس بگیرند.»

پس چنین می‌نماید که واژه «تجربه» [= experience]، دست کم در بعضی موارد کاربرد عادی، با آنچه به عقیده من ویژگی «تجربه علمی» و «معرفت تجربی عادی» است بمراتب بهتر وفق می‌دهد تا با تحلیل‌هایی که از قدیم بین فیلسوفان اهل مکتب تجربی معمول بوده‌است و این خود با معنای اصلی لفظ *empeiria* (از ریشه *peirao* به معنای امتحان کردن و آزمودن و بررسی‌سیدن) و، بنسب بر این، با کلمات *experientia* و *experimentum*، سازگارتر است. ولی نباید تصور کرد که این امر، خواه بر مبنای استعمال عادی لغت و خواه بر اساس ریشه آن، دلیلی بوجود می‌آورد. غرض از آنچه گذشت فقط ذکر شاهی از تحلیل منطقی ساختار تجربه بود. به موجب این تحلیل، تجربه و بویژه تجربه علمی، حاصل حدسهای خطا و آزمودن آن حدسها و پندگرفتن از اشتباههاست. تجربه (به این معنا) نه یکی از «منابع معرفت» است و نه حجیتی دارد.

به همین وجه، انتقادی هم که با استناد به تجربه صورت بگیرد فاقد حجیت است. نقادی این نیست که نتایج مشکوک را با نتایج محرز و محکم یا «شواهد حسی» یا «داده‌ها» مقایسه کنیم. غرض از نقادی، سنجش نتایج مشکوک است با نتایج دیگری که آنها نیز به همان درجه مشکوکند اما فعلاً ممکن است خالی از شبهه فرض شوند ولو در هر لحظه ممکن است پدید آمدن شبهه‌های تازه یا به سبب حدس و گمانهای جدید - مثلاً درباره

۱. Dr. Samuel Johnson (۱۷۵۹ - ۸۴) ادیب و منتقد و فرهنگ نویس نامدار انگلیسی. (مترجم)

2. C. C. King, *Story of the British Army*, 1897, p. 112.

اینکه فلان آزمایش بعید نیست به کشف نوینی بینجامد - دوباره صحتشان مورد تردید قرار بگیرد.

در خصوص کسب معرفت درباره شاخصها هم، به نظر من، وضع به همین منوال است.

در اینجا نیز فلاسفه باز به دنبال منابعی برای اینگونه معرفت رفته‌اند که حجیت داشته باشد و عمدتاً دو منبع از این قبیل یافته‌اند: یکی احساس لذت و الم یا شعور و شهود اخلاقی خاصی برای تشخیص حق و باطل (نظیر ادراک [حسی] در زمینه شناخت امور واقع) و دیگری منبعی به نام «عقل عملی» (نظیر «عقل محض» یا قوه «شهود عقلی» در معرفت به واقعیات). مناقشه و منازعه درباره وجود همه یا فقط بعضی از این منابع واجد حجیت برای معرفت اخلاقی، پیوسته با شدت هر چه تواتر ادامه داشته‌است.

اما به عقیده من، این مسأله، مسأله‌ای کاذب است. نکته اصلی، «وجود» هیچ يك از قوا نیست که خود یکی از مسائل بسیار مبهم و مشکوک روانشناسی است؛ سؤال این است که آیا هیچ کدام از این «منابع معرفت» آنچنان حجیتی دارد که «داده‌ها» یا دیگر خاستگاههای روشن و مشخص برای ما فراهم کند یا لااقل چارچوب مرجع پابرجایی به منظور نقادی بدست دهد؟ من منکر این هستم که، چه در معرفت به امور واقع و چه در شناخت شاخصها، هیچ منبعی از این قسم با چنین حجیتی وجود داشته باشد و قبول ندارم که برای ما نیازی به اینگونه چارچوب مرجع به منظور نقادی در میان باشد.

پس چگونه به شاخصها معرفت حاصل می‌کنیم؟ چگونه در این قلمرو از خطاها پند می‌گیریم؟ نخست، تقلید از دیگران را (به‌روش آزمایش خطا) یاد می‌گیریم و می‌آموزیم که شاخصهای ناظر بر رفتار را قواعد ثابت و «داده شده» ای تلقی کنیم. سپس (باز هم بر پایه آزمایش و خطا) می‌بینیم به خطا می‌رویم و مثلاً دیگران را آزرده می‌کنیم. از این راه قانون زرین اخلاق را یاد می‌گیریم، اما باز بزودی مشاهده می‌کنیم که ممکن است درباره طرز فکر یا نگرش یا معلومات قبلی یا هدفها یا ملاکهای دیگران درست دآوری نکرده باشیم و از اشتباهاتی که

کرده‌ایم پسند می‌گیریم که حتی فراتر از مرزهای قانون زرین نیز مراقبت به‌خرج دهیم.

بدون شك، چیزهایی از قبیل همدردی و در عالم خیال خود را به جای دیگری گذاشتن، سهم مهمی در این جریان دارند ولی همانگونه که منابع معرفت ما در زمینه امور واقع حجیت ندارند، این قسم امور هم ندارند. چیزی مانند درك شهودی حق و باطل نیز ممکن است در جریان مذکور سهم مهمی داشته باشد ولی آن هم منبعی نیست که حجیت داشته باشد، زیرا امروز ممکن است بوضوح مشاهده کنیم که حق با ماست و فردا پی ببریم که به‌خطا رفته‌ایم.

«شهود گرایی» نام یکی از مکتبهای فلسفی است که اهل آن معتقدند در ما قوه یا استعدادی برای شهود عقلی هست که امکان می‌دهد حقیقت را «رؤیت» کنیم، و آنچه بدینگونه رؤیت می‌کنیم لزوماً باید حقیقت داشته باشد. بنا بر این، پیروان این مکتب قائل به منبعی واجد حجیت برای معرفت هستند. ضد شهودیان معمولاً وجود چنین منبعی را انکار می‌کنند اما در عین حال قائل به منابعی دیگر از قبیل ادراک جسی هستند. به نظر من، هر دو طرف به‌دو دلیل اشتباه می‌کنند. نخست اینکه معتقدم چیزی شبیه شهود عقلی هست و به‌همین سبب این احساس به‌ضرس قاطع به‌ما دست می‌دهد که حقیقت را رؤیت می‌کنیم (نکته‌ای که مخالفان شهود منکر آن هستند). دوم اینکه معتقدم شهود عقلی گرچه لازم است، غالباً به‌خطرناکترین وجه ما را به‌اشتباه می‌اندازد، چرا که معمولاً در اطمینان به اینکه حقیقت به‌ما مریبی شده به‌خطا می‌رویم. باید خطا کنیم تا بیاموزیم که اینگونه شهود شایان اعتماد نیست.

پس به‌چه چیز می‌توانیم اعتماد کنیم؟ چه چیز را باید بپذیریم؟ پاسخ این است که صرف نظر از اینکه چه چیز را بپذیریم، فقط باید به‌طور آزمایشی و موقت به‌آن اعتماد کنیم و همیشه به‌یاد داشته باشیم که حتی در بهترین حالتها، تنها ممکن است بخشی از حقیقت (یا حق) به‌ما معلوم باشد و دیر یا زود نه تنها در مورد آنچه هست (امور واقع)، بلکه درباره آنچه باید باشد (شاخصها) نیز ناگزیر خطایی پیش خواهد آمد و غلط دآوری خواهیم کرد. دوم اینکه حتی به‌طور آزمایشی و موقت هم تنها به

شرطی باید به درك شهودی خویش اعتماد کنیم که این درك در نتیجه بسیاری کوششها برای بکار انداختن قوه تخیل و بسیاری خطاها و بسیاری آزمونها و بسیاری شبههها و بسیاری نقادیها حاصل شده باشد.

ملاحظه می شود که این قسم ضدیت با شهود گرایی (یا شاید به زعم بعضی، این قسم شهود گرایی) از بیخ و بن با اقسام گذشته فرق دارد. و باز ملاحظه می شود که عنصر اساسی در نظریه ما این است که شاید همیشه شاخصی برای حقیقت مطلق یا حقانیت مطلق باشد که ما در عقاید و اعمال خویش از رسیدن به آن قاصر باشیم.

*

ممکن است اعتراض شود که صرف نظر از اینکه آراء من درباره ماهیت معرفت اخلاقی و وجدانیات اخلاقی پذیرفتنی باشد یا نه، به هر حال «نسبی» یا «ذهنی» است، زیرا هیچ شاخص مطلق را در اخلاق تسجیل نمی کند و فقط نشان می دهد که تصور شاخص مطلق، تصویری تنظیمی است و تنها به کار کسانی می آید که قبلاً به این عقیده گرویده اند و حال می خواهند درباره شاخصهای اخلاقی خوب یا حقیقی یا صحیح بیشتر بدانند یا به جستجوی چنین شاخصها برخیزند. پاسخ من این است که هیچ شاخص مطلق یا مجموعه دستورهای اخلاقی نیست که حتی «تسجیل» آن - مثلاً بر پایه منطق محض - تفاوتی از این جهت ایجاد کند. بفرض هم که توانسته باشیم منطقاً صحت فلان شاخص مطلق یا مجموعه دستورهای اخلاقی را مبرهن سازیم به نحوی که بر مبنای منطق بتوانیم به دیگری ثابت کنیم که چگونه باید رفتار کند، باز هم او ممکن است اعتنایی نکند یا در جواب بگوید: «من کوچکترین علاقه ای به 'بایدها' یا قواعد اخلاقی شما ندارم، کما اینکه براهین منطقی یا نظریات شما در ریاضیات پیشرفته کمترین تفاوتی به حال من ایجاد نمی کند.» بنا بر این، حتی برهان منطقی نیز تغییری در این وضع نمی دهد که فقط کسی تحت تأثیر دلایل اخلاقی (یا هر دلیل دیگری) قرار می گیرد که حاضر باشد اینگونه امور را جدی تلقی کند و چیز تازه ای در این باره بیاموزد. شما نمی توانید با استدلال کسی را مجبور به جدی گرفتن استدلال یا احترام گذاشتن به عقل خودش کنید.

۱۶. دوگانگی امور واقع و شاخصها و مفهوم لیبرالیسم

به ادعای من، یکی از پایه‌های سنت لیبرال، پذیرفتن دوگانگی امور واقع و شاخصهاست. یکی از ارکان سنت مذکور قبول وجود ستم و بیداد در دنیاست و عزم کمک به قربانیان آن، به معنای اینکه بین امور واقع و شاخصها، تعارض یا لااقل تفاوتی وجود دارد و آنچه هست (واقعیات) ممکن است در قیاس با آنچه باید باشد (شاخصها) نقص و نارسایی نشان دهد و این حکم بویژه در مورد واقعیت پذیرش و اجرای اصول عدالت صادق است.

به بیان دیگر، لیبرالیسم، مبتنی بر دوگانگی امور واقع و شاخصهاست به معنای اعتقاد به اینکه، خاصه در زمینه سیاست و قانونگذاری، همیشه باید در صدد یافتن شاخصهایی بهتر از پیش بود. اما بعضی از نسیگرایان دوگانگی واقعیات و شاخصها را با استدلالهایی از قبیل استدلال زیر رد کرده‌اند:

۱. قبول هر پیشنهاد - و بنا بر این، هر شاخصی - خود یکی از واقعیات سیاسی یا تاریخی است.

۲. ممکن است شاخصی را که هنوز پذیرفته نشده با شاخص پذیرفته شده‌ای سنجید و به این نتیجه رسید که شاخص اول ناقص و نارساست. صرف نظر از اینکه چه کسی به این داوری اقدام کرده باشد، خود این عمل نیز یکی از واقعیات سیاسی یا تاریخی است.

۳. حتی اگر چنین قضاوتی مبنای حرکت اجتماعی و سیاسی خاصی قرار بگیرد، خود این امر نیز یکی از واقعیات تاریخی است.

۴. حتی اگر چنین حرکتی مقرون به موفقیت باشد و، در نتیجه، شاخصهای قدیم اصلاح شوند یا شاخصهای جدیدی جای آنها را بگیرند، خود این امر نیز یکی از واقعیات تاریخی است.

۵. پس (بنا به استدلال نسیگرایان یا کسانی که در اخلاق به مذهبی تحقیقی پای بندند)، اگر واقعیات اجتماعی یا سیاسی یا تاریخی را نیز در قلمرو واقعیات بگنجانیم، هرگز لازم نیست از آن قلمرو بالاتر برویم و، بنا بر این، میان واقعیات و شاخصها دوگانگی وجود ندارد.

نتیجه‌ای که در بند ۵ گرفته شده به عقیده من، خطاست و از مقدماتی

که در بندهای ۱ تا ۴ چیده شده، لازم نمی‌آید. دلیل رد این استنتاج، ساده است: همواره امکان این پرسش هست که آیا تحولی که در اینجا تشریح شده - یعنی پیدایش فلان حرکت اجتماعی بر پایه قبول فلان برنامه برای اصلاح پاره‌ای شاخصها - «خوب» بوده است یا «بد». همینکه این پرسش مطرح شود، تفاوت بین واقعیات و شاخصها (که در استدلال يك بنی ۱ تا ۵ انکار شده) از نو پدید می‌آید.

از آنچه گفتیم به درست می‌توان نتیجه گرفت که اینگونه موضع يك بنی - یعنی فلسفه وحدت واقعیات و شاخصها - خطرناك است، زیرا حتی در جایی که شاخصها را با واقعیات موجود یکی نمی‌شمارد و نمی‌گوید در حال حاضر زور حق است، لزوماً به جایی می‌رسد که باید بگوید در آینده زور و حق یکی خواهند بود.

بر مبنای اینگونه موضع يك بنی، نمی‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا فلان حرکت اصلاحی حق است یا باطل (یا خوب است یا بد)، مگر اینکه چنین سؤالی عطف به حرکت دیگری در جهت مخالف طرح شود. بنا بر این، فقط می‌توان پرسید که بالاخره کدام يك از این دو حرکت مخالف موفق به تسجیل شاخصهای خود به عنوان واقعیتهای اجتماعی یا سیاسی یا تاریخی شده است.

به عبارت دیگر، فلسفه‌ای که تشریح شد - یعنی تلاش برای «تعالی جستن» از دوگانگی واقعیات و شاخصها به منظور ایجاد دستگاهی يك بنی و آفریدن جهانی صرفاً مشتمل بر واقعیات - منجر به این می‌شود که شاخصها را یا با زود موجود یکی بشماریم یا با زود آینده و سرانجام یا به مذهب تحقیق در اخلاق منتهی می‌گردد یا به اصالت تاریخ در اخلاق، چنانکه در فصل بیست و دوم این کتاب شرح آن آمد.

۱۷. باز هم هگل

فصلی که به هگل اختصاص داده‌ام، سخت مورد انتقاد واقع شده است. بیشتر این انتقادهای برای من غیرقابل قبول است زیرا پاسخی به ایرادهای اساسی من به هگل در بر ندارد. حرف من این بود که فلسفه هگل اگر با فلسفه کانت مقایسه شود (آوردن نام این دو با هم هنوز، به نظر

من، اهانت به مقدسات است) نمودار سقوط وحشتناک صداقت و صمیمیت فکری است و به این جهت استدلالهای فلسفی هگل را نباید جدی گرفت و فلسفه او، به قول کنراد هایدن، یکی از عوامل عمده پیدایش «عصر نادرستی و تقلب فکری» بوده و زمینه را برای «خیانت روشنفکران» در عصر کنونی آماده ساخته است که تا به حال به ایجاد دو جنگ جهانی کمک کرده است.

نباید از یاد برد که من این کتاب را برای ادای سهم خود در تلاش برای پیروزی در جنگ نو ششم و از آنجا که معتقد بودم هگل و هگلیها مسؤول بسیاری از حوادثی هستند که در آلمان پیش آمده است، احساس می کردم در مقام یک فیلسوف باید نشان دهم که آن فلسفه، فلسفه ای دروغین بوده است.

اصلی که در آن هنگام (شاید تحت تأثیر شوپنهاور) با خوش بینی مسلم می شمردم این بود که واقعیات عریان جنگ پرده از ماهیت لعبت بازیهای روشنفکران - از قبیل نسبیتگرایی - برخواهد داشت و این مترسک لفظی ناپدید خواهد شد. شاید دلیل اینکه به چنین فرضی قائل شدم، زمان نگارش این کتاب بود.

اما بعدها معلوم شد بیش از حد خوشبین بوده ام. ظاهراً بیشتر کسانی که از من انتقاد کرده اند آنچنان فرض را بر صحت نسبیتگرایی به یکی از صور گوناگون آن قرار داده اند که باورشان نشده من برآستی آن را رد کرده باشم.

تصدیق می کنم که درباره بعضی وقایع اشتباه کرده ام. آقای رادمن^۲ از دانشگاه هاروارد تذکر داده است که در جایی می بایست به عوض «دو سال»، «چهار سال» نوشته باشم و، افزون بر این، در فصل مورد بحث چند اشتباه تاریخی مهمتر - ولو نامشخصتر - نیز هست و، به عقیده ایشان، نسبت دادن «بعضی اغراض پنهان» به هگل، از لحاظ تاریخی ناموجه است.

۱. کنایه است به عنوان کتاب گرانقدر ژولین بندا:

Julien Benda, *La Trahison des clercs*.

2. H. N. Rodman

اینگونه اشتباهها گرچه برای مورخان بهتر از من نیز پیش آمده، بهر حال موجب تأسف است. اما سؤالی که اهمیت واقعی دارد این است که آیا این اشتباهها تأثیری در ارزیابی من از فلسفه هگل و پیامدهای مصیبت بار آن داشته است؟

پاسخ خود من این است که تأثیری نداشته است. آنچه سبب شده که من چنین نظری به هگل پیدا کنم فلسفه او بوده است نه زندگینامه اش. من هنوز در شگفتم که چگونه فیلسوفان معتبر از حمله آمیخته به شوخی من به فلسفه ای که تا کنون نتوانسته ام آن را جدی بگیرم، آزرده شده اند. امیدوار بودم حرکت تند و نشاط انگیز و لحن مطایبت آمیز فصلی که راجع به هگل نگاشته ام منظور مرا برساند و جنبه خنده آور این فلسفه، به نظر من، پست و وحشتناک را آشکار سازد.

همه این نکات در کتاب من کاملاً عیان است به اضافه این نکته که نه امکان و نه میل داشته ام وقت نامحدود صرف ژرف پژوهی در سرگذشت فیلسوفی کنم که از آثارش بیزارم. در نوشته من راجع به هگل فرض بر این بوده که کمتر کسی او را جدی می گیرد. اگرچه منتقدان هگلی من شیوه کار را درک نکرده اند و خاطر خطیرشان مسرور نشده است، هنوز امیدوارم برخی از خوانندگان طنز قضیه را دریافته باشند.

ولی اینها همه بنسبت کم اهمیت است. آنچه اهمیت دارد این است که آیا نگرش من به هگل موجه بوده است یا نه و آنچه اکنون می خواهم بنویسم برای کمک به روشن شدن پاسخ به این مسأله است.

*

تصور می کنم اکثر هگلیها اذعان داشته باشند که یکی از انگیزه ها و نیات اساسی هگل این بوده که برای اعتقاد به دوگانگی امور واقع و شاخصها که از کانت سرچشمه می گرفت و شالوده فلسفی لیبرالیسم و اصلاحگری اجتماعی بود، جانشینی پیدا کند و از آن «تعالی بجوید».

تعالی جستن از دوگانگی امور واقع و شاخصها، هدف اصلی فلسفه اینهمانی هگل است، به این معنا که، به ادعای او، امر معنوی یا معقول همان امر متحقق یا موجود است و هر که زور دارد حق با اوست. هر شاخص و ملاکی ماهیت تاریخی دارد و یکی از واقعیتهای تاریخ است:

مرحله‌ای است در سیر تکاملی عقل و تکامل عقل هم مساوی است با تکامل و انکشاف امور معنوی یا معقول و امور متحقق یا موجود. هیچ چیز وجود ندارد مگر آنچه واقعیت دارد و هست، نهایت اینکه پاره‌ای از واقعیت‌های اجتماعی یا تاریخی موجود در عین حال شاخص و ملاک نیز هستند.

استدلال هگل در اساس همان استدلالی است که در قسمت پیش بیان شد و مورد انتقاد قرار گرفت، منتها هگل آن را به‌صورتی بغایت مبهم و گنگ و با ظاهری حق بجانب طرح کرده است. حرف من این است که این فلسفه اینهمانی (به‌رغم بعضی کنایات «ترقی‌خواهانه» و تمایلات ملاسیم به جنبش‌های «مترقی» که در آن موجود است) در برانداختن نهضت لیبرالیسم در آلمان سهم اساسی داشته است، و فراموش نکنیم که این همان نهضتی بود که با الهام از فلسفه کانت، متفکران ارجمندی مانند شیلر و ویلهلم فون هومبولت پدید آورد که يك نمونه از کارهای مهمشان ده ساله در تعیین حدود قدرت دولت^۱، نوشته هومبولت است.

این نخستین و بنیادی‌ترین اتهام من علیه هگل است. اتهام دومی که، به عقیده من، به او وارد است و با اتهام اول بستگی نزدیک دارد، این است که فلسفه اینهمانی وی با کمکی که به‌اصل قرارداد تاریخ و یکی دانستن حق و زور کرده، موجب تشویق طرز فکر استبدادی و توتالیتاریسم شده است.

سومین اتهام من به هگل این است که استدلال او (گرچه نیازمند بعضی ظرافتها و باریک‌بینیها بوده، ولی نه چندان که نشود از فیلسوف بزرگی توقع داشت) پر از خطاها و تردستیهای منطقی است و ظاهر آن برای مرعوب کردن، خواننده آراسته شده است. هگل با این کار نه تنها معیارهای مسؤولیت و صداقت فکری را سست کرده و پایین آورده است، بلکه مسبب پیدایش فلسفه‌های استبدادی شده و، از آن بدتر، عزم متفکران را برای ایستادگی در برابر چنین فلسفه‌ها به تحلیل

1. Wilhelm von Humboldt, *Essay toward the Determination of the Limits of the Powers of the State*.

برده‌است.

این بود عمده اعتراضات من به‌هگل که معتقدم در فصل دوازدهم این کتاب به‌نحو نسبتاً روشن بیان شده‌است. البته یقیناً مسأله اساسی، یعنی فلسفه اینهمانی یا یگانگی واقعیات و شاخصها را آنگونه که می‌بایست [در آن فصل] تحلیل نکرده‌ام. ولی امیدوارم این کمبود را در این ضمیمه برای کسانی که از هگل آسیب دیده‌اند (نه برای خود او) جبران کرده باشم.

۱۸. نتیجه

حتی اکنون که کتاب به‌پایان می‌رسد، باز هم مانند همیشه به نقصهای آن آگاهم. این نقصها، از يك جهت، برخاسته از گستره کتاب است که از حدود علاقه‌های تخصصی من فراتر می‌رود و، از جهت دیگر، پیامد لغزش‌پذیری خود من. بی‌جهت نیست که [در فلسفه خویش] لغزش‌پذیری را اصل قرار داده‌ام.

اما گرچه سخت به‌این نکته آگاهم که شخصاً لغزش‌پذیرم و حتی آنچه اکنون می‌خواهم بگویم از این قاعده مستثنا نیست، اعتقاد راسخ دارم که فیلسوف اجتماعی اگر اصل لغزش‌پذیری را نصب‌العین قرار دهد، فایده‌های بسیار از آن خواهد برد. اعتقاد به‌لغزش‌پذیری اگر با نقد و سنجش (و ترقی‌خواهی) توأم شود، چون کیفیت ذاتاً نقاد و، بنا بر این، خصلت انقلابی تفکر آدمی را به‌حساب می‌گیرد و می‌پذیرد که بشر از خطاهایی که می‌کند بیش از گردآوری اطلاعات عبرت می‌گیرد و، از طرف دیگر، تشخیص می‌دهد که کمابیش همه مشکلات و منابع (فاقد حجیت) اندیشه ما در سنتها ریشه دارند و تقریباً همیشه سنتها در معرض نقادی قرار می‌گیرند، نظر گاهی در دسترس ما می‌گذارد که نه تنها برای ارزیابی سنت، بلکه برای سنجش تفکر انقلابی نیز سخت محل حاجت است. اعتقاد به‌لغزش‌پذیری همچنین آشکار می‌سازد که تفکر وظیفه دارد، به‌جای خشونت و جنگ، از طریق مناظره و نقادی انقلاب براه بیندازد. سنت گرانبایه خردگرایی در غرب حکم می‌کند که با حربه سخن به‌جنگ برویم نه با شمشیر. تمدن ما در غرب به‌همین جهت ذاتاً پذیرای تعدد و

تنوع است. به همین دلیل است که هدفهای اجتماعی یکپارچه و تک‌بنی به‌بهای مرگ آزادی - هم آزادی اندیشه و هم آزادی طلب حقیقت - تمام می‌شوند و مرگ آزادی به‌معنای مرگ عقلانیت و شرف آدمی است.

۲ کتاب شوارتس شیلد درباره مارکس^۱

چند سال پس از نوشتن این کتاب، با کتاب لئوپولد شوارتس شیلد درباره مارکس، تحت عنوان پرده‌ی سرخ^۲، آشنا شدم (ترجمه انگلیسی (لندن، ۱۹۴۸) به قلم مارگارت وینگ^۳). برای من جای شبهه نیست که شوارتس شیلد به دیدۀ مخالفت و حتی خصومت به مارکس می‌نگرد و غالباً چهره او را به بدترین وجه تصویر می‌کند. ولی گرچه آن کتاب گاهی از انصاف دور می‌شود، حاوی بعضی شواهد و مدارک - بویژه بر اساس مکاتبات مارکس و انگلس - است که نشان می‌دهد مارکس آنچنان که در کتاب من تصویر شده، بشر دوست و عاشق آزادی نبوده است. شوارتس شیلد او را مردی توصیف می‌کند که «پرولتاریا» را عمدتاً وسیله‌ای برای پیشبرد هدفهای شخصی خویش تلقی می‌کرده است. گرچه ممکن است شواهد مورد استناد، کافی برای چنین برداشت خشنی نباشد، به هر حال باید اذعان کرد که آنچه ارائه شده بسیار کوبنده است.

۱. این ضمیمه در ۱۹۶۵ افزوده شد.

2. Leopold Schwarzschild, *The Red Prussian*.

3. Margaret Wing

تکمله

تذکر مترجم

جامعه باز، چنانکه اول هم یادآور شدم، کتابی طولانی است. بسیاری از اندیشه‌های اساسی پوپر که در متن شرح و بسط پیدا نکرده، در یادداشتها پراکنده است که تقریباً نیمی از کتاب را دربر می‌گیرد. حتی خواننده هوشیاری که حوصله بخرج داده و یادداشتها را نیز دقیقاً خوانده‌است، امکان دارد، به سبب این پراکندگی، در پایان کتاب سر رشته بعضی مطالب از دستش بیرون رفته‌باشد و ارتباط مسائل را با یکدیگر درست درک نکند. اما از آنجا که اشتها پوپر نیز مانند هر متفکر بزرگی عمدتاً مرهون منطق متین و انسجام اندیشه‌های اوست، مسلماً دریغ خواهد بود که این بافت منطقی از چشم خواننده پوشیده بماند. از این گذشته، از زمان نخستین چاپ جامعه باز تا امروز چهل و پنج سال می‌گذرد و یقیناً برای هر انسانی در این مدت دراز تصورات جدید حاصل می‌شود که، در مورد کسی مانند نویسنده این کتاب، آگاهی بر آنها نیز در نفس خویش گرانبهاست.

با توجه به این جهات، شایسته دیدیم اکنون که کتاب به‌انجام رسیده، بخشی کوتاه به‌آن بیفزاییم تا خواننده را در رسیدن به‌دو مقصود یاد شده، مددکار باشد. آنچه در صفحه‌های آینده ملاحظه می‌شود، گفت و گویی است که بر این مگی در ۱۹۸۶ با پوپر انجام داده و از جهت جمع‌بندی اندیشه‌های او بسیار ارزنده است، بویژه به‌لحاظ اینکه ارتباط نظریات پوپر را در منطق و فلسفه علم (که در حقیقت رشته تخصصی اوست) با عقایدش در فلسفه سیاسی روشن می‌کند. متن این مصاحبه که اکنون ترجمه فارسی آن به‌نظر خوانندگان می‌رسد، در کتابی به‌نام فلسفه جدید

انگلستان^۱، ویراسته براین مگی، چاپ شده‌است. از آقای
غلامحسین میرزا صالح که این متن را در عسرت فعلی کتب
خارجی در ایران، به اختیارم گذاشتند، سپاسگزارم.

ع. ف.

1. *Modern British Philosophy*, ed. Bryan Magee, Oxford University Press, 1986, pp. 88-107.

مگی: کارل پوپر در ۱۹۵۲ در وین به دنیا آمد و تا بیش از سی سالگی در آن شهر زندگی کرد. او هرگز از اعضای حلقه وین نبود، اگرچه در توجه به بیشتر مسائل با آنان شریک بود، با اصول عقایدشان موافقت نداشت. شاید حتی بشود گفت که نخستین کتابش، *Logik der Forschung*، که عنوانش را ممکن است به طور تحت لفظی «منطق پژوهش» ترجمه کرد، پرخد حلقه وین نوشته شد. این کتاب در پائیز ۱۹۳۴ [به آلمانی] منتشر شد ولی متأسفانه یک ربع قرن طول کشید تا (به نام منطق اکتشاف علمی) به انگلیسی ترجمه شود. خود من از این احساس نمی توانم خودداری کنم که اگر این کتاب زودتر به انگلیسی منتشر شده بود، امکان داشت فلسفه یک نسل در انگلستان تفاوت کند.

پوپر در ۱۹۳۷ از وین رفت و سالهای جنگ را در زلاندنو گذراند و در آنجا جامعه باذ و دشمنان آن را نوشت که سبب اشتهاش در جهان انگلیسی زبان شد. جامعه باذ کتابی پرمایه و پر قدرت است که با دلایل قوی از دموکراسی در برابر توتالیتاریسم دفاع می کند و همچنین در برابر بزرگترین مخالفان فلسفی دموکراسی، یعنی عمدتاً افلاطون و مارکس. همزمان با جامعه باذ، پوپر سلسله مقالاتی درباره روشهای علوم اجتماعی نظری انتشار داد که بعدها به صورت کتاب کوچکتري به نام *فقر تادیبگری* منتشر شد و ممکن است تعلیقی به جامعه باذ محسوب شود. به همین ترتیب، حدسیات و دیات هم که در ۱۹۶۳ منتشر شد، ممکن است تعلیقی بر اولین کتاب پوپر، منطق اکتشاف علمی، تلقی شود که بذر افکارش در آن کاشته شده. پوپر در ۱۹۴۵ به تابعیت انگلستان در آمد و از آن زمان تا ۱۹۶۸ که با سمت استادی منطق و روش علمی بازنشسته شد، عضو هیأت علمی دانشکده اقتصاد [و علوم سیاسی دانشگاه] لندن بود؛ ولی در

ایام بازنشستگی هم تراوش آثار غنی و مایه‌ور از قلمش همچنان ادامه داشته‌است.

*

سر کارل، من از گفت و گوهایی که قبلاً با هم داشته‌ایم، می‌دانم که، به نظر شما، فیلسوف بودن چیزی است که باید از بابت آن پژوهش خواست. ممکن است بفرمایید چرا؟
پوپر: بله، درست است. برای خود من مایه سربلندی نیست که بگویند فیلسوفم.

مگی: این حرف غریبی است. چرا چنین حرفی می‌زنید؟
پوپر: در تاریخ طولانی فلسفه، تعداد استدلالهای فلسفی که باعث تنگ و شرمساری من می‌شود به مراتب بیش از استدلالهای فلسفی است که مایه افتخار من است.

مگی: ولی شك نیست که فکر می‌کنید فیلسوف بودن اگر مایه افتخار هم نباشد، دست کم به زحمتش می‌ارزد.
پوپر: لاقلاً تصور می‌کنم بتوانم عذری برای این کار بیاورم- چیزی از قبیل توجیه وجود فلسفه یا دلیلی برای اینکه چرا فکر کردن درباره فلسفه لازم است.

مگی: ممکن است بفرمایید آن دلیل چیست؟
پوپر: این است که هر کس بالاخره فلسفه‌ای دارد: همه ما- من، شما، همه کس، اعم از اینکه متوجه باشیم یا نباشیم، همه ما بسیاری چیزها را مسلم فرض می‌کنیم. این فرضهای نسنجیده غالباً خصلت فلسفی دارند. بعضی اوقات راستند، اما بیشتر اوقات فلسفه‌هایی که داریم نادرستند. اغلب فقط از این راه می‌توانیم پی ببریم که حق با ماست یا نیست که این فلسفه‌هایی را که نسنجیده مسلم فرض می‌کنیم، نقادانه مورد رسیدگی قرار بدهیم. به نظر من، کار فلسفه و دلیل وجودیش، همین رسیدگی نقدی است.

مگی: چه شاهی می‌توانید از مرامهای فلسفی نسنجیده معاصر بیاورید که محتاج رسیدگی سنجیده و نقدی است؟
پوپر: یکی از اقسام بسیار رایج فلسفه مورد نظر من، این عقیده

است که هر چیز «بد»ی که در جامعه اتفاق می افتد - چیزهایی از قبیل جنگ و فقر و بیکاری که مورد تنفر ماست - حتماً باید محصول نوعی سوء نیت یا طرح شوم باشد؛ حتماً کسی «عمد»ی در ایجاد آن داشته است و البته حتماً کسی از آن سود می برد. من اسم این فرض فلسفی را نظریه اجتماعی توطئه گذاشته ام. می شود از این عقیده انتقاد کرد و، به نظر من، می شود نادرستی آن را نشان داد. در جامعه بسیاری اتفاقات می افتد که نتیجه غیر عمدی و پیش بینی نشده اعمال خود ماست.

نظریه اجتماعی توطئه یکی از خیل فلسفه های نسجیده ای است که لزوم رسیدگی نسجیده را پیش می آورد و، به نظر من، عذری برای فیلسوف شدن است. این فلسفه های نادرست بسیار رایجند و بالاخره کسی باید آنها را مورد بحث و انتقاد قرار بدهد.

مگی: ممکن است شواهد دیگری هم ذکر کنید؟

پوپر: شاهد و مثال زیاد است. می شود فلسفه بسیار زیان آور و تباه کننده ای در قالب همین چند کلمه صورت بندی کرد که: «نظریات هر کسی را منافع اقتصادی یا سیاسیش موجب می شود». کسی که چنین عقیده ای دارد، اغلب آن را فقط در مورد مخالفانش بکار می برد و می گوید: «اگر شما هم به همان نظریاتی که من قائلم، قائل نباشید، یقیناً تحت تأثیر انگیزه های شوم اقتصادی هستید.» بدترین عیب این قسم فلسفه این است که قبولش بحث جدی را غیر ممکن می کند و به زوال شوق و علاقه به کشف حقیقت امور منجر می شود، چون مردم به جای اینکه بپرسند «حقیقت این مطلب چیست؟» فقط سؤال می کنند «انگیزه های شما چیست؟» و واضح است که این سؤال چندان اهمیت و معنایی ندارد.

نظیر این فلسفه را که آن هم زیان آور و تباه کننده است و، به اضافه، در حال حاضر بسیار رواج دارد، می شود این طور صورت بندی کرد که: «مباحثه عقلی فقط بین کسانی امکان پذیر است که درباره اصول بنیادی توافق داشته باشند» کسانی که این قضیه را می پذیرند، در عین حال قائل به این هستند که بحث عقلی درباره مسائل بنیادی محال است. گاهی در دفاع از این فلسفه گفته می شود که: «فقط به شرطی می توانیم در یک مباحثه عقلی به حصول توافق امیدوار باشیم که اول چارچوبی وسیع و مشترک از

مفروضات را بپذیریم.» این فلسفه بظاهر کاملاً دلنشین و عاقلانه است ولی پیامدهای وحشتناک دارد، چون بشر را به صورت گروههای متعدد - یعنی گروههای فرهنگی - که بینشان غیر از جنگ هیچ چیز امکان پذیر نیست، متلاشی می کند. ولی با اینکه فلسفه بدی است، بطلانش را نمی توانم فقط در ظرف چند دقیقه ثابت کنم. به هر حال، وجود و رواج فوق العاده اش، به عقیده من، فی نفسه یکی از عذرهای برای فیلسوف شدن است.

مگی: بنا بر این، تر شما این است که ما همه به مفهوم اینکه به نظریات فلسفی قائلیم و به این نظریات عمل هم می کنیم، عملاً فیلسوفیم. اما معمولاً متوجه نیستیم که در حقیقت آنچه می کنیم، پذیرش نسنجیده صدق فلان نظریه است.

پوپر: بله.

مگی: و از این گذشته، می فرمایید که بعضی از این نظریه ها صادقند و بقیه نه تنها کاذب، بلکه زیان آورند. و همچنین معتقدید که کار حقیقی فلسفه رسیدگی سنجیده و نقدی به پیشداوریهای فلسفی است که اغلب ناخود آگاه به آنها قائلیم و، در صورت لزوم، تصحیح این پیشداوریه ها.

پوپر: دقیقاً. ضمناً اضافه کنم که، به عقیده من، لزوم تصحیح گفته های فلاسفه حرفه ای بتنهایی عذر موجهی برای وجود فلسفه نیست.

مگی: این درست نقطه مقابل نظر [جی.ئی.] مور است که در جایی می گوید وجود دنیا بتنهایی مسأله ای برای من مطرح نمی کند که به این جهت بخواهم فلسفه پردازی کنم. فقط به دلیل گفته های غیر قابل قبول سایر فلاسفه بوده که فیلسوف شده ام.

پوپر: من فکر می کنم این نظر به گرفتار شدن فلسفه در تنگنای افکار ناشی از یک رشته تخصصی محدود منجر می شود و فلسفه را مطابق الگوی علوم جدید به تخصص پرستی می کشاند، در حالی که در خود علوم هم می توانیم دلایل قوی در رد اینگونه تخصص گرایی بیاوریم که فعلاً باب روز است. برای رد تخصص گرایی در فلسفه حتی دلایل قویتر وجود دارد.

مگی: از علوم جدید صحبت کردید - تصور می‌کنم خودتان هم آموزشتان تا اندازه‌ای در علوم بوده، این طور نیست؟

پوپر: بله. من تحصیلاتم را در ریاضیات و فیزیک شروع کردم و اولین شغلم در تدریس، دبیری دبیرستان در آن دو رشته بود. ولی هرگز متخصص نبودم و همیشه درباره آنچه بیش از همه مورد علاقه‌ام بود کار می‌کردم. در فیزیک آماتور بودم و هیچ وقت حرفه‌ای نشدم. تزی که برای دریافت اجازه تدریس ریاضی نوشتم، درباره اصول موضوعه هندسه بود و بعد هم مدتی در مسأله اصل موضوعی کردن نظریه احتمالات کار می‌کردم.

مگی: آیا این محور رشته تحقیقی شما بود؟

پوپر: دقیقاً نمی‌شود گفت. شاید بهتر است این طور بگویم که محور تحقیقاتم، روشهای علوم، بخصوص فیزیک جدید، بود یا، به اصطلاح امروزیها، فلسفه علم. ولی خیلی چیزهای دیگر هم هست که مورد علاقه من است.

مگی: چه اندیشه‌هایی محور اولین کتاب شما، منطق اکتشاف علمی،

بود؟

پوپر: تصور می‌کنم اندیشه عمده این بود که با توجه به نظریه جدید آینشتاین درباره گرانش، همه تبیینهای گذشته راجع به گردش کار علوم و ماهیت شناخت علمی، اشتباه بوده است.

مگی: چطور؟

پوپر: آن روزها عموماً نظر بر این بود که علم با شناخت علمی به معنای قسمی شناخت مطمئن یا نوعی معرفت یقینی است و از مشاهده و آزمایش نتیجه می‌شود. به عبارت دیگر، مشاهده و آزمایش ما را به صورت بندی فرضیه سوق می‌دهد. وقتی این فرضیه بارها و بارها آزموده شد، به عنوان نظریه علمی مسجل یا ثابت شده‌ای پذیرفته می‌شود. عقیده مقبول به طور خلاصه این بود، اما من متوجه شدم که به علت تردیدی که آینشتاین راجع به نظریه نیوتن پیش آورده، دیگر آن عقیده مقبول، قابل دفاع نیست، در حالی که نظریه نیوتن موفق‌ترین و مهمترین نظریه‌ای است که تا امروز پیشنهاد و پذیرفته شده.

مگی: چرا چنین مقام منحصر بفردی به نظریه نیوتن اختصاص

می‌دهید؟

پوپر: نیوتن اولین کسی بود که چیزی درباره این عالمی که در آن زندگی می‌کنیم به‌ما فهماند. برای اولین بار دلیل قوی پیدا کردیم که فکر کنیم نظریه‌ای که داریم صادق است. نظریه نیوتن به‌ما امکان داد درباره اقسام جدید پدیده‌ها - از قبیل انحراف از قوانین کپلر - مفصلترین پیش‌بینی‌ها را بکنیم و این پیش‌بینی‌ها حتی از بوطه دقیقترین آزمون‌ها موفق بیرون آمد. البته بزرگترین موفقیت نظریه نیوتن، کشف سیاره نپتون بود و همین باعث شد که پیروزی جای خطر شکست را بگیرد.

مگی: ممکن است کمی بیشتر در این باره توضیح بدهید؟

پوپر: مشاهدات در مورد سیاره اورانوس، حاکی از بعضی اختلافهای جزئی با پیش‌بینیهای مبتنی بر نظریه نیوتن بود. اما ادامه^۱ در انگلستان و لوریه^۲ در فرانسه متذکر شدند که این اختلافهای ظاهری را می‌شود بر پایه این فرض تبیین کرد که هنوز سیاره علوی کشف نشده دیگری وجود دارد. ادامه و لوریه وضع این سیاره ناشناخته را محاسبه کردند و گاهی^۳ در برلین فوراً آن را کشف کرد. به نظر من، این شگفت‌انگیزترین و قانع‌کننده‌ترین پیروزی فکر بشر تا آن روز بود، هر چند البته از آن زمان تا کنون اینگونه پیش‌بینیهای موفقیت‌آمیز مکرر انجام شده‌است. به‌هر حال، بعد از این پیروزی بزرگ، دیگر کمتر کسی در صدق نظریه نیوتن شک می‌کرد. عقیده عمومی این بود که این نظریه به‌وسیله استقراء مبتنی بر مشاهده مسجل شده‌است. ولی بعد آینشتاین با نظریه‌ای رقیب ظهور کرد. عقاید درباره محسّنات نظریه جدید بسیار مختلف بود و هنوز هم هست، کما اینکه هنوز بعضی از فیزیکدانها به‌دلایل متفاوت از نظریه نیوتن دست بر نمی‌دارند.

مگی: خودتان کدام را بیشتر می‌پسندید؟

پوپر: من فکر می‌کنم نظریه آینشتاین بر نظریه نیوتن برتری دارد؛

۱. John Couch Adams (۱۸۱۹-۹۲) اخترشناس انگلیسی. (مترجم)

۲. U. J. J. Leverrier (۱۸۱۱-۷۷). اخترشناس فرانسوی. (مترجم)

۳. Johann Gottfried Galle (۱۸۱۲-۱۹۱۰) اخترشناس آلمانی.

(مترجم)

ولی نکته اصلی مورد نظر من واقعاً این نیست.

مگی: پس چیست؟

پوپر: این است که همه شواهد محصول مشاهده، که می شود ادعا کرد نظریه نیوتن را تأیید می کنند، می شود ادعا کرد که مؤید نظریه بسیار متفاوت آینشتاین هم هستند. این به طور قطعی اشتباه ما را نشان می دهد که فکر می کردیم نظریه نیوتن بر مبنای آن شواهد، مسجل شده یا از راه استقراء به اثبات رسیده است. و باز نشان می دهد که نمی شود ادعا کرد که هیچ نظریه ای از راه استقراء مسجل می شود. سازگاری نظریه با شواهد محصول مشاهده، ممکن نیست از آنچه در مورد نظریه نیوتن وجود داشت، بیشتر باشد. ولی اگر این هم نتواند نظریه ای را از طریق استقراء مسجل کند، واضح است که هیچ چیز دیگر هرگز نخواهد توانست.

مگی: آیا به این دلیل بود که نظریه استقراء را رها کردید؟

پوپر: بله. وضع از نظر منطقی در اساس فوق العاده ساده است. مشاهده سفید بودن قو، هر قدر هم مکرر صورت گرفته باشد، نظریه سفید بودن همه قوها را مسجل نمی کند. اولین دفعه که يك قوی سیاه مشاهده شد، نظریه باطل می شود. مشاهدات مؤید نظریه نیوتن البته بمراتب قویتر بود به دلیل اندازه گیریهای ظریفی که به کمک آن نظریه با جزئیات فراوان پیش بینی می شد. با اینهمه، حتی چنین نظریه ای هم با اولین اختلاف واقعی باطل می شود.

مگی: و البته چنین اختلافی واقعاً هم ظاهر شد - اگر اشتباه نکنم چیزی مربوط به سیاره عطارد بود.

پوپر: بله، ولی این اختلاف فوق العاده ناچیز بود و (همانطور که دیک^۱ یادآوری کرد) ممکن بود در چارچوب خود نظریه نیوتن قابل توجیه باشد. نکته مورد نظر من آنقدرها این نیست که نظریه نیوتن باطل شده یا با نظریه آینشتاین نسخ شده؛ چیزی که می خواهم بگویم این است که از زمانی که آینشتاین این نظریه رقیب را آورد، دیگر می دانیم که حتی بالاترین توفیق در پیش بینی و شدیدترین آزمون هم نمی تواند نظریه ای را

از راه استقراء مسجل کند و این به معنای تغییر قطعی در برداشت ما از علم است؛ به معنای این است که در مورد شناخت علمی اشتباه می کردیم؛ به معنای این است که هیچ نظریه علمی هرگز از صورت فرضیه خارج نمی شود؛ به معنای این است که همیشه این امکان وجود داشته که حتی مسجلترین نظریه علمی هم به وسیله نظریه بهتری منسوخ بشود. تنها چیزی که می توانیم بگوییم این است که نظریه بهتر باید بر هر نظریه موفق و به آزمون رسیده ای هم به عنوان نوعی تقریب که در گذشته وجود داشته احتمال پیدا کند و از این راه دلیل موفقیت آن را تبیین کند.

مگی: ممکن است خواهش کنم برداشت جدیدی را که از علم پیدا کردید، جمع بندی بفرمایید؟

پوپر: اولاً هیچ نظریه علمی را هرگز نمی شود قطعاً مسجل یا اثبات شده تلقی کرد. ثانیاً در برداشت کسانی که می گفتند یقین (یا احتمال) علمی به نسبت تکرار مشاهده یا آزمایش بیشتر می شود، عیب اساسی وجود داشت. به جای این باید گفت که مشاهده و آزمایش همان کار آزمون را می کند. هرچه اینگونه آزمونها شدیدتر باشند، اهمیتشان بیشتر است. مثلاً کشف نپتون، آزمون فوق العاده شدیدی بود، ولی نظریه نیوتن را مسجل نکرد. اینها همه موجب شد که من هر آزمون علمی را کوششی برای ابطال نظریه توصیف کنم و بگویم نظریه تا زمانی موفق است که از آزمون سر بلند بیرون بیاید و در مقابل کوششهای ما برای ابطالش بایستد و اگر باطل بشود، نیاز به نظریه تبیینی جدیدی پیش می آید که هم پیروزیها و هم شکستهای نظریه سابق را تبیین کند.

مگی: ولی آمدیم و نتوانستیم نظریه رضایت بخش جدیدی جانشین نظریه باطل شده سابق بکنیم. در این صورت تکلیف چیست؟

پوپر: در آن صورت البته همچنان از نظریه باطل شده قدیم استفاده می کنیم تا نظریه بهتری پیدا بشود. منتها باید با علم به این نکته از نظریه قدیم استفاده کنیم که خللی در آن هست. مسأله معلق می ماند و باید از پیش بدانیم که نظریه جدید باید واجد چه حد اقلی از شرایط باشد برای اینکه راه حل شایان توجهی برای این مسأله معلق محسوب

بشود.

مگی: و البته آنچه باعث جدایی شما از فلسفه تجربی سنتی شد، نظریاتتان راجع به منطق حل مسائل بود. اجازه می‌دهید تا اینجا مروری بر رئوس مطالب بکنم؟ از [فرانسیس] بیکن به بعد، نظری که بطور سنتی همه درباره چگونگی پیشرفت دانش قبول داشتند به این شرح بود: دانشمندان داده‌ها را از طریق مشاهده و آزمایش جمع می‌کنند تا وقتی آنقدر داده بدست بیاورند که کم‌کم بعضی سیماهای عمومی از آن میان ظاهر بشود. بعد بر پایه این سیماهای عمومی، فرضیه‌هایی درست می‌کنند. بعد سعی می‌کنند این فرضیه‌ها را با مشاهده و آزمایش بیشتر به تأیید برسانند. اگر در این کوششها کامیاب بشوند، فرضیه به صورت قانون مسجل می‌شود و یکی از رازهای دیگر طبیعت گشوده می‌شود. اسم این جریان ادعایی بدست آوردن قوانین بر اساس تعمیم مصادیق را استقراء گذاشته‌اند. نظر شما در این خصوص یکسره فرق داشت. نظریه شگفت‌آوری که اعلام کردید این بود که اصلاً استقراء وجود ندارد و گفتید که این مفهوم نه نمایانگر روش کار واقعی دانشمندان است و نه وجه عقلی آن. **پوپر:** بله، نظر من با دیگران فرق داشت و هنوز هم دارد. به نظر من، جانوران و انسانها مجهز به ذخیره بزرگی از شناختهای غریزی به دنیا می‌آیند - یعنی طرق ابراز واکنش در برابر موقعیتهای گوناگون و با انتظارات مختلف. کودک نوزاد انتظار تغذیه و پرستاری دارد. اما این انتظار یا شناخت حدسی مادرزاد، ممکن است برآورده نشود. در این صورت، کودک می‌میرد مگر آنکه به نحوی از انحاء ترتیبی برای حل مسائلش بدهد. اینکه شناخت مادرزاد ما هم ممکن است به جایی نرسد، نشان می‌دهد که حتی شناخت مادرزاد هم صرفاً جنبه حدس دارد. از این گذشته، من معتقدم که ما از طریق حل مسائل چیزهای تازه یاد می‌گیریم نه به وسیله مشاهده یا تداعی. مسأله وقتی پیش می‌آید که حدسهای ما به جایی نرسند یا انتظاراتمان برآورده نشوند. ما مسائلمان را با جرح و تعدیل حدسهایمان حل می‌کنیم. این حدسهای آزمایشی یا موقت جدید، چاره‌هایی هستند که از باب امتحان می‌اندیشیم. چاره یا راه حل یا رفتار یا حدس یا نظریه جدید ممکن است به جایی برسد، یا شکست بخورد. پس ما

با آزمون و خطا چیزهای تازه یاد می‌گیریم یا، به عبارت دقیق‌تر، به وسیله چاره‌اندیشیهایی آزمایشی یا موقت و همچنین با کنار گذاشتن این چاره‌ها اگر خطا بودنشان ثابت بشود. همانطور که جینگز در ۱۹۱۰ نشان داد، حتی آمیب هم از این روش استفاده می‌کند.

هگی: بله، ولی چنانکه خودتان هم در جایی متذکر شده‌اید، استفاده آمیب از این روش با استفاده آینشتاین فرق دارد.

پوپر: کاملاً حق با شماست. فرق فوق‌العاده مهمی وجود دارد و آن این است که همه ما در سطح ماقبل علمی از تصور اینکه ممکن است اشتباه کرده باشیم، سخت متنفریم. بنا بر این، تا وقتی بتوانیم، جزماً به حدسیاتمان می‌چسبیم. ولی در سطح علمی، به طور منظم دنبال اشتباهها و خطاهایمان می‌گردیم. نکته مهم همین است که برای پیدا کردن خطاهایمان آگاهانه سنجشگری و نقادی می‌کنیم. در سطح ماقبل علمی، غالباً نابود می‌شویم و همراه با نظریه‌های کاذبمان از بین می‌رویم و می‌میریم. در سطح علمی، سعی می‌کنیم به طور منظم نظریه‌های کاذبمان را کنار بگذاریم و، به عبارت دیگر، می‌گذاریم نظریه‌های کاذبمان به جای ما بمیرند. این «دش نقدی یا سنجیده‌اژ میان بردن خطاهاست. روش علم است و مستلزم این است که به نظریاتمان نقادانه و به عنوان چیزی خارج از خودمان نگاه کنیم. در این سطح، نظریات بر خلاف گذشته دیگر معتقدات ذهنی ما نیستند؛ حدسهای عینی ما هستند.

بنا بر این، تصویر کلی علم به این شرح است که اول مسأله جالب توجهی انتخاب می‌کنیم؛ بعد به عنوان راه حلی موقت، نظریه جسورانه‌ای پیشنهاد می‌کنیم؛ بعد تا حد امکان سعی می‌کنیم از این نظریه انتقاد کنیم و، به عبارت دیگر، بطلانش را ثابت کنیم. اگر در ابطالش موفق شدیم، نظریه جدیدی ارائه می‌دهیم و دوباره به انتقاد از آن می‌پردازیم و همین‌طور تا آخر. به این ترتیب، حتی اگر نتوانیم نظریه رضایت‌بخشی ارائه بدهیم، باز در آخر کار می‌بینیم خیلی چیزها بخصوص درباره خود

مسأله یاد گرفته‌ایم و فهمیده‌ایم که اشکال در کجاست. سرتاسر این روش را ممکن است در چند کلمه خلاصه کرد: حدسهای جسورانه مهار شده به وسیله انتقادهای شدید شامل آزمونهای شدید. انتقاد و آزمون به معنای سعی در ابطال است.

مگی: پس مشاهده و آزمایش تا پیش از مرحله دوم در کار نیست؟
پوپر: به عقیده من، مشاهده و آزمایش ذاتاً طریقی برای آزمودن نظریات است و، به این ترتیب، ممکن است جزء بحث انتقادی درباره نظریات محسوب شود.

مگی: از عقیده شما این طور لازم می‌آید که ما حقیقتاً هرگز چیزی نمی‌دانیم. فقط درجات مختلفی از عدم یقین وجود دارد...

پوپر: «دانستن» و «یقین» معانی مختلف دارند. «می‌دانم» به معنای اخص ممکن است چنین توصیف بشود که «می‌دانم» یعنی «معتقدم به اضافه اینکه دلایل کافی بر این اعتقاد دارم و، به عبارت دیگر، محال است اشتباه کنم.» پس حق با شماست که به این معنا ما هرگز نمی‌دانیم و امکان اشتباه همیشه هست. ولی این معنا، به نظر من، پیش پا افتاده و خالی از اهمیت است. آنچه اهمیت دارد فرق بین دانستن یا شناخت به معنای ذهنی و دانستن یا شناخت به معنای عینی است.

مگی: ممکن است درباره این فرق توضیح بدهید؟

پوپر: شناخت به معنای ذهنی عبارت از آمادگی برای فلان عمل یا معتقد شدن به فلان امور یا گفتن فلان چیزهاست. شناختهای من عبارت از آمادگیهای من است و شناختهای شما عبارت از آمادگیهای شما. شناخت به معنای عینی عبارت از گفته‌های شفاهی یا کتبی یا چاپ شده است، یعنی گفته‌ها یا نظریه‌هایی که در بعضی متون مثل مجلات علمی پیدا می‌شود. نمونه شناخت به معنای عینی، نظریه نیوتن یا نظریه آاینشتاین است. نمونه شناخت ذهنی یا شخصی، آمادگی نیوتن برای نوشتن نظریه‌اش یا بحث کردن درباره آن است. اما همینکه او افکارش را در قالب کلمات می‌ریخت یا روی کاغذ می‌آورد، شناخت به معنای عینی هم بوجود می‌آمد. هر دو قسم شناخت، غیر یقینی یا حدسی یا فرضیند.

مگی: ولی آیا از نظر منطقی، شناختی که در ذهن من است برآستی

آنچنان فرق حساسی با همان شناخت، منتها به صورت مکتوب، دارد؟
پوپر: بله، دارد. همینکه افکارمان را در قالب کلمات بریزیم یا، حتی بهتر از آن، روی کاغذ بیاوریم، تفاوت مهمی ایجاد می شود، چون اندیشه هایمان به این ترتیب قابلیت سنجش و انتقاد پیدا می کنند. قبلاً جزئی از خودمان بودند. امکان داشت تردیدهایی داشته باشیم، اما نمی توانستیم همانطور که از قضیه ای لفظی یا از یک گزارش کتبی انتقاد می کنیم، از افکارمان انتقاد کنیم. پس «شناخت» دست کم به یک معنای مهم وجود دارد و آن «نظریاتی است که در قالب زبان صورت بندی شده اند و در معرض سنجش و انتقاد قرار می گیرند». من اسم این را «شناخت به معنای عینی» می گذارم. شناخت علمی هم از همین مقوله است. این قسم شناخت در کتابخانه های ما ذخیره می شود نه در ذهن ما.

مگی: و شما شناختی را که در کتابخانه های ما ذخیره شده مهمتر از شناختی می دانید که در ذهن ماست؟

پوپر: از همه نظر، به مراتب مهمتر - حتی از نظر التذاذ شخصی از دانش و معرفت که نظرگاهی بسیار ذهنی است. آنچه ما از آن لذت می بریم، خود نظریه است. فرض کنید من و شما اندیشه جدیدی عرضه کنیم. خود این کار، تجربه بسیار لذت بخشی است. این اندیشه با اندیشه های عینی قدیم دارای رابطه ای عینی است و همچنین با مسائلی که با افکار جدیدمان حل می کنیم. این رابطه، از ذاتیات لذتی است که می بریم. و البته هرگز به کشفی نائل نمی شدیم مگر اینکه اول بعضی از نظریه های عینی موجود و وضع عینی مسأله را می فهمیدیم یا، به عبارت دیگر، کتابها یا نشریات علمی را مطالعه می کردیم که همه مساوی با معرفت به معنای عینی است. از این گذشته، یکی از دلایل مهم لذتی که می بریم این حقیقت است که، به قول معروف، خودمان هم «خدمتی به علم و معرفت می کنیم» و مثل کارگرانی هستیم که به ساختن یک بنا یا کلیسای جامع کمک می کنند. مسلماً وقتی بدانیم که ما هم به سهم خود خدمتی به (شد معرفت به معنای عینی انجام می دهیم، لذتی که می بریم تفاوت می کند.

مگی: برگردیم به مسأله یقین و عدم یقین. آیا برداشت من درست

است که وقتی شما از رشد معرفت صحبت می‌کنید، مقصودتان حقیقتاً فقط رشد دستگاههای مرکب از فرضیه‌ها یا حدسهاست، منتها البته حدسهایی که خوب مورد سنجش و انتقاد و آزمونهای شدید قرار گرفته باشند؟
پوپر: بله، درست است. هر نظریه‌ای جدس است.

مگی: و رشد در نتیجه سنجش و انتقاد حاصل می‌شود؟
پوپر: از طریق سنجش و انتقاد شدید و خلاق که به مکشوف شدن مسائل جدید کمک می‌کند و از راه حدسه‌های جسورانه و خلاق که کمک می‌کند نظریه‌های جدید و انقلابی برای چاره‌یابی موقت بر این مسائل عرضه کنیم.

مگی: ولی اگر هرگز چیزی را واقعاً ندانیم و به آن معرفت نداشته باشیم، چه پایه‌ای برای انتقادهایمان باقی می‌ماند؟ بر چه پایه‌ای فلان فرضیه را می‌پذیریم و فرضیه‌های دیگر را رد می‌کنیم؟

پوپر: پایه و اساس را بحثهای انتقادی و سنجیده ما درباره نظریه‌های رقیب فراهم می‌کنند. در این مباحثات سعی ما بر این است که هر نظریه را از لحاظ صدق یا کذب ارزیابی کنیم. به عبارت دقیقتر، سعی داریم با طرح این سؤال که کدام نظریه از همه به حقیقت نزدیکتر است، نظریه‌ها را با هم بسنجیم.

مگی: ولی اگر یقین و معرفت وجود ندارد، چه معنایی ممکن است از «صدق» اراده کنیم؟

پوپر: مطابقت با واقع. می‌دانیم که مطابقت نظریه با واقع به چه معناست، حتی اگر مطمئن نباشیم که آیا براستی نظریه با واقع مطابقت دارد یا نه.

مگی: نزدیکی یا تقرب به صدق را شما «راست‌نمایی» [یا احتمال صدق]^۱ اصطلاح می‌کنید، این طور نیست؟

پوپر: بله. سعی ما در بحثهایمان بر این است که بفهمیم کدام يك از نظریه‌های رقیب راست‌نمایی [یا احتمال صدق] بیشتری دارد. گاهی در بحثهایمان دلایل قوی وجود دارد که، از این لحاظ، بعضی از نظریه‌های

رقیب را به سایر نظریه‌ها رجحان یا برتری بدهیم. ولی این چیزی جز ترجیح نظریه معینی نیست که به این ترتیب می‌توانیم عقلاً از آن دفاع کنیم. اگر کسی فردا نظریه دیگری بیاورد، ممکن است وضع رقابت بین نظریه‌ها و، بنا بر این، ترجیح ما هم تغییر بکند.

مگی: پس به همین جهت فرموده‌اید که هرگز نمی‌توانیم اعتقاد به صدق هیچ نظریه‌ای را توجیه کنیم، هرچند گاهی می‌توانیم رجحان نظریه‌ای را به نظریه‌ای دیگر توجیه کنیم.

پوپر: دقیقاً. فلاسفه معمولاً سعی کرده‌اند نظریه یا اعتقاد ما به نظریه‌ای را توجیه کنند. این کار شدنی نیست. ولی اگر بختمان بلند باشد، ترجیح‌مان را می‌توانیم توجیه کنیم، کما اینکه خود من نشان داده‌ام که چرا می‌توانیم رجحان نظریه آینشتاین را دربارهٔ گرانش توجیه کنیم، و لو شواهد حاصله از حرکت عطارد را نادیده بگیریم.

مگی: آیا دخلی به مسأله پیدا می‌کند که پرسیم چرا؟

پوپر: اولاً می‌توانیم نشان بدهیم که درازای هر مسأله‌ای که با نظریه نیوتن حل می‌شود، به کمک نظریه آینشتاین هم ممکن است راه حلی بدست بیاوریم که لااقل به همان درجه دقیق باشد. به عبارت دیگر، می‌توانیم این‌طور بگوییم که محتوای اطلاعی یا تجربی نظریه آینشتاین لااقل به قدر نظریه نیوتن است. بعد می‌توانیم از این حد هم جلوتر برویم و نشان بدهیم که محتوای نظریه آینشتاین بیش از نظریه نیوتن است زیرا به‌ما اجازه طرح و حل مسائلی را در خصوص صدور و انتشار نور در میدانهای گرانشی می‌دهد که در توان نظریه نیوتن نیست. من نشان داده‌ام که این محتوای تجربی بیشتر به این معناست که نظریه آینشتاین از نظریه نیوتن آزمون پذیرتر و، بنا بر این، قابل تأییدتر است. و بالاخره می‌توانیم نشان بدهیم که حتی اگر از مورد عطارد هم چشم‌پوشیم، باز هم نظریه آینشتاین در حقیقت بهتر تأیید می‌شود. اما از آنجا که مقایسه ما می‌بایست از لحاظ نزدیکی بیشتر یا کمتر با صدق انجام بشود، در جمع‌بندی مطلب ممکن است بگوییم که نتیجه حکایت از آن دارد که در حال حاضر، نظریه آینشتاین نزدیکتر به صدق [یا محتمل‌الصدق‌تر] از نظریه نیوتن بنظر می‌رسد.

مغی: آیا درست دستگیر من می شود که وقتی می فرمایید «در حال حاضر» مقصودتان این است که «با توجه به وضع مباحثات در حال حاضر»؟
پوپر: بله.

مغی: ولی آیا تصور «وضع مباحثات در حال حاضر»، عنصری از نسبیگرایی وارد مسأله نمی کند؟

پوپر: نخیر. يك عنصر تاریخی وارد می کند نه عنصری از نسبیگرایی. هر قضیه یا نظریه ای که بدون ایهام یا دوپهلوی گویی صورت بندی شده باشد، یا صادق است یا کاذب؛ شق سوم وجود ندارد. اما فلان نظریه کاذب ممکن است از فلان نظریه کاذب دیگر نزدیکتر به صدق باشد. همین طور، فلان نظریه صادق ممکن است از فلان نظریه صادق دیگر، صدق بیشتری در بر داشته باشد یا، به قول من، «محتوای صدقی» بیشتری داشته باشد.

مغی: ممکن است مثالی ذکر کنید؟

پوپر: فرض کنید الآن ساعت سه دقیقه به دوازده باشد. پس قضیه ای که بگوید الآن پنج دقیقه به دوازده است، بدون شك کاذب است ولی، در عین حال، نزدیکتر به صدق از قضیه ای است که بگوید الآن ده دقیقه به دوازده مانده یا سه دقیقه به دوازده گذشته. همین طور، قضیه کاذبی که بگوید الآن پنج دقیقه به دوازده مانده، محتوای صدقش بیش از قضیه صادق ولی مبهمی است که مثلاً بگوید ساعت الآن بین یازده و يك است. به عبارت دیگر، طبقه بزرگتری از قضایای صادق از آن لازم می آید.

مغی: چطور است که شما همه عمرتان عمدتاً به علوم و معرفت علمی علاقه داشته اید تا به سایر انواع معرفت؟

پوپر: به علت اینکه تحت تأثیر دانشمندان بزرگ و خصلت انقلابی نظریاتشان قرار گرفتم. وانگهی، علم همان شعور عادی است که به خط جلی نوشته شده است. سنجش و نقادی، جزء شعور عادی است. شعور عادی حکم می کند که نظریات مبتنی بر شعور عادی را به محك نقد و سنجش بزنیم. علم حاصل و نتیجه اینگونه نقد و سنجش است.

مغی: شما با این صحبت، این سؤال را مطرح می کنید که «علم چیست؟» و روشی که برای مرزبندی بین علم و غیرعلم پیشنهاد کرده اید،

یکی از مهمترین خدماتتان به فلسفه بوده است.

پوپر: پیشنهاد من این بوده که بگوییم هر نظریه به شرطی متعلق به علوم تجربی است که بتوانیم تصریح کنیم چه قسم رویدادی بطلان آن را نشان می دهد. به عبارت دیگر، هر نظریه به شرطی متعلق به علوم است که علی الاصول قابل ابطال باشد. مطابق این رأی، نظریه ای که نتواند با هیچ رویداد ممکن یا قابل تصویری تعارض پیدا کند، خارج از حوزه علوم است.

مگی: اجازه بدهید هیچ ابهامی در این قضیه باقی نگذاریم. حرف شما این نیست که هرچه خارج از حوزه علوم باشد ضرورتاً کاذب یا بیمعناست.

پوپر: به هیچ وجه. ما نمی توانیم علم را مساوی صدق قرار بدهیم چون معتقدیم که هم نظریه نیوتن متعلق به علوم است و هم نظریه آینشتاین، ولی ممکن نیست هر دو صادق باشند هر چند بخوبی این امکان هست که هر دو کاذب باشند. چیزی که هست، هر دو نظریه آزمون پذیرند، یعنی اگر از بوتۀ آزمون موفق بیرون نیایند، بطلان نشان ثابت می شود. من آزمون پذیری یا قابلیت ابطال را ملاک خصلت علمی قرار داده ام.

مگی: اعضای حلقه وین - و در واقع، همه تحصیلیان [یا پوزیتیویستهای] منطقی - معتقد بودند که هر قضیه ای خارج از حوزه علوم، به معنای حقیقی بیمعنا و به معنای حقیقی مهمل است. شما هرگز با این عقیده موافق نبودید.

پوپر: نخیر، نبودم. به عقیده من، هر قضیه ای که قابل ابطال نباشد، به علوم تجربی تعلق ندارد، ولی این دلیل بیمعنا بودنش نیست. بسیاری از نظریه های علمی ما از نظریات آزمون ناپذیر و ماقبل علمی متحول شده اند. می شود تاریخ نظریه نیوتن را تا آناسکیماندروس و هسیودوس پی جویی کرد. نظریه باستانی اتمیسم تا حدود ۱۹۰۵ آزمون پذیر نبود. در حقیقت، بیشتر نظریه های علمی از قصه گوییهای ماقبل علمی سرچشمه گرفته اند. ولی، به نظر من، گمراه کننده است که بخواهیم این قصه ها را «بیمعنا» لقب بدهیم... به هر حال، این طور می نماید که انتقاد من از فلسفه های تحصیلی [یا پوزیتیویستی] درباره عدم معنا، امروز مقبولیت

نسبتاً وسیع پیدا کرده است.

هگی: در واقع، شما هرگز خاطرتان زیاد به مسأله معنا مشغول نبوده، این طور نیست؟ به همین وجه، زبان را هم فی نفسه مهتر از هر چیز دیگر تلقی نکرده اید. این امر مخصوصاً در زمانی و در جایی شایان توجه است که هر فلسفه‌ای به نحوی از انحا تمایلی بروز می‌دهد که به صورت فلسفه [تحلیل] زبان در بیاید. چه چیز باعث می‌شود که چنین شیوه برخوردی اتخاذ کنید؟

پوپر: تصور نمی‌کنم برداشتتان از شیوه برخورد من صحیح باشد. درست است که من به مسأله عدم معنا علاقه ندارم و از بحث درباره معناى الفاظ حوصله‌ام سزمی‌رود. و باز درست است که کسانی که گاهی اسم خودشان را فیلسوف زبان می‌گذارند، به سائلی در خصوص معنا علاقه‌مندند که به هیچ وجه مورد علاقه من نیست. ولی اگر بگویید به زبان اهمیت نمی‌دهم، حرفتان صحیح نیست. فقط کافی است آنچه را قبلاً درباره شناخت عینی گفتم، به یاد بیاورید. من فکر نمی‌کنم اهمیت هیچ چیز به قدر زبان باشد. من به نظریه‌ای قائم که به موجب آن، آنچه ما را انسان می‌کند زبان است و آگاهی انسان - یعنی آگاهی از خود - از زبان نتیجه می‌شود. یکی از دلایلی که به فلسفه‌پردازی درباره معناى الفاظ علاقه ندارم این است که فکر می‌کنم حتی جانوران هم می‌توانند معانی واژه‌ها را یاد بگیرند. ولی سرآغاز زبان انسان کاپرد توصیفی جمله‌هاست، یا برای اینکه تعبیر مطلب زیاد خشک نباشد، سرآغاز زبان، قصه‌گویی است.

هگی: پس برداشت من در واقع نادرست نبود، گرچه ممکن است مطلب را خوب بیان نکرده باشم. آنچه می‌خواستم بگویم این بود که شما به تحلیل معنای الفاظ علاقه‌مند نیستید. ممکن است توضیح بفرمایید که چرا؟

پوپر: بله. ابراز نگرانی درباره الفاظ و معانی الفاظ، یکی از قدیمترین سرگرمی‌ها در فلسفه است. افلاطون بارها متذکر می‌شود که یکی از سوفسطایی‌ها به نام پرودیکوس^۱ به تمیز گذاشتن بین معانی مختلف الفاظ

۱. Prodicus (قرن پنجم پیش از میلاد). سوفسطایی یونانی، معاصر

سقراط. (مترجم)

علاقه‌مند بود. به این جهت، لزوم این تمایزات را سوند رانولف^۱ «اصل پرودیکوس» نام گذاشته‌است. این اصل البته در ۴۲۰ پیش از میلاد تازگی و اهمیت داشت. ولی امروز دیگر بعضی از ما این درس را یاد گرفته‌ایم. حتی در این زمینه هم مسائل جالب‌توجه‌تری وجود دارد.

مگی: مثل چه مسأله‌ای؟

پوپر: مثل اینکه از الفاظ باید برای بیان نظریات استفاده بشود و هرگونه توجه مخصوصی به خود الفاظ و معانی الفاظ - بخصوص به تعاریف - به لفاظیهای پی‌پیچ منجر می‌شود. من سی سال است که پی‌پیچ تعاریف را اعلام کرده‌ام و بطلان این خرافه را نشان داده‌ام که می‌گوید اگر بخواهیم دقیق باشیم، باید الفاظی را که بکار می‌بریم تعریف کنیم. سعی کرده‌ام با رواج این خرافه بخصوص در فلسفه اجتماعی و سیاسی مبارزه کنم. ولی فایده نداشته. فلاسفه سیاسی هنوز صفحه‌های پی‌دربی برای مقایسه تعاریف کاغذ سیاه می‌کنند. به عنوان نمونه، اخیراً کتابی درباره توتالیتاریسم منتشر شد که در حدود چهارده تعریف مختلف «توتالیتاریسم» را از لحاظ وجوه اشتراك و افتراق، با هم مقایسه می‌کرد. یکی از این تعاریف حتی به من نسبت داده شده بود و نویسنده در پانوشته مرا سرزنش می‌کرد و می‌گفت «پوپر هرگز توتالیتاریسم را بوضوح تعریف نمی‌کند». او به این نکته توجه نکرده بود که من در همان کتاب مورد استناد خودش، در رد لفاظیهای پی‌پیچ که از جستجوی تعاریف دقیق نتیجه می‌شود، استدلال کرده‌ام.

مگی: کسانی که چیزی از فلسفه شما نمی‌دانند گمان می‌کنند که فلسفه سیاسی شما ربطی با کارهایتان در فلسفه علوم ندارد. اینگونه کسان البته تقصیر ندارند. ولی حقیقت این است که شما در اساس همان نظریاتی را که در علوم طبیعی داشته‌اید به علوم اجتماعی هم تسری داده‌اید، این طور نیست؟ به عبارت دیگر، فلسفه شما در این دو زمینه بظاهر متفاوت در واقع یکی است.

پوپر: شاید بهتر باشد بگویید که بعضی تصورات مشترك بینشان

وجود دارد. مثلاً همیشه ما، چه در سیاست و چه جاهای دیگر، اشتباه می‌کنیم ولی سعی داریم از اشتباهاتمان عبرت بگیریم. من این آمادگی برای عبرت گرفتن و هوشیاری برای پیدا کردن اشتباهها را شیوهٔ برخورد عقلانی نام داده‌ام که همیشه ضد تعبد و مرجعیت‌طلبی است. در سیاست، پایهٔ این روش عبرت‌آموزی از اشتباهات، انتقاد و بحث آزاد دربارهٔ اقدامات حکومت است.

مگی: و تعریف شما از دموکراسی بر همین شالوده پی‌ریزی شده نه بر تصور حکومت اکثریت.

پوپر: من به‌هیچ‌وجه نمی‌خواهم دموکراسی را تعریف کنم. وانگهی، هیچ‌وقت اکثریت حکومت نمی‌کند. صرف نظر از اینکه کدام حزب انتخابات را ببرد، بهر حال من و شما حکومت نمی‌کنیم. ولی ضمناً باید توضیح بدهم که، به عقیدهٔ من، دو قسم حکومت وجود دارد. یکی آنکه می‌توانیم بدون خونریزی از شرش خلاص شویم؛ قسم دیگر آنکه بدون خونریزی - و بسا به‌هیچ وجه - خلاصی از شرش میسر نیست. پیشنهاد من این بوده که اولی را دموکراسی و دومی را حکومت جابرانه نام بدهیم. بهر حال، اسم مهم نیست. مهم این است که اگر کشوری دارای نهادهایی باشد که تغییر حکومت را بدون خشونت امکان‌پذیر کند و، با وجود این، گروهی در مقام خشونت‌گری برپایند چون بدون خشونت‌گری پیروز نشده، در آن صورت، صرف نظر از اینکه آن گروه چه فکر کند و چه قصدی داشته باشد، عملش می‌رساند که در صدد تأسیس حکومتی بر پایهٔ خشونت است - یعنی حکومتی که جز با خشونت ممکن نیست از شرش خلاص شد - و به عبارت دیگر، می‌خواهد حکومتی جابر و زورگو بوجود بیاورد. گرچه این مطلب بدیهی است، مردم بندرت فکرشان را تا این حد امتداد می‌دهند.

مگی: چرا فلسفهٔ سیاسی شما اینقدر وقف حمله به ناکجا آباد‌گرایی شده؟

پوپر: بسیاری چیزها در زندگی اجتماعی ما زشت و ناشی از بی‌رحمی و حماقت و ستمگری است و همیشه امکان فراوان برای بهبود وجود دارد. مردم همیشه خواب دنیای بهتری را دیده‌اند و بعضی از این

رؤیایا الهام بخش اصلاحات اجتماعی واقع شده است. ولسی همانطور که در کتاب جامعه باز نشان داده ام، رؤیای جامعه‌ای در حد کمال، خطرناک است. پیرایشگران آرزو داشتند جامعه‌ای کامل تأسیس کنند. روبسپیر هم همین آرزو را داشت. ولسی هیچ کدام نه تنها نتوانستند دنیا را بهشت کنند، بلکه جهنمی از خشونت و زورگویی و جباریت ایجاد کردند.

مگی: بعضی از چیزهایی که شما در فلسفه سیاسی کشف کردید در بوتۀ غفلت ماند تا دیگران باز خودشان مستقلاً همان امور را کشف کردند. مثلاً [میلوان] جیلاس بعد از اینکه یکی از چهره‌های سرشناس دنیای کمونیسم شد، کتابی به اسم طیفه جدید نوشت که امروز به صورت یکی از آثار ارزنده و ماندگار در آمده است و در این کتاب همان اندیشه‌هایی را که شما مدتها قبل در جامعه باز مطرح کرده بودید، دوباره مطرح کرد. و باز در آخرین کتابش جامعه ناکامل^۱، بعد از طول و تفصیل، بالاخره می‌گوید: «اعتقاد من این است که جامعه ممکن نیست کامل بشود.» فکر امروزی جیلاس این است که تصور اینکه جامعه می‌تواند به حد کمال برسد، خطای اساسی کمونیستها بوده است.

پوپر: فکر می‌کنم درباره جیلاس درست می‌گویید، چون او بعد از سالهای دراز رنج و مرارت و زندان، به نتایجی رسیده که دیگران به وسیله نقادی و سنجشگری رسیده‌اند. اما من نتایجی را که او گرفته، مؤثرتر و با ارزش‌تر می‌دانم.

مگی: با این وصف، این روزها می‌بینیم که جوانها باز به همان مکتبها و نویسندگانی - مثل هگل و مارکس و روانکوی و اگرستانسیالیسم - علاقه نشان می‌دهند که در گذشته مورد حمله شما بوده‌اند. توجیه شما برای این قضیه چیست؟

پوپر: در مردم همیشه تمایلی وجود داشته که دنبال حجر الفلاسفه [یا اکسیر] بروند و نسخه‌ای برای درمان همه دردها مطالبه کنند. وضع فعلی تازگی ندارد - البته به استثنای کاهش غم‌انگیز علاقه به مباحثه عقلی. یکی از دلایل بی‌صبری است؛ دلیل دیگرش این احساس است که اینهمه حرف بالاخره به جایی نرسیده است. بنا بر این، بحث کردن با مخالفان،

1. M. Dijas, *The Unperfect Society*.

دیگر مورد پسند نیست. دیگر کسی در صدد این بر نمی‌آید که ببیند چه عیب و خطایی در دلایل طرف وجود دارد؛ در عوض، در بست پیرو فلان نظریه با ابهت می‌شود. البته این گرایش قابل درک است ولی اگر به صورت ویژگی روشنفکرهای جوان در بیاید، اسباب تأسف است و نشانه اضمحلال ملاکهای فکری و زوال حس مسؤولیت عقلی خواهد بود. نمونه بیفکریهای توأم با اینگونه ضدیت با عقل، آنارشیمی است که فعلاً باب روز شده. شک نیست که باید با رشد دیوانسالاری و افزایش قدرت دولت مبارزه کرد. ولی من نمی‌فهمم چطور ممکن است همان مردمی که می‌دانند آنارشی در سطح بین‌المللی به جنگ اتمی منجر می‌شود، در عین حال معتقد باشند که بدون درگیر شدن در جنگ اتمی، می‌شود در سطح ملی آنارشی داشت.

مگی: چند سال است از شما کتاب جدیدی منتشر نشده، اما مقاله‌ها و سخنرانیهایتان همچنان بی‌وقفه ادامه داشته‌است. ممکن است بفرمایید به چه چیزهایی در این دوره اخیر توجه داشته‌اید؟

پوپر: درباره خیلی از مسائل کار می‌کرده‌ام: یکی نظریه مربوط به آن چیزی است که اسمش را «جهان ۳» گذاشته‌ام، یعنی جهان عینی فراورده‌های ذهن انسان، شامل شناخت عینی، به معنای مسائل و نظریه‌ها و مباحثات علمی، و جهان آثار عینی هنری. مسأله دیگری که با مسأله قبلی ارتباط داشته‌است و توجهم را جلب می‌کرده، نظریه تکامل بوده و حلقه رابط بین این دو زمینه، یعنی نظریه زبان انسان، بخصوص از جهت زیست‌شناسی. و این باز خودش باعث بعضی افکار در من راجع به رابطه بین روح و جسم شده است.

مگی: مخلوط عجیبی از مسائل درست کرده‌اید. الآن به چه کار مشغولید؟

پوپر: مشغول تهیه پاسخ به منتقدانم هستم.

مگی: برای مجلد تازه مربوط به خودتان که قرار است بزودی در سلسله کتب فلاسفه زنده منتشر بشود؟

پوپر: بله.

واژه نامه

(آگاهی: برابری نهادهای فارسی شامل همه معانی واژه‌های خارجی نیست و تنها مبین مفاهیمی است که در هر مورد بر حسب سیاق عبارت، مراد نویسنده بوده است.)

A	activity	فعالیت
absolute idea	actualization	فعالیت یافتن، فعلیت دادن
absolute origin	aestheticism	زیبا پرستی
abstract society	allegory	حکایت رمزی، تمثیل
absurd	altruism	دیگرخواهی
accidental	altruistic hedonism	لذت‌جویی دیگرخواهانه
acoustics	analogy	تمثیل (در منطق)
accumulation	analytic	تحلیلی
activism	anarchy	بی‌فرمانی، آنارشی
فعل‌گرایی، کنش‌خواهی،	anguish	دلهره
اعتقاد به تأثیر فعالیت	annex	الحاقیه
activist theory of knowledge		
نظریهٔ فعالیت یا کنایی (به ضم کاف)		
در شناخت‌شناسی		

annihilation	نابودی	astrology	علم احکام نجوم، علم نجامت، صناعت تنجیم
anti - church	ضد کلیسا، فاکلیسا	atom	جزء لایتجزی، ذره
anti - humanitarian religion	مذهب ضد بشردوستی	atomic facts	امور واقع تجزیه ناپذیر یا لایتجزی
anti - national	ضد ملی	atomic propositions	قضا یا ی تجزیه ناپذیر
antinomy	مسأله جدلی الطرفین	attitude of reasonableness	موضع عقلایی
antirationalism	خردستیزی، مذهب ضد عقلی	autochthonous	متعلق به خاک، خاکی
antithesis	برابر نهاده، وضع مقابل، آنتی‌تز	autonomy	خود آئینی، خودمختاری
applied sciences	علوم پکار بسته	auxiliary hypothesis	فرضیه تکمیلی
archtype	نمونه آغازین	awe	هیبت
arithmetical mean	میانگین حسابی	B	
arithmetization	حسابیدن	banausic	کاسبکار
armed auxiliary	وزمیار	barbarian	بربر
art	صناعت، فن، هنر	basic premises	مقدمات یقینی
artificial	مصنوعی	bastard	حرامزاده، نااصل، فرومایه
artist	هنرمند	being	هستی، وجود، موجود
association	همگرومی	belief	اعتقاد
asteroid	سیارک، شبه سیاره	best state	بهترین دولت، مدینه فاضله
		biological holism	اصالت کل در زیست‌شناسی

biological naturalism	city - state	دولت‌شهر
اصالت طبیعت زیست‌شناختی	civitas dei	مدینه الهی
biological theory of the state	change	تغییر، تغییر، گردش
نظریه زیست‌مندی دولت	chaos	بی‌نظامی آغازین، خائوس
body social	character	منش
پیکر اجتماعی	charm	حرز
boom	charmed circle	دور افسون‌زده
اوج کسب و کار	chattels	اموال منقول
brute fact	check	بازسنجی
امر واقع محض	chosen people	قوم برگزیده
bucket theory of the mind	chthon (یونانی)	خاک
نظریه سطل گونیکی ذهن	clairvoyant	فهان بین
C	class conscious	برخوردار از آگاهی طبقاتی
canvas	class consciousness	آگاهی طبقاتی
بوم نقاشی، لوح (در افلاطون)	class interest	نفع طبقاتی
capital goods	classless society	جامعه بی‌طبقه
کالاهای سرمایه‌ای	closed society	جامعه بسته
capital investment	collective bargaining	مذاکرات دسته‌جمعی
سرمایه‌گذاری ثابت		
categorical apparatus		
دستگاه مقولات		
categorical imperative		
امر مطلق		
category		
مقوله		
causal explanation		
تبیین علی		
causal laws		
قوانین علی		
cause		
علت		
centralization		
تمرکز		
circular		
دوری		

collectivism	اصالت جمع، مسلک جمعی	constant capital	سرمایه ثابت
combustion	احتراق	constants	ثابتها
commercialism	تجارت گستری	constitution	نظام سیاسی یا حکومتی، نوع حکومت، قانون اساسی
commonwealth of Greek cities	جامعه همسود شهرهای یونان	content	مضمون
communism	مذهب اشتراکی	contradiction	تناقض
composite	مرکب	contrast	تضاد
composition of forces	[اصل] ترکیب نیروها	conventional	عرفی، قراردادی
comprehensive	جامع، فراگیر	conventionalists	عرفیها
comprehensive rationalism	مسلک عقلانی فراگیر	converse	عکس
compromise	سازش	correlative	متضایف، همبسته
concentration	تراکم	correspondence	تناظر، مطابقت
concrete	مشخص، معین، واقعی، خاص، متمین	cosmology	کیهان‌شناسی
condensation	تکاثف	cosmos	کیهان
condition	وضع، حال، شرط	counter - cycle measure	اقدام ضد دوری
conditions of production	شرایط تولید	counter - reformation	(نهضت) ضد اصلاحگری (در کلیسا)
consciousness	آگاهی، خودآگاهی	covenant	میشاق
consistency	سازگاری	created things	آفریده‌ها، امور حدوثی
conspiracy theory of society	نظریه اجتماعی توطئه		

creation	آفرینش، حدوث	deductive science	علم قیاسی
crisis	بحران	de facto equality	برابری موجود در عمل
criterion	ملاک	definiens	معرف (به کسر «ر»)
criterion philosophies	فلسفه‌های ملاکی	defining formula	معرف (به کسر «ر»)
critical conventionalism	اصالت عرف انتقادی یا سنجیده	definition	تعریف، حد
critical dualism	ثنویت انتقادی یا سنجیده	definition by abstraction	تعریف به وسیله انتزاع
critical rationalism	مسلک عقلانی نقدی یا سنجیده	definition by correlation	تعریف به وسیله تضایف
cunning of reason	مکر عقل	demon (daemon)	روح
custom	عرف	demonstrative knowledge	معرفت برهانی
cyclic	ادواری	demos (یونانی)	مردم، خلق
cyclic laws	قوانین ادواری	depression	کساد
cynics	کلبیان	derivation	استخراج
D		descriptive sociology	جامعه‌شناسی توصیفی
dancing mania	داء الرقص	destiny	سرنوشت
dark ages	اعصار تاریک	determinants	موجبات
debased copies	نسخه‌های بدل و فرو مقدار	determinate	متمین
decidability	قطعیت پذیری	determination	تحدید، تمین
deduction	استنتاج		

determinism	موجوبیت علی، ایجاب علی، وجوب علیت، موجوبیت	egoism	خودخواهی
devolution	تناقص	elementary equilateral triangle	مثلث متساوی‌الاضلاع ابتدایی
diagonal	قطر (در مربع و مستطیل و مانند آن)	elementary physical bodies	اجسام ابتدایی طبیعی
dialectic	دیا لکتیک	elementary square	مربع ابتدایی
dialectical reasoning	حجت دیا لکتیکی	elements	عناصر، آخشچه‌ها
dialectical syllogism	قیاس دیا لکتیکی	elite	خواص، برگزیدگان
dialectic triad	سه پایه دیا لکتیکی	elucidatory	ایضاحی
dilettante	متفنن	embracing	دربرگیرنده، شامل
disposition	حال	emerging	پالنده
distributive justice	عدالت توزیعی	emotive terms	الفاظ تأثری یا مبین عواطف
doctor of the law	فقیه	empire of men	اقلیم یا ملک انسانها
dogmatic	جزمی	empirical	تجربی
E		empirical method	روش تجربی
earthborn, the	خاک‌زادان	end	غایت
eclectic	التقاطی	enterprise	مؤسسه انتفاعی
economic interventionism	مداخله‌گری اقتصادی	enthusiast	ملهم از عالم غیب
economic motive	انگیزه اقتصادی	entitles	ذوات
effect	معلول		

Epicurianism	ابیهقوری مسلکی	evidence	بداهت
epi - phenomenon	پس پدیده‌دار	evolution	تکامل
epistemology	شناخت‌شناسی، معرفت‌شناسی	evolutionary hypothesis	فرضیه تکاملی
equivalent	معادل، هم ارز	evolutionary mysticism	عرفان تکاملی
esoteric	باطنی، مخصوص خواص و دانایان	evolutionists	تکامل‌گرایان
essence	ماهیت	excessive production	تولید بیش از حد
essential	ذاتی	exchange	مبادله
essentially necessary	ذاتاً ضروری	exchange value	ارزش مبادله‌ای
essentialist definition	تعریف مبتنی بر اصالت ماهیت، تعریف به حد، تعریف به ذاتیات	existence	وجود
ethical individualism	مذهب اخلاقی اصالت فرد، اصالت فرد در اخلاق	existent	موجود
ethical naturalism	مذهب اخلاقی اصالت طبیعت اصالت طبیعت در اخلاق	existing, the	موجود
ethical nihilism	هیچ‌انکاری اخلاقی	exogamy	پرون‌همسری
ethical positivism	مذهب اخلاقی تحقیقی، اصالت تحقق (یا وضع) در اخلاق	experimental	آزمایشی
ethics	اخلاق، علم اخلاق	explanatory social sciences	علوم اجتماعی تبیینی
eudemonism	نیک‌بختی، اعتقاد به نیک‌بختی از راه خردمندی	F	
		fabric	بافت
		fabricated	ساختگی، ساخته‌شده
		fact	امر واقع

faith	ایمان	functioning	کنش، کارکرد
false opinions	گمانهای باطل	funeral oration	خطابهٔ رثائیّه
falsity content	مضمون کذبیه	futurism	فوتوریسم
fatalism	جبر	G	
feeling for the world	احساس دمسازی با جهان	gap	گشادگی، شکاف
feudal lord	خاوند فئودال	general depression	کساد عمومی
first ancestor	جد اعلی	general interpretation	تعبیر کلی
final cause	علت غایی	generalizing sciences	علوم تممیمی
first entelechy	کمال اول	general will	ارادهٔ کلی، ارادهٔ عام
first principles	مبایده نخستین	generated things	چیزهای مکنون
flux	سیلان	generation	تکوین، کون
forced investment	سرمایه‌گذاری اجباری	genus	جنس
for itself	لذاته	geometrization of mathematics	هندسی کردن ریاضیات
form	صورت	golden age	عصر زرین
formal cause	علت صوری	golden rule	قانون زرین (اخلاق)
formal right	حق صوری	goods for consumption	کالاهای مصرف شدنی
from of appearance	صورت ظاهر	grades	درجات
function	خویشکاری	grading	درجه‌بندی

graduated tax	مالیات تدریجی	historical prophecy	پیشگویی تاریخی
gravitating mass	جرم گرانشی	historicism	مذهب اصالت تاریخ
gravity	گرانش	historio - analysis	تاریخ کاوی
great generation	نسل کبیر	historism	تاریخ گرایی
guardians	نگهبانان	holism	مذهب اصالت کل
gymnastic and music	تربیت بدنی و تربیت روحی و معنوی (در افلاطون)	holistic irrationalism	مسلك غیر عقلانی مبتنی بر اصالت کل
		hubris (hybris)	(یونانی) غرور، تکبر، نخوت
H		humaneness	آدمیت، مروت
heaven	آسمان، عرش (توسعا خدا)	humanism	انسان گرایی
helot	غلام	humanitarian religion	مذهب بشردوستی
herd instinct	غریزه همرنگی گله‌وار	humanity	بشریت
heteronomy	دیگر آیینی	hypothesis	فرضیه
heuristic	اکتشافی، پژوهشی	I	
high born	والا گهر	idea(s)	مثال (ج، مثل، مثالها)
historical interpretation	تعبیر تاریخی	ideal	مثالی، آرمانی
historical materialism	مادیت تاریخی	ideal, the	امر معنوی
historical necessity	ضرورت تاریخی	idealism	اصالت تصور، اصالت معنا، ایده آلیسم
historical process	فرایند تاریخی	ideality	مثالیت

ideal opposites	متقابلان مثالی	individuality	فردیت
ideal state	دولت مثالی یا آرمانی	individual things	اشیاء متمین و متشخص
ideal type	نمونه مثالی، نمونه ناب، نوع عالی	individual variable	متغیر فردی
idea of the good	مثال خیر یا نیک	induction	استقراء
ideas of things	مثل اشياء	industrialization	صنعت گستری
identity	اینهمانی، هم‌ارزی (در فیزیک)، عینیت (در مقابل غیریت)	industrial reserve army	سپاه صنعتی ذخیره
illusion	توهم، پندار	indwelling	درون ماندگار
immanent criticism	نقادی از درون	inertia	ماند
immediate	بلا واسطه	inert mass	جرم ماندی
immediate mover	محرك بلا واسطه یا مستقیم	inexorable laws	قوانین چیرگی ناپذیر
immobilized capital	سرمایه ساکن	infernal regions	طبقات دوزخ
immortality of the soul	خلود نفس	infinite regress	تسلسل به بی‌نهایت
imperialism	امپراتوری طلبی	institution	نهاد
increasing misery	فقر متزاید	institutional framework	چارچوب نهادی
indeterminate	نامتمین	institutionalism	نهادگرایی
indeterminate matter	ماده نامتمین	institutional laws	قوانین نهادی یا تأسیسی
indivisible	بخش ناپذیر	integer	عدد صحیح
		integrated whole	کل درست و تمام

intellectual experiences	تعلقات	juridical positivism	اصالت تحقق قضایی
Intellectual intuition		K	
Intellectualism	شهود عقلی	knights	شهبازان
Intellectualist	خرد ورزی	knowing subject	فاعل شناسایی، عالم
Intellectual world	خرد ورز	knowledge	معرفت، شناخت
Intensification	جهان معقول	knowledge by direct acquaintance	معرفت مستقیم یا بی واسطه
Intensity	تشدید	known object	متملق یا مورد شناسایی، معلوم
Interaction	شدت		
Intuitive knowledge	کنش و واکنش	L	
Intuitive theory	معرفت شهودی	labour theory of value	نظریه ارزش کار
Invested capital	نظریه شهودی	laissez - faire	آزادی عمل، آزادگذاری
irrational	سرمایه بنیادی	laissez - faire liberalism	لیبرالیسم مبتنی بر آزادگذاری
irrationalism	اصم، گنگ (در اعداد)، غیرعقلانی	law of conservation of energy	یا عدم مداخله
	غیرعقلانی مسلکی، مذهب غیرعقلی	law of contradiction	قانون بقای انرژی
	(تکیه بر شهود و احساس و ایمان به جای عقل)	law of excluded middle	قانون امتناع تناقض
irrational ratio	نسبت اصم یا گنگ	law of supply and demand	قاعده منع وسط، قاعده منع خلو
	J		قانون عرضه و تقاضا
Jesuitism	یسوعیت	layer	لایه
judgment	داوری، حکم	legal framework	چارچوب حقوقی

legal laws	قوانین حقوقی	majoritarian wing	جناح اکثری
leisure	فراغت	male principle	اصل یا مبدأ نرینه
level of rank	طراز مرتبت	managerialism	مدیریت‌گرایی
Levite	لاوی	manhood	آدمیزادگی
liberal education	تعلیم و تربیت غیر حرفه‌ای	manifesto	بیانیه
liberal progressivism	ترقیخواهی لیبرالی	mantle	پوشش
limit	حد	many, the	بسیاران، جماعت
limitation	حصر، عدول (از مقولات منطق قدیم)	manyness	بسیارگانگی
logical form	صورت منطقی	marginal situations	اوضاع نهایی
logic of choice	منطق انتخاب	mass observation	مشاهده توده‌گیر
logic of freedom	منطق آزادی	master and slave	خواجه و بنده
logic of norms	منطق دستورها	material, the	امر مادی
logic of power	منطق قدرت	material freedom	آزادی مادی
loutocracy	غارت سالاری، حکومت غارتگران	materialistic interpretation of history	تعبیر مادی تاریخ
lordly lie	دروغ فخیم	matter	ماده، هیولا
lust for power	شهوت قدرت	mean	میانگین
	M	meaningful	مفید معنا، با معنا
maieutic	مامایی		

means of subsistence	ضروریات معاش	moment	دم (به فتح دال)
measure	میزان، اندازه، مقیاس، کیل، حد	monads	آحاد تجزیه ناپذیر، جوهر فرد
mechanic	افزارمند	monarchy	حکومت یک تن، حکومت پادشاهی
medicine man	ساحر شفاگر	monism	یکتایی، وحدت اصل
medium prosperity	رونق متوسط	monography	تک نگاری، تک نگاشت
mental eye	چشم دل	moral futurism	آینده گرایی اخلاقی
metabiology	متابیلوژی	moral modernism	اکنون گرایی اخلاقی
metalanguage	ماوراء زبان	moral historicism	اصالت تاریخ اخلاقی،
meta - science	ماوراء علم	moral ideas	مکتب اخلاقی اصالت تاریخ
method of intuitive understanding	روش فهم شهودی	moral positivism	معانی اخلاقی
method of rational proof	روش برهانی	morphology	اصالت تحقق اخلاقی
methodology	روش شناسی	multi - valued	ریخت شناسی
middle term	حد اوسط	mystical	چندارزشی
misanthropist	مردم گریز	mystic intuition	عارفانه، ساحرانه
misanthropy	مردم گریزی	mystic love	شهود عرفانی
misfit	وصله ناجور	mystic unity	محبت عرفانی
misology	منطق گریزی، خردگریزی	N	وحدت عرفانی
mode of production	شیوه تولید	national self - determination	خود سامانی ملی

naturalistic historicism	مکتب طبیعی اصالت تاریخ	nominalist definition	تعریف مبتنی بر اصالت تسمیه، شرح‌الاسم
natural law	قانون طبیعی	non - authoritarian theory of knowledge	شناخت شناسی غیر تعبدی
natural number	عدد طبیعی	non - being	لاوجود، ناموجود
natural place	جا یا حیز طبیعی	noble lie	دروغ والا
natural price	قیمت طبیعی	nocturnal council of inquisitors	شورای شبانه مفتشان
natural right	حق طبیعی	non - commensurable	نامتوافق
necessary	ضروری، واجب	non - proposition	غیر قضیه، ناقضیه
necessary labour time	زمان کار ضروری	norm	دستور، هنجار
necessity	ضرورت، وجوب	normative law	قانون دستوری
negation	نفی، رفع، سلب	nothing	هیچ، ناموجود، معدوم
negative dialectic	دیالکتیک تنزیهی یا منفی	nothingness	هیچی، نیستی، لاوجود، عدم
neo - hegelian	نوهگلی	nous	وهمن
neurosis	نوروز، روان نژندی	O	
New Economic Policy (NEP)	سیاست اقتصادی جدید	object	عین، متعلق، مورد
New Deal	دست جدید	objective, the	امر عینی یا خارجی
nominal	اسمی	objective actuality	فعلیت عینی یا خارجی
nominalism	اصالت تسمیه	object - language	زبان موضوعی

objective value theory	نظریه ارزش عینی	oracle	غیبگو، هاتف
obscurantism	تاریک اندیشی	oracular philosophy	فلسفه غیبگویانه
observational	مشاهدتی	ordered and measured	پسامان و باندازه
of noble decent	شریف النسب	organic theory of the state	نظریه انداموارگی دولت
oligarch	الیکارک	original sin	گناه اصلی، گناه جیلی
oligarchy	الیکارشی	origin of species	منشأ انواع
omnipotence	همه توانی، قدرت کل، قدرت مطلق	over - determination	تعدد موجبات
omniscience	همه دانی، علم کل، علم مطلق	over - production	سرریز تولید
on authority	نقل (در مقابل عقل)، قول ثقه	P	
one - many	واحد و کثیر، یکی و بسیاران	pan - logism	همه منطقی، همه خردی
oneness	یکانگی	pantheism	اعتقاد به وحدت وجود، همه خدایی
ontological nominalism	اصالت تسمیه وجودی، اصالت تسمیه در هستی شناسی	paradox	باطل نما، پارادکس
open society	جامعه باز	paradox of freedom	باطل نمای آزادی
operational definition	تعریف بر پایه عمل نگری	paradox of the liar	پارادکس دروغگو
operationalism	عمل نگری	participate	بهره بردن (در افلاطون)
opinion	گمان، ظن	particularism	خاص نگری
opposition	تقابل	particular determinations	تعیینات جزئی
		particulars	جزئیات

passivist theory of knowledge	تدریجی، جز، بجز	piecemeal
نظریهٔ انفعال یا کارپذیری در شناخت‌شناسی	piecemeal legislation	قانون‌گذاری تدریجی یا جز، بجز
patriarch	پدرسالار	piecemeal social engineering
patriarchy	پدرسالاری	مهندسی اجتماعی تدریجی یا جز، بجز
pattern	الگو	piety
perception	ادراک حسی	پارسایی، دینداری
perfection	کمال	plutocracy
period	دوره	پول‌سالاری
permanence	پایندگی	point of view
perpetual motion machine	ماشین حرکت دائمی	نظرگاه
personal equation	معادلهٔ شخصی	policy
personalist	شخصیت‌گرا	مصلحت‌اندیشی، طریقه، خط‌مشی، سیاست
personal reaction time	زمان واکنش شخصی	positivism
petty bourgeoisie	خرده‌بورژوازی	مذهب تحقیق، پوزیتیویسم
philosopher king	شاه فیلسوف	practical dualism
philosophers' stone	حجرالافلاسه	ثنویت عملی
philosophical absolutism	مطلق‌گرایی فلسفی	pragmatism
philosophy of identity	فلسفهٔ اینهمانی	اصالت عمل
		predestination
		حکم ازلی
		prediction
		پیش‌بینی
		premises
		مقدمات (در قیاس)
		priest caste
		کاست کاهنان
		priest - king
		شاه کاهن
		primary premises
		مبایدهٔ اولیه، اولیات
		prime mover
		محرک اول

primogenitor	نخست نیا	proposal	پیشنهاد
principle of rational proportions	اصل تناسبات گویا یا منطق (به ضم میم)	protection	حفاظت، حمایت
principle of the national state	اصل دولت تک ملیتی	protectionism	حمایتگری
privacy of family	خلوت خانواده	prototype	نخست نمونه
private enterprise	سرمایه گذاری و تصدی خصوصی	pseudo - scientific	شبه علمی
process	فرایند، جریان	psychical	روانی، روحی
production - price	قیمت تولید	psychological naturalism	اصالت طبیعت روانی
productivity	فراوری، بهره‌وری	psychoanalysis	روانکاوی
professed philosophers	فلسفه‌پیشگان، متفلسفان	psychologism	اصالت روانشناسی
professionalism	اشتغال حرفه‌ای، تخصص	psychotherapy	روان درمانی
profit motive	انگیزه سودجویی	pure geometry	هندسه محض
prognosis	پیش‌شناخت	pure philosophy	فلسفه مجرد
progressive taxation	مالیات تصاعدی	pure space	مکان ناب یا مجرد
proper name	اسم خاص	pythagorean number mysticism	عرفان یا رازوری عددی فیثاغوری
property	مالکیت	R	
prophecy	پیشگویی	rabble - proletariat	اوباش پرولتاریا، لومهن پرولتاریا
proportional taxation	مالیات به نسبت ثابت	racism	نژاد پرستی
proportionate equality	برابری متناسب	radical	رادیکال، بنیادریس

radicalism	رادیکالیسم، هواداری از تغییرات اساسی	recursive definition	تعریف تراجمی یا بازگشتی
rarefaction	در بنیادهای سیاسی و اجتماعی	regimentation	پنخ کردن
rate of interest	تخلخل	regulative idea	تصور تنظیمی
rate of profit	میزان بهره	regulative price	قیمت تنظیمی
rational animal	نسبت سود	reinforced dogmatism	تفکر جزئی مستحکم
rationalizations	حیوان عاقل، حیوان ناطق	relation	نسبت، اضافه
rational number	تماثیر عقلی	relative surplus population	اضافه جمعیت نسبی
rational, the	عددگویا یا منطق (بهضم میم)	relativism	نسبیکرایی
real, the	امور معقول	relativity	نسبیت
real definition	امر واقع، امر متحقق	repression	سرکوب
realism	حد حقیقی	reproduction	تولید مجدد، تجدید تولید، بازتولید
reality	اصالت واقع	revealed science	علم الهامی
realization	واقمیت، تحقق	right	حق
realized	تحقق یافتن	rites	مناسک
real profit	متحقق	royal art	هنر شاهوار
real wage	سود واقعی	royal science	علم شاهوار
reason	دستمزد واقعی	S	
	عقل، جهت عقلی		
		Samaritan	سامری

scale of production	مقیاس تولید	self - developing	متکامل بذات
scholasticism	طرز فکر مدرسی	self - evident	بدیهی
school of Hellas	مکتب یونان زمین	selfhood	منی
sciences of the spirit	علوم انسانی، علوم روحی	self - moving	متحرک بذات
scientific knowledge	شناخت علمی	self - realized	متحقق بذات
scientific prediction	پیش‌بینی علمی	self - realizing	تحقق یابنده بذات
scientific socialism	سوسیالیسم علمی	self - sufficient	خودبسته
scientific status	پایگاه علمی	semantical system	دستگاه معناشناختی
scientism	علم‌گرایی، علم پرستی	semantics	معناشناسی
scribe	کاتب	semi - biological	نیمه زیستی
secondary fact	امرواقع ثانوی یا فرعی	semi - organic	نیمه نداموار
secularization	اینجهانی شدن	semiotico - analytic	ماورای منطقی - تحلیلی
self	خود	semi - prosperity	نیمه رونق
self - analysis	خودکاوی	sense - experience	تجربه حسی، حسیات
self - assertion	ابراز وجود	sense intuition	شهود حسی
self - conscious	خود آگاه	sensible things	چیزهای محسوس
self - consciousness	خود آگاهی	signal	علامت
self - creating	خود آفرین	sign	نشانه، علامت

simultaneity	همزمانی، معیت	sophist	سوفسطایی
singular sentence	جمله شخصی	sophocracy	دانش سالاری
situational logic	منطق وضعی	soul	نفس
slavery	بردگی، بندگی	sound law	قانون درست
social atoms	اتمهای اجتماعی	sovereign right	حق حاکمیت
social complex	عقدۀ اجتماعی	sovereignty	حاکمیت
social contract	پیمان اجتماعی	speculation	نظروری
social dynamics	پویایی‌شناسی اجتماعی	spirit	روح
social engineer	مهندس اجتماعی	spirited fiction	افسانۀ زنده، جمل با روح، ساخته‌
social habitat	بوم اجتماعی		جاندار، فرض زنده
social statics	ایستایی‌شناسی اجتماعی	spiritual, the	امر روحی
social stuff	خمیرۀ اجتماعی	spiritual naturalism	اصالت طبیعت روحی
social technology	تکنولوژی اجتماعی	spiritual sciences	علوم انسانی، علوم روحی
social tension	تنش اجتماعی	squaring the circle	تربیع دایره
socio - analysis	جامعه‌کاوی	stagnation	رکود
sociologism	اصالت جامعه‌شناسی	starvation wage	دستمزد پنخور و نمیر
socio - therapy	جامعه درمانی	state	دولت، کشور، وضع
sociology of knowledge	جامعه‌شناسی معرفت	state capitalism	سرمایه‌داری دولتی

status quo	وضع وجود	super - individual	ابر فرد
stratigraphy	چینه شناسی	superman	ابر انسان
stuff	خمیره	super - master	ابر سرور
stylometric investigations	پژوهشهای مبنی بر سبک سنجی	super - personality	ابر شخصیت
subelementary triangle	مثلث زیر ابتدایی	super - phenomenal idea	تصور فوق پدیداری
subject	رعیت	superstructure	رو بنا، روساخت
subject	موضوع	supply	ذخیره
subjective, the	امر ذهنی	supply and demand	عرضه و تقاضا
subjective mind	روح ذهنی	supporter	فان آور
subjective value theory	نظریه ارزش ذهنی	surplus labour	کار اضافی
substance	جوهر	surplus labour time	زمان کار اضافی
substituting	تمویض	surplus population	جمعیت اضافی
subsistence wage	دستمزد در حد ضروریات معاش	surplus value	ارزش اضافی
sub specie aeterni	خارج از ظرف زمان، از جنبه سرمدی	survival	بقا
sufficient conditions	شروط کافی	syllogism	قیاس
super - consciousness	ابر خود آگاهی	syllogistic demonstration	برهان قیاسی
super - Greek	ابریونانی	symbol	نماد
super - idea	ابر مثال	symbolic logic	منطق نمادی

synthesis	total	تام، تمام، کل
synthetic	total ideology	ایده‌فولوزی تام
	totalitarianism	توتالیتاریسم
T	totality	کلیت، تمامت
taboo	trade cycle	دور تجاری
taste	transmigration of the soul	تناسخ (روح)
tatterdemalion proletariat	transcendent criticism	نقادی از برون
teleology	transformation	تبدل، دگرشدگی
temperance	trend	روند
temporal coefficient	trial and error	آزمون و خطا، آزمایش و خطا
tendency	tribalism	قبیله‌پرستی
theism	tribute	خراج
theodicy	trueborn	حلال‌زاده، اصیل، صحیح‌النسب
theory of forms or ideas	true value	ارزش حقیقی
theory of knowledge	truth	صدق، راستی
theory of types	truth content	مضمون صدقی
thesis	truth function	تابع ارزش
timarchy, timocracy, timokratia		

باهم‌نهاد، وضع مجامع، سنتز

ترکیبی، تألیفی

T

تابو، محرم

سلیقه

پرولتاریای زنده‌پوش

غایت‌شناسی

خویش‌شن‌داری، اندازه نگه‌داشتن،

میان‌بروی

ضریب زمانی

گرایش

خداپرستی

عدل الهی

نظریهٔ صور یا مثل

بحث معرفت، شناخت‌شناسی

نظریهٔ طبقات (منطقی)

بر نهاد، وضع، تز

جاه سالاری

tyrant	جبار	utopia	ناکجا آباد
	U	utopian	ناکجا آبادی
uncritical	غیر نقادی، نسنجیده	V	
undecidable	قطعیت ناپذیر	vagueness	ابهام
underconsumption	مصرف ناپسند	validity	اعتبار، صحت
unisonity	همصدایی، یک صدایی	valuation	ارزش گذاری
unity	وحدت	variable	متغیر
universal, the	امر کلی	variable capital	سرمایه متغیر
universal definition	تعریف کلی	verbal definition	حد اسمی
universalism	عام نگری	verifiability	قابلیت تحقیق
universalistic irrationalism	مسلک غیر عقلانی مبتنی بر اصل کلیات	verifiable	قابل تحقیق
universal law	قانون کلی یا عام	Virgo	سنبله
universals	کلیات	virtue	فضیلت
unorthodoxy	نادرست کیشی	virtuous city	مدینه فاضله
untruth	ناراستی، کذب	vulgar marxists	مارکسیستهای عامی
unveiling	افشاگری	W	
use - value	ارزش مصرف	wage capital	سرمایه دستمزد
utilitarianism	اصل سودمندی	wage - slavery	بردگی در ازای مزد

wandering bards	سرایندگان دوره گرد	wisdom	مشیت خداوند
Way of Delusive Opinion	طریق گمان وهمی	wise ruler	حکمت
Way of Seeming	طریق نمود	wishful thinking	حاکم حکیم
wholeness	تمامت	world - historical personality	تشفی آرزو
wholesale	درهست، یکجا	world of realities	شخصیت جهان تاریخی
will of God			جهان حقایق

فهرست قطعه‌های نقل شده از رساله‌های افلاطون و ارجاعات به نوشته‌های او*

تیمائوس	آلکibiادس اول
۵۰۷: (۳۴۴ e)	۵۷۹، ۵۶۲، ۵۶۱
۱۷۲، ۱۶۸، ۸۶، ۷۴، ۶۲، ۵۶	۵۰۲: (۱۰۵ b)
۱۹۸، ۱۹۷، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۸۵	انوثوفرون
۵۷۶، ۴۳۹، ۴۳۳، ۴۳۲، ۱۹۹	۵۸۹، ۵۸۴، ۵۶۳، ۴۱۳
۶۰۲، ۵۷۹	اپی‌نومپس
۲۰۲، ۹۱: (۱۸ c)	۵۷۸، ۲۲۱
۴۹۷، ۲۰۲، ۹۱: (۱۸ d)	پادمنیدس
۶۲۸: (۱۸ e)	۵۸۵، ۱۹۳
۵۸۱: (۲۰ a)	۵۸۱: (۱۲۶ b)
۱۵۹: (۲۰ c)	۵۰۷: (۱۳۴ e)
۱۶۷: (۲۲ d)	۴۷۶، ۳۲۲: (۱۳۵ c-d)
۴۹۵، ۱۹۹: (۲۴ a-b)	پروتاگوراس
۱۶۷: (۲۵ e)	۲۲۲، ۱۰۱
۱۶۷: (۲۶ d)	۲۲۶، ۱۱۴: (۳۲۲ a)
۱۷۳: (۲۸ b)	۴۴۶: (۳۳۷ a)
۱۷۶، ۱۷۳: (۲۸ c)	۶۲۲، ۲۲۸، ۱۱۹: (۳۳۷ c)

* اعدادی که بلافاصله پس از نام هر رساله آمده، ارجاعات عمومی به آن رساله است. شماره‌های صفحه‌ها در آثار افلاطون در پرانتز و شماره‌های صفحه‌های این کتاب بلافاصله بیرون پرانتز نوشته شده‌است. برای آگاهی از اختلاف ضبط ما از نامهای رساله‌ها و ضبط لفظی و کاپیانی، رجوع کنید به صفحه‌های ۱-۱۶۰ این کتاب.

ثناگیس	۱۷۶ : (۲۸ d)
۵۷۹، ۵۱۵	۱۷۶ : (۲۹ a)
۵۱۶ : (۱۲۵ e-۱۲۶ a)	۱۷۶ : (۲۹ b)
ثناى تتوس	۵۰۷، ۱۷۶، ۱۷۳ : (۲۹ c)
۶۰۵، ۶۰۴، ۵۰۹، ۴۳۴، ۱۰۱	۱۷۶، ۱۷۳ : (۲۹ d)
۶۰۶	۱۷۳، ۵۸ : (۳۱ a)
۵۰۷ : (۱۰۷ b)	۴۳۳ : (۳۱ c)
۶۰۶ : (۱۴۳ c-۱۴۲ a)	۱۷۱ : (۳۵ a)
۵۸۳، ۱۷۳ : (۱۵۲ d-e)	۱۴۶ : (۴۲ b)
۱۵۲ : (۱۵۳ c-d)	۵۸۸ : (۴۵ b-c)
۵۸۳، ۱۵۲ : (۱۶۰ d)	۵۸۸ : (۴۷ a-d)
۲۳۹، ۲۲۷، ۱۱۴ : (۱۷۲ b)	۱۷۶ : (۴۸ e-۵۵ c)
۲۴۱	۱۶۷، ۵۷ : (۵۰ c)
۲۳۷، ۱۷۶ : (۱۷۴ b)	۱۷۳، ۱۶۷، ۵۷ : (۵۰ d)
۲۰۵ : (۱۷۴ d)	۱۷۸ : (۵۱ c)
۶۰۴، ۵۰۹ : (۱۷۴ e)	۱۷۶ : (۵۱ c-e)
۲۳۷، ۱۷۶ : (۱۷۵ c)	۲۳۹، ۱۷۶، ۱۶۷، ۵۷ : (۵۱ e)
۱۵۲ : (۱۷۷ c)	۵۷۶، ۵۰۸، ۴۸۶
۱۵۶ : (۱۷۷ c-d)	۱۶۷، ۵۷ : (۵۲ a)
۱۵۲ : (۱۷۹ d)	۱۶۷، ۵۷ : (۵۲ b)
۵۸۳، ۱۷۳ : (۱۷۹ d-e)	۴۳۵، ۴۳۲، ۱۷۷ : (۵۳ c)
۱۵۲ : (۱۸۲ a)	۴۳۶، ۴۳۳ : (۵۴ a)
۴۳۱ : (۱۴۷ c)	۴۳۹ : (۵۴ b)
۴۳۲ : (۱۴۷ d)	۴۳۹ : (۵۴ d-e)
۱۵۲ : (۱۸۳ a)	۴۳۲ : (۶۲ c)
۴۸۵ : (۲۰۱ a)	۲۴۰ : (۶۴ d)
جمهوى	۴۷۳ : (۷۲ a)
۱۲۹، ۱۱۸، ۹۳، ۸۶، ۷۷، ۷۶	۵۰۷ : (۷۷ a)
۱۶۴، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۳۲	۱۶۳ : (۹۰ e)
۱۸۸، ۱۸۵، ۱۷۷، ۱۶۸، ۱۶۵	۱۸۷، ۱۶۴، ۷۵ : (۹۱ d)
۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۸۹	۱۸۷، ۷۵ : (۹۲ a)
۲۴۰، ۲۱۲، ۲۱۰، ۲۰۳، ۲۰۱	۱۸۷، ۷۵ : (۹۲ b)
	۴۹۶ : (۱۴۹ a)

۵۱۲	۲۶۲، ۲۶۰، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۴۹
۴۴۱ : (۳۶۸ b)	۲۶۹، ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۴، ۲۶۳
۵۰۵، ۲۴۲ : (۳۶۸ c)	۳۰۱، ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۸۱
۲۳۹، ۲۰۴، ۱۳۰ : (۳۶۹ b-c)	۲۴۹، ۲۴۸، ۲۳۷، ۲۳۳، ۲۲۲
۴۶۳، ۴۲۶، ۲۴۰	۴۲۴، ۴۱۴، ۴۱۱، ۴۰۰، ۳۵۱
۱۸۷ : (۳۶۹ d)	۴۴۹، ۴۴۵، ۴۴۳، ۴۲۶، ۴۲۵
۲۴۰، ۲۳۸ : (۳۷۰ a)	۴۷۴، ۴۶۳، ۴۶۲، ۴۶۱، ۴۵۲
۲۰۰، ۸۹، ۸۸ : (۳۷۱ d-e)	۵۵۷، ۵۳۸، ۵۰۹، ۴۸۲، ۴۷۵
۴۶۴ : (۳۷۳ a)	۵۶۹، ۵۶۸، ۵۶۷، ۵۶۶، ۵۶۵
۲۰۵ : (۳۷۶ b-۳۷۵ a)	۵۷۹، ۵۷۶، ۵۷۵، ۵۷۳، ۵۷۲
۲۰۸، ۹۵ : (۳۷۵ b)	۶۲۶، ۶۰۴، ۵۸۵، ۵۸۱، ۵۸۰
۲۵۱، ۲۰۸، ۹۵ : (۳۷۵ c-e)	۶۲۷
۲۰۸، ۹۴ : (۳۷۶ a-b)	۴۴۱ : (۳۳۱ e)
۲۰۸، ۹۴ : (۳۷۶ b)	۲۰۵ : (۳۴۳ b)
۲۱۱ : (۳۷۶ e)	۴۵۵، ۲۸۲ : (۳۴۴ a)
۲۱۱ : (۳۷۷ e)	۲۰۵ : (۳۴۵ c)
۲۱۱ : (۳۷۸ c)	۲۰۸، ۴۹ : (۳۵۷ a)
۱۸۸ : (۳۸۰ d)	۴۶۲، ۴۵۸ : (۳۵۸ c)
۱۸۳ : (۳۸۰ e-۳۸۱ c)	۴۶۱، ۲۹۹، ۲۴۰ : (۳۵۸ e)
۴۵۴، ۲۳۹ : (۳۸۷ d-e)	۴۶۴
۴۸۱، ۳۲۹، ۳۲۷ : (۳۸۹ b)	۴۶۲، ۲۹۹ : (۳۵۹ a)
۴۸۱، ۳۲۸ : (۳۸۹ c-d)	۴۶۲ : (۳۵۹ a-۳۶۲ c)
۴۸۶، ۴۸۴ : (۳۹۰ e)	۴۶۲ : (۳۵۹ b)
۲۱۱ : (۳۹۷ b)	۴۶۱، ۴۴۱ : (۳۵۹ c)
۴۲۶ : (۳۹۷ e)	۴۶۲ : (۳۶۰ d)
۲۱۱ : (۳۹۸ e)	۴۶۲ : (۳۶۲ d)
۴۸۶، ۲۱۱ : (۳۹۹ a)	۴۸۵ : (۳۶۴ b)
۲۱۱ : (۴۰۰ a)	۵۵۶ : (۳۶۴ e)
۲۰۸، ۲۰۵، ۹۴ : (۴۰۴ a)	۵۰۷، ۴۸۵ : (۳۶۵ d)
۴۸۱، ۳۲۸ : (۴۰۶ c)	۴۸۴ : (۳۶۶ d)
۴۸۱، ۳۲۸ : (۴۰۷ e)	۵۹۰ : (۳۶۶ e)
۲۱۱ : (۴۱۰ b)	۴۶۲ : (۳۶۷ a)
۲۱۱، ۲۰۹، ۹۶ : (۴۱۰ c)	۵۱۱، ۴۵۵، ۲۸۲ : (۳۶۸ b-c)

۲۶۰، ۲۰۲، ۹۱ : (۲۳۴ b)	۲۵۱
۲۲۶	۲۰۹، ۹۶ : (۴۱۰ e)
۲۲۸ : (۲۳۵ b)	۲۰۹، ۹۶ : (۴۱۱ e-۴۱۲ a)
۲۴۲ : (۲۳۹ c)	۲۰۹، ۹۶ : (۴۱۲ b)
۴۴۰، ۲۶۴ : (۴۴۰ c-d)	۴۸۱، ۳۳۲، ۳۳۰ : (۴۱۴ b-c)
۲۰۵ : (۴۴۰ d)	۴۸۸، ۴۸۶، ۴۸۵، ۴۸۴، ۴۸۲
۴۲۶، ۲۶۰ : (۴۴۱ d)	۴۸۷، ۴۸۲ : (۴۱۴ d)
۵۰۵، ۲۴۲ : (۴۴۵ c)	۳۳۱، ۲۳۸، ۲۰۲ : (۴۱۵ a)
۱۹۴ : (۴۴۵ d)	۴۸۶
۲۴۶، ۲۴۳ : (۴۴۹ a)	۶۲۸ : (۴۱۵ b)
۴۵۴، ۲۸۱ : (۴۴۹ c)	۴۴۸، ۳۳۲، ۲۰۲ : (۴۱۵ c)
۴۵۲ : (۴۴۹ e)	۲۰۴ : (۴۱۵ d-e)
۲۰۵ : (۴۵۱ b-e)	۱۹۹، ۹۵، ۸۷ : (۴۱۶ a)
۲۰۲ : (۴۵۷ b)	۲۰۸، ۲۰۵
۴۵۳ : (۴۵۸ c)	۲۰۲ : (۴۱۶ d)
۲۰۵ : (۴۶۰ c-۴۵۹ a)	۴۵۳ : (۴۱۶ e)
۳۴۴، ۲۰۸، ۹۴ : (۴۵۹ b)	۲۴۳ : (۴۲۱ c-۴۲۰ b)
۴۹۷	۵۳۸ : (۴۲۱ b)
۵۰۷ : (۴۵۹ b-c)	۳۹۳، ۲۴۲، ۱۳۳ : (۴۲۲ b)
۴۸۱ : (۴۵۹ c)	۵۴۹
۶۲۸، ۴۹۷، ۳۴۴ : (۴۶۰ a)	۲۴۲، ۱۳۳ : (۴۲۳ d)
۴۹۷، ۳۴۵ : (۴۶۰ b)	۴۵۴، ۲۸۱ : (۴۲۴ a)
۲۰۸، ۱۳۶، ۴۹ : (۴۶۰ c)	۴۵۲، ۲۴۳، ۲۱۱ : (۴۲۴ b)
۲۴۴	۲۱۲ : (۴۲۴ c)
۴۵۲ : (۴۶۲ a)	۱۹۹ : (۴۲۵ b-۴۲۷ b)
۲۴۳ : (۴۶۲ c)	۲۰۰ : (۴۲۵ e)
۲۴۳ : (۴۶۲ e)	۱۹۹ : (۴۲۷ a)
۲۰۰، ۸۹، ۸۸ : (۴۶۳ a-b)	۴۵۰، ۲۷۲ : (۴۳۰ d)
۲۰۲	۴۴۱ : (۴۳۲ b)
۱۹۶ : (۴۶۵ b)	۴۲۶، ۲۶۰ : (۴۳۳ a)
۵۳۸ : (۴۶۵ c)	۴۴۹، ۲۷۰ : (۴۳۳ b)
۴۵۵، ۲۸۶ : (۴۶۶ b-c)	۴۴۹، ۲۷۰ : (۴۳۳ e-۴۳۴ a)
۴۷۹	۴۸۸، ۴۵۵، ۲۸۲ : (۴۳۴ a-c)

۵۱۴،۵۰۱،۴۹۸ : (۴۸۹ c)	۲۴۱،۲۴۰،۲۰۵ : (۴۶۶ c-d)
۴۹۸،۲۳۸ : (۴۹۰ c-۴۹۱ a)	۲۱۴،۹۸ : (۴۶۶ c-۴۶۷ c)
۲۳۹،۲۳۸ : (۴۹۱ b)	۴۹۷،۳۴۵ : (۴۶۸ c)
۵۱۱،۵۰۳،۳۴۹ : (۴۹۴ b)	۳۴۷،۲۰۰ : (۴۶۹ b-۴۷۰ c)
۵۰۸،۵۰۱ : (۴۹۴ c-d)	۵۰۶،۵۰۵،۵۰۳
۵۰۰،۴۹۹،۴۹۸ : (۴۹۵ d)	۵۰۸ : (۴۷۰ c)
۵۱۱،۵۰۱	۲۰۰،۸۹،۸۸ : (۴۷۱ b-c)
۵۱۱،۲۱۰ : (۴۹۵ c)	۵۰۱،۴۹۷،۳۴۶ : (۴۷۳ c-e)
۵۱۲ : (۴۹۶ b)	۵۱۰
۵۱۱،۳۵۰،۳۴۹ : (۴۹۶ c)	۵۱۳،۴۹۸ : (۴۷۳ d)
۵۵۱،۵۱۲	۵۰۶ : (۴۷۳ d-e)
۴۷۵،۳۲۱ : (۴۹۷ d)	۵۰۵ : (۴۷۳ c)
۴۷۵،۳۲۱ : (۴۹۸ b-c)	۵۱۵ : (۴۷۳ c-۴۷۴ a)
۵۳۵ : (۴۹۸ d)	۴۹۱ : (۴۷۴ c-۵۰۲ d)
۵۱۵ : (۴۹۸ d-e)	۵۸۸ : (۴۷۵)
۵۱۳،۵۰۶ : (۴۹۹ b)	۴۹۱،۴۸۱،۳۲۷ : (۴۷۵ e)
۵۱۳ : (۴۹۹ b-c)	۴۹۲،۳۳۷،۲۳۷ : (۴۷۶ b)
۵۰۸ : (۴۹۹ c-d)	۱۵۶ : (۴۷۶ c)
۴۹۴ : (۵۰۰ b-c)	۴۴۴ : (۴۸۳ d)
۵۳۵،۴۹۶ : (۵۰۰ c-d)	۴۴۴ : (۴۸۴ a)
۳۴۳،۳۳۷،۲۰۰ : (۵۰۰ d)	۴۹۶،۴۹۲،۳۴۳ : (۴۸۴ c)
۵۳۵،۴۹۷،۴۹۲	۲۳۸،۱۸۳،۱۷۵ : (۴۸۵ a)
۵۳۵،۳۶۷ : (۵۰۰ d-۵۰۱ a)	۲۴۳
۵۰۶،۴۹۶،۳۴۳ : (۵۰۰ c)	۴۹۴ : (۴۸۵ a-b)
۵۳۴ : (۵۰۰ c-۵۰۱ a)	۴۹۴،۲۴۴ : (۴۸۵ b)
۴۹۲،۳۳۷،۲۳۷ : (۵۰۱ b)	۴۸۱ : (۴۸۵ c)
۴۹۲،۴۸۰،۳۳۷ : (۵۰۱ c)	۲۳۸ : (۴۸۵ e-۴۸۶ c)
۵۰۶ : (۵۰۱ c)	۵۰۷ : (۴۸۶ a)
۵۱۳،۵۱۲ : (۵۰۲ a)	۲۳۸ : (۴۸۶ b)
۴۹۲،۳۳۸ : (۵۰۵ a)	۲۳۸ : (۴۸۶ d)
۴۹۳،۳۳۸ : (۵۰۵ d)	۵۰۶ : (۴۸۷ c)
۳۳۸،۱۹۲،۸۲ : (۵۰۶ d)	۴۴۴ : (۴۸۸ c-۴۸۹ a)
۴۹۳	۵۱۴،۳۵۰ : (۴۸۹ b-c)

۲۴۴ : (۵۲۱ a-۵۲۴ a)	۵۸۸ : (۵۰۷ c)
۴۸۶ : (۲۳۴ c)	۴۶۱، ۴۴۴ : (۵۰۸ a)
۴۹۲، ۳۳۸ : (۵۲۴ b)	۳۹۲، ۳۳۸، ۱۷۵ : (۵۰۸ b)
۴۳۱ : (۵۲۴ d)	۴۹۲ : (۵۰۸ b-c)
۴۹۶، ۳۴۳ : (۵۲۵ a-b)	۱۷۶ : (۵۰۸ c)
۵۰۰، ۴۹۹ : (۵۲۵ c)	۱۸۳ : (۵۰۸ d-e)
۵۱۰، ۵۰۹ : (۵۲۶ a-b)	۴۹۳، ۳۳۸ : (۵۰۹-۵۱۱)
۴۷۵ : (۵۲۶ c-d)	۴۹۲، ۳۳۷ : (۵۰۹ a)
۲۱۴، ۹۸ : (۵۲۷ a)	۴۹۲ : (۵۰۹ b)
۴۷۶، ۴۷۵، ۳۲۱ : (۵۲۷ c)	۱۷۵ : (۵۰۹ c-۵۱۱ c)
۴۷۵، ۳۲۱، ۲۴۴ : (۵۲۷ d)	۲۴۴ : (۵۰۹ d-۵۱۱ e)
۳۲۷، ۳۲۲، ۳۱۹ : (۵۴۰ c)	۴۹۲ : (۵۱۰ b)
۵۳۵، ۴۹۶، ۴۸۱، ۴۷۵، ۳۴۳	۴۹۲ : (۵۱۱ b)
۵۰۶ : (۵۴۰ d-e)	۴۸۶، ۲۴۵ : (۵۱۱ c-d)
۶۱۳ : (۵۴۰ e-۵۴۱ a)	۵۰۷ : (۵۱۴ b)
۵۳۵، ۳۶۷ : (۵۴۱ a)	۵۱۵ : (۵۱۷ a-b)
۵۰۶ : (۵۴۱ b)	۲۷۷، ۲۴۲، ۱۳۴ : (۵۱۹ c)
۲۴۶، ۱۹۰ : (۵۴۲ a)	۵۲۸، ۴۸۴، ۴۵۲، ۳۳۰
۱۹۶ : (۲۴۵ d-۵۴۴ a)	۲۴۳ : (۵۲۰)
۱۸۹، ۱۷۳ : (۵۴۴ a)	۵۱۶ : (۵۲۰ a-۵۲۱ c)
۲۰۷، ۱۸۹، ۷۸ : (۵۴۴ c)	۵۳۴، ۳۶۶، ۱۵۶ : (۵۲۰ c)
۱۹۴، ۸۴ : (۵۴۴ d)	۵۱۶، ۳۵۱ : (۵۲۰ d)
۱۹۵، ۱۸۷، ۸۵ : (۵۴۵ d)	۵۰۷ : (۵۲۲ c)
۱۹۶	۲۴۴، ۱۷۶ : (۵۲۳ a-۵۲۷ c)
۱۸۸، ۱۸۳، ۱۳۶ : (۵۴۶ a)	۲۴۵، ۲۴۴ : (۵۲۳ a-۵۲۷ b)
۳۳۱، ۲۴۶، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۳	۲۴۴، ۲۳۷ : (۵۲۵ c)
۵۱۰، ۵۰۹، ۴۸۸	۴۲۹ : (۵۲۵ e)
۲۴۳، ۱۳۷، ۱۳۶ : (۵۴۶ b)	۲۴۴ : (۵۲۶ a)
۲۴۸، ۲۴۶، ۲۴۴	۱۸۳، ۱۷۵ : (۵۲۷ a-b)
۲۴۷، ۲۱۱، ۱۹۶ : (۵۴۶ c-d)	۲۴۴ : (۵۲۷ d)
۴۳۱، ۵۰۹، ۳۴۸، ۲۵۰	۴۳۲ : (۵۲۸ b-d)
۵۱۰، ۵۰۹ : (۵۴۶ d-e)	۲۴۴ : (۵۲۹ b)

۵۸۵ : (۵۷۱ d)	۱۸۷ : (۵۴۶ e-۵۴۷ a)
۵۱۳ : (۵۷۲-۵۸۰)	۲۵۱، ۲۰۲، ۱۳۸ : (۵۴۷ a)
۵۸۵ : (۵۷۵ a)	۵۹۰، ۴۹۶، ۴۸۸، ۳۳۲
۱۹۳، ۱۹۲، ۸۳، ۸۱ : (۵۷۷ a)	۴۵۳ : (۵۴۷ d-e)
۱۹۳ : (۵۷۷ b)	۴۸۵ : (۵۴۸)
۵۹۱، ۵۰۵، ۲۴۲ : (۵۷۷ c)	۲۰۹، ۲۰۰ : (۵۴۸ e-۵۴۹ a)
۵۱۱، ۱۹۰ : (۵۸۰ b)	۵۸۶، ۵۸۵
۱۷۰ : (۵۸۵ c)	۲۰۰، ۸۹، ۸۸ : (۵۴۹ a)
۱۵۳ : (۵۸۶ a-b)	۲۹۲، ۸۰ : (۵۴۹ c-d)
۵۸۵، ۲۴۲ : (۵۸۸ c)	۱۹۲ : (۵۵۰ d-e)
۲۰۱، ۲۰۰ : (۵۹۰ c)	۱۹۲ : (۵۵۱ a-b)
۴۲۳ : (۵۹۱ a)	۱۹۲، ۸۱ : (۵۵۶ e)
۴۹۵ : (۵۹۱ b)	۴۴۲ : (۵۵۷ a)
۴۹۵ : (۵۹۱ d)	۵۵۲ : (۵۵۷ d)
۵۰۸ : (۵۹۲ b)	۵۹۳، ۱۹۳ : (۵۵۸ b)
۲۱۱ : (۵۹۵ a)	۴۴۲، ۴۴۹، ۲۶۹ : (۵۵۸ c)
۲۱۱، ۲۱۰ : (۵۹۵ b)	۴۶۱
۱۷۳ : (۵۹۶ a)	۱۹۲، ۸۱ : (۵۵۹ d)
۲۳۷ : (۵۹۷ a-d)	۴۴۲ : (۵۶۱ b-c)
۱۷۳، ۵۸ : (۵۹۷ c)	۵۵۲ : (۵۶۱ c)
۲۳۷، ۲۱۰ : (۶۰۰ a)	۴۴۲، ۴۴۱ : (۵۶۱ c)
۲۱۰ : (۶۰۰ c)	۵۰۳ : (۵۶۲ e-۵۶۳ a)
۲۴۰ : (۶۰۳ c)	۴۴۲، ۱۹۲، ۸۲ : (۵۶۳ a-b)
۲۴۲ : (۶۰۳ d)	۴۴۳
۲۴۲ : (۶۰۴ b)	۶۲۳، ۵۹۲ : (۵۶۳ b)
۲۱۱، ۲۱۰ : (۶۰۵ a-b)	۴۵۴ : (۵۶۳ c)
۵۰۷ : (۶۰۶ e)	۶۲۵، ۶۲۳ : (۵۶۳ d)
۲۴۹ : (۶۰۸ b)	۴۶۹، ۱۹۲، ۸۲ : (۵۶۳ d)
۱۸۲، ۷۲ : (۶۰۸ e)	۴۶۹ : (۵۶۴ e)
۱۹۶ : (۶۰۹ a)	۴۶۹ : (۵۶۵ c-d)
۱۷۰ : (۶۰۹ b)	۵۳۸، ۱۹۳، ۸۳ : (۵۶۶ e)
۴۷۹ : (۶۱۵ d)	۲۲۸ : (۵۶۸ a-d)
۱۵۷ : (۶۱۷ d-e)	۲۴۲ : (۵۷۱ c)

۵۰۰،۴۹۹ : (۲۵۱ b-e)	۵۰۷ : (۶۲۰ b)
۱۸۸ : (۲۵۲ c)	خامیدیس
۱۷۸،۱۷۶ : (۲۵۳ b-e)	۵۷۷،۵۶۱،۴۸۰
۴۹۲ : (۲۵۳ d-e)	۵۸۱،۱۵۹ : (۱۵۷ e)
۲۳۸ : (۲۶۵ c)	۵۸۰ : (۱۵۸ a)
۲۳۸،۱۲۶ : (۲۶۵ e)	۵۸۱ : (۱۶۲ d)
۲۳۸،۱۲۶ : (۲۶۶ b)	۴۷۳ : (۱۶۷ a)
۵۰۷ : (۲۶۶ c)	۴۷۳ : (۱۷۰ a)
۵۰۷ : (۲۶۸ d)	دفاعیه
فایدروس	۵۶۹،۵۶۷،۵۶۴،۴۸۰،۱۶۰
۴۴۳	۵۷۷،۵۷۶،۵۷۴،۵۷۳،۵۷۲
۱۷۱ : (۲۴۵ c)	۶۰۵،۵۸۰،۵۷۹،۵۷۸
۱۶۴ : (۲۴۸ d)	۵۷۲ : (۱۸ b-c)
۴۸۵ : (۲۶۰ b)	۵۷۳ : (۱۸ d-e)
۴۵۴،۲۸۱ : (۲۷۹ c)	۵۷۳،۵۷۲،۵۵۷ : (۱۹ c)
فایدون	۵۷۲ : (۱۹ c-d)
۵۶۹،۵۵۷،۱۹۳،۱۷۷،۱۶۱	۵۷۳ : (۲۰ c-e)
۵۸۰،۵۷۹،۵۷۴،۵۷۳	۴۷۳ : (۲۳ a-b)
۱۷۵ : (۶۵ a)	۵۷۲ : (۲۳ d)
۱۷۵ : (۶۶ a)	۵۵۹ : (۲۹ d-۳۰ b)
۱۷۵ : (۷۰ e)	۵۶۷،۴۱۰ : (۳۰ e-۳۱ a)
۱۶۲ : (۷۲ a-b)	۵۶۶،۴۷۲ : (۳۲ c)
۵۸۱ : (۷۲ e)	۵۷۴ : (۴۰ c)
۵۸۲ : (۷۳ b)	۲۳۹ : (۴۱ c)
۱۷۵ : (۷۴ a)	سوفسطایی
۱۷۳ : (۷۹ a)	۴۸۰،۱۷۱،۱۶۱
۵۸۸ : (۷۹ d)	۴۸۵ : (۲۲۲ c)
۱۶۸ : (۷۹ e)	۱۸۸ : (۲۲۳ c)
۵۰۷ : (۸۲ b)	۵۸۲،۵۸۱،۱۵۲ : (۲۴۲ d)
۵۵۹ : (۸۲ d)	۱۷۶ : (۲۴۷ a)
۵۵۱ : (۸۹ c)	۱۸۸ : (۲۴۸ e-۲۴۹ c)
۵۱۴ : (۸۹ d)	۱۷۶ : (۲۴۹ e)

۴۸۵ : (۶۱۱ c)	۴۷۳ : (۹۶-۹۹)
۶۲۸ : (۶۶۳ d-۶۶۴ b)	۱۷۵ : (۹۹)
۲۱۱ : (۶۷۳ a)	۱۷۵، ۱۶۸ : (۱۰۰ d)
۵۰۷ : (۶۷۳ b)	۵۷۲ : (۱۰۸ d)
۱۹۵، ۱۸۷، ۱۸۳ : (۶۷۶ a)	فیله بوس
۱۶۴، ۱۹۵، ۸۵ : (۶۷۶ b-c)	
۱۸۳	۵۷۴، ۴۸۰، ۴۷۳
۱۶۴ : (۶۷۷ a)	۱۷۸ : (۱۵ a)
۱۶۴ : (۶۷۷ b)	۱۸۶ : (۱۶ c)
۲۰۳ : (۶۷۷ e-۶۸۰ a)	۱۵۲ : (۴۳ a)
۱۶۴ : (۶۷۸ e)	۴۸۰ : (۴۸ c-d)
۱۶۴ : (۶۷۹ c)	۴۸۵ : (۵۸ a)
۲۰۳ : (۶۸۰ e)	۱۷۸، ۱۷۶ : (۵۹ a-d)
۲۰۳، ۱۷۲ : (۶۸۱ b)	۴۹۳، ۲۳۸ : (۶۶ a)
۲۰۳ : (۶۸۱ c-d)	قوانین
۲۰۴ : (۶۸۲ e-۶۸۳ a)	
۲۰۷ : (۶۸۳ a)	۱۱۸، ۸۹، ۸۶، ۷۷، ۷۶، ۷۳
۱۹۸ : (۶۸۳ b)	۱۹۷، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۶۱، ۱۲۷
۲۰۴ : (۶۸۳ c)	۴۱۰، ۲۵۷، ۲۰۳، ۲۰۱، ۱۹۸
۱۹۸ : (۶۸۳ d)	۵۳۸، ۴۸۲، ۴۵۲، ۴۴۷، ۴۲۶
۱۹۶ : (۶۸۳ e)	۵۷۵، ۵۷۴، ۵۶۸، ۵۶۷، ۵۴۱
۲۳۹ : (۶۸۶ d)	۶۳۰، ۵۷۹، ۵۷۸، ۵۷۷، ۵۷۶
۴۹۵ : (۶۸۸ c)	۴۵۳ : (۶۲۵ e)
۵۰۷ : (۶۸۸ d)	۴۵۳ : (۶۲۳ a)
۴۹۵، ۲۴۲ : (۶۸۹ a-b)	۴۷۵ : (۶۳۴ b-e)
۴۹۵ : (۶۸۹ c-d)	۵۴۲ : (۶۳۶ b)
۲۲۲، ۲۴۰، ۱۲۹ : (۶۹۰ b)	۴۷۸ : (۶۳۷ d)
۴۶۶، ۳۰۲	۴۷۸ : (۶۴۳ a)
۵۰۷ : (۶۹۱ e)	۲۳۹ : (۶۴۸ a)
۲۱۷، ۱۰۰ : (۶۹۴ a-۶۹۸ a)	۴۷۸ : (۶۴۹ d-e)
۲۰۵ : (۶۹۴ e)	۴۷۸، ۲۳۹ : (۶۵۰ b)
۵۵۲ : (۶۹۹ d-e)	۲۳۹ : (۶۵۵ e)
	۲۱۱ : (۶۵۷ e)

۵۴۱ : (۷۴۰ d-۷۴۱ a)	۲۱۱ : (۷۰۰ b)
۴۵۳ : (۷۴۱ e)	۵۱۵ : (۷۰۴ a-۷۰۷ c)
۵۴۹، ۲۹۶ : (۷۴۲ a-c)	۵۱۵ : (۷۰۴ d)
۴۵۳ : (۷۴۳ d)	۵۵۲ : (۷۰۴ d-۷۰۷ d)
۴۷۴، ۴۶۱، ۴۴۶ : (۷۴۴ b)	۵۹۴ : (۷۰۹ c)
۴۲۷ : (۷۴۴ c)	۱۹۴، ۸۴ : (۷۰۹ e-۷۱۴ a)
۴۸۵ : (۷۵۳ a)	۱۹۵
۴۵۳، ۲۰۸ : (۷۵۳ b)	۵۱۵ : (۷۱۰ c-d)
۴۶۱، ۴۴۶، ۲۶۸ : (۷۵۷ a)	۲۵۰، ۱۹۵، ۱۹۴ : (۷۱۰ d-e)
۴۲۸، ۴۲۷ : (۷۵۷ b-d)	۴۸۵ : (۷۱۱ c)
۱۸۵ : (۷۵۸ c-d)	۱۹۴ : (۷۱۲ c-d)
۴۵۳ : (۷۶۲ b)	۱۶۵ : (۷۱۳ a)
۴۷۶ : (۷۶۲ c)	۱۹۴، ۱۷۸ : (۷۱۳ b)
۲۲۹ : (۷۶۶ a)	۱۶۷ : (۷۱۳ b-c)
۴۵۳ : (۷۸۰-۷۸۳)	۱۷۲ : (۷۱۳ c-d)
۱۹۵، ۱۸۴، ۱۸۳ : (۷۹۷ d)	۲۴۰ : (۷۱۴ c)
۱۹۸	۴۵۵، ۲۴۳ : (۷۱۵ b)
۲۱۱، ۱۸۴ : (۷۹۸)	۴۸۱ : (۷۱۸ c-۷۲۲ b)
۱۹۸ : (۷۹۹ a)	۴۸۱، ۳۲۸ : (۷۲۰ c)
۴۶۲ : (۸۰۰ a)	۱۷۲ : (۷۲۱ c)
۲۱۱ : (۸۰۱ c-d)	۵۹۴، ۴۸۵ : (۷۲۲ b)
۲۱۲ : (۸۰۲ b)	۴۸۱ : (۷۳۰ b)
۴۵۳ : (۸۰۶ c)	۲۵۱ : (۷۳۱ b)
۴۵۳ : (۸۰۷ d-e)	۲۰۵ : (۷۳۵)
۲۱۲ : (۸۱۶ c)	۵۰۷ : (۷۳۷ b)
۴۳۱ : (۸۱۸ c)	۵۰۷ : (۷۳۷ d)
۲۲۹ : (۸۱۸ e)	۴۵۴، ۲۸۰ : (۷۳۹ b)
۴۳۲ : (۸۱۹ d-۸۲۲ d)	۲۷۸، ۲۴۳، ۱۸۸ : (۷۳۹ c)
۴۳۲ : (۸۱۹ e-۸۲۰ a)	۴۵۴، ۴۵۲، ۲۸۱
۴۳۴، ۴۳۲، ۴۳۱ : (۸۲۰ c)	۱۷۸ : (۷۳۹ d)
۱۶۴ : (۸۲۱ b-d)	۱۷۸ : (۷۳۹ e)
۵۴۲ : (۸۳۶ b)	۴۸۷ : (۷۴۰ a)

۶۱۹ : (۹۰۷ d)	۵۴۲، ۵۴۱ : (۸۳۸ e)
۴۹۰، ۳۳۴ : (۹۰۸ b)	۴۵۳ : (۸۳۹ c)
۶۱۹ : (۹۰۸ b-c)	۴۵۳ : (۸۴۲ b)
۶۱۹ : (۹۰۸ c)	۵۰۷ : (۸۵۴ a)
۴۹۰، ۳۳۴، ۱۸۸ : (۹۰۹ a)	۴۸۱ : (۸۵۷ c-d)
۴۸۵ : (۹۰۹ b)	۲۴۳، ۲۳۹ : (۸۷۵ c)
۶۱۹ : (۹۰۹ d)	۲۳۹، ۲۴۱، ۱۳۱ : (۸۸۹ a-d)
۴۹۰، ۳۳۳ : (۹۰۹ e)	۶۲۵، ۲۴۰ : (۸۹۰ a)
۴۵۵، ۲۸۳ : (۹۲۳ a)	۵۰۷ : (۸۹۰ b)
۲۴۳ : (۹۲۳ b)	۲۴۱، ۱۳۱ : (۸۹۰ e-۸۹۱ a)
۴۸۸ : (۹۳۰ d-e)	۲۳۸، ۱۲۶ : (۸۹۲ a)
۶۳۵ : (۹۴۲)	۲۳۸، ۱۲۶ : (۸۹۲ c)
۲۷۹، ۲۴۳، ۱۸۸ : (۹۴۲ a)	۱۸۳ : (۸۹۳ c-۸۹۵ b)
۴۵۳	۱۷۱ : (۸۹۴ d-e)
۴۷۵، ۳۱۹ : (۹۴۲ c)	۱۸۲ : (۸۹۵ b)
۶۳۶ : (۹۴۲ d)	۱۸۶، ۱۷۸، ۶۴ : (۸۹۵ d-e)
۵۵۰ : (۹۴۹ e-۹۵۰ a)	۴۳۲، ۱۷۹ : (۸۹۵ e)
۵۵۰ : (۹۵۰ d)	۱۷۱ : (۸۹۵ e-۸۹۶ a)
۱۷۸ : (۹۶۲ c)	۵۹۵، ۲۴۱، ۱۳۱ : (۸۹۶ c-e)
۱۷۸ : (۹۶۳ c)	۵۹۵ : (۸۹۸ c)
۴۹۲ : (۹۶۴ a-۹۶۶ a)	۱۶۴ : (۸۹۹ b)
۲۴۳ : (۹۶۴ e)	۱۶۴ : (۸۹۹ d-۹۰۵ d)
۴۹۲، ۱۷۸ : (۹۶۵ b-c)	۲۴۳ : (۹۰۳ a)
۱۷۸ : (۹۶۵ d)	۴۵۱ : (۹۰۳ b)
۱۷۸ : (۹۶۶ a)	۲۴۲، ۱۸۸، ۱۳۴ : (۹۰۳ c)
۱۸۶ : (۹۶۶ c)	۴۹۰، ۴۵۱، ۲۷۵
	۲۴۲، ۱۵۷ : (۹۰۳ d-e)
کراتولوس	۴۹۰ : (۹۰۴-۹۰۶)
۴۶۱	۱۸۴ : (۹۰۴ a)
۲۲۳ : (۳۸۴ e)	۱۸۴ : (۹۰۴ c)
۵۰۷ : (۳۹۲ b)	۴۹۱، ۳۳۴ : (۹۰۵ d-۹۰۷ b)
۴۸۶ : (۳۹۸ a)	۴۹۰ : (۹۰۶ a-b)

۶۰۲ : (۴۵۱ c)	۱۵۲، ۱۵۰ : (۴۰۱ d)
۴۸۵ : (۴۵۲ a - ۴۶۶ a)	۱۵۲، ۱۵۰ : (۴۰۲ a-b)
۶۰۲ : (۴۵۳ c)	۱۵۲ : (۴۱۱)
۶۰۳ : (۴۶۵ a)	۱۶۸ : (۴۱۲ d)
۶۰۲، ۴۲۸ : (۴۶۵ b-c)	۱۵۲ : (۴۴۰)
۴۵۴ : (۴۶۸ b)	۱۵۲ : (۴۷۳)
۴۲۳ : (۴۷۲ e)	
۵۸۰ : (۴۸۱ b)	کریتون
۴۶۰، ۲۹۷ : (۴۸۳ b)	۵۶۹، ۵۶۸، ۵۶۷، ۵۶۶، ۵۶۵
۴۶۱، ۴۴۱ : (۴۸۳ c-d)	۵۸۴، ۵۷۹، ۵۷۷
۲۴۰ : (۴۸۴ b)	۵۶۰ : (۴۴ d-e)
۲۴۰ : (۴۸۸ b)	۵۶۴ : (۴۵ e)
۴۲۷، ۲۹۸، ۲۶۲ : (۴۸۸ e)	۵۰۷ : (۴۶ e)
۴۶۰، ۴۴۲	۵۶۰ : (۴۷ b)
۶۲۵ : (۴۹۱ e)	۵۶۰ : (۴۷ e - ۴۸ a)
۶۰۳ : (۴۹۶ a-b)	۵۶۵ : (۵۱ d-e)
۴۴۷، ۴۳۳، ۴۲۸ : (۵۰۸ a)	۵۶۵ : (۵۲ b)
۶۰۲، ۴۶۱	۵۶۴ : (۵۲ b-c)
۴۵۴ : (۵۰۸ d-e)	۵۶۴، ۴۰۹ : (۵۳ b-c)
۵۸۰ : (۵۱۳ b)	۵۶۵ : (۵۳ c-d)
۴۷۴، ۳۱۶ : (۵۲۱ d)	۵۶۶ : (۵۴ c)
۶۰۳ : (۵۲۲ e)	
۴۷۹ : (۵۲۵ e)	کریتیاس
۶۱۵ : (۵۲۶ c)	۱۹۷، ۱۸۵، ۸۶
۴۶۰، ۲۹۸ : (۵۲۷ b)	گودگیاس
لوسیپس	۲۸۱، ۲۶۵، ۲۶۳، ۲۶۲، ۱۱۸
۴۵۴ : (۲۰۷ c)	۳۰۱، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۹۶
مرد سیاسی	۴۶۲، ۴۶۱، ۴۵۴، ۴۴۴، ۳۱۴
۱۶۲، ۱۶۱، ۹۳، ۸۶، ۷۷، ۷۶	۵۷۷، ۵۷۶، ۵۶۸، ۵۶۰، ۵۰۹
۵۷۴، ۲۰۱، ۱۹۴، ۱۸۸، ۱۸۵	۵۸۰، ۵۷۹
۶۲۶، ۵۷۹	۶۰۲ : (۴۵۱ a-b)

منکسنوس

۴۴۴،۴۱۴،۴۰۰،۲۶۹،۲۰۴	۵۱۴ : (۲۵۸ a)
۵۷۷،۵۵۲،۴۴۶	۲۰۵ : (۲۶۱ d - ۲۷۶ d)
۵۹۰،۴۱۴ : (۲۳۵ b)	۲۸۲ : (۲۶۹ b)
۵۴۵،۴۴۵ : (۲۳۶ a)	۱۸۳،۱۷۸،۷۲ : (۲۶۹ d)
۴۴۳،۲۶۹ : (۲۳۸ a - ۲۳۹ a)	۲۰۴ : (۲۷۱ a)
۴۴۴	۴۸۲ : (۲۷۱ b)
۴۴۵ : (۲۳۸ c-d)	۲۰۲،۹۲ : (۲۷۱ e)
۵۰۳،۴۴۵،۲۰۴ : (۲۴۵ c)	۵۰۷ : (۲۷۴ b)
	۲۰۸ : (۲۸۳ e)
	۱۷۸ : (۲۸۶ a)

منون

۵۷۹،۵۷۷	۵۱۴،۲۰۱ : (۲۸۹ b-c)
۴۳۹ : (۷۵ d - ۷۶ a)	۶۹۵ : (۲۹۰ c)
۵۸۸ : (۸۱ a)	۵۱۴ : (۲۹۲ c)
۱۷۹ : (۸۶ d-e)	۴۸۱ : (۲۹۳ a)
	۵۳۵،۵۱۴،۳۶۷ : (۲۹۳ c-e)
	۶۱۵

میهمانی

۱۸۶،۱۶۳	۱۶۷،۱۶۳ : (۲۹۳ d)
۵۴۲ : (۱۷۸ e)	۴۸۱ : (۲۹۵ b - ۲۹۶ e)
۶۱۴،۶۱۳ : (۱۷۹ e)	۴۸۵ : (۲۹۶ b)
۱۸۶ : (۱۹۱ d)	۱۹۴،۱۷۸،۱۶۳ : (۲۹۷ c)
۴۸۷،۲۰۵ : (۱۹۱ b)	۱۹۴ : (۳۰۰ e - ۳۰۱ a)
۵۳۸،۳۷۴،۱۸۶ : (۱۹۳ d)	۱۷۸ : (۳۰۱ a)
۱۷۹ : (۱۹۹ c-d)	۱۹۳،۸۳ : (۳۰۱ c-d)
۵۸۶ : (۲۰۰ a)	۱۷۸ : (۳۰۱ e)
۱۵۲ : (۲۰۷ d)	۱۶۳ : (۳۰۲ b)
۵۱۳،۵۱۱،۱۵۹ : (۲۰۸ d)	۱۷۸ : (۳۰۲ e)

نامه دوم

۵۸۴ : (۳۱۴ c)	۱۷۸،۱۶۳ : (۳۰۳ b)
	۴۸۵ : (۳۰۴ c-d)
	۲۰۱ : (۳۰۹ a)

نامه ششم

۴۷۷	۲۴۹ : (۳۱۰ b)
	۲۴۹ : (۳۱۰ c)

نامۀ هفتم	
۵۷۹،۴۷۵،۱۶۰	هرموکراتس (۳۴۲ a): ۵۷۵
۴۹۴:(۳۱۴ b-c)	۱۹۷
۱۵۶،۴۶:(۳۲۵)	هیپپاس بزرگ
۵۸۰،۵۷۵:(۳۲۶ a)	۴۳۷،۴۳۰
۵۱۲:(۳۳۵ d)	۴۳۱:(۳۰۳ b-c)
۵۸۴:(۳۴۱ b-c)	

فهرست نامهای کسان

آگدن: ۱۲۶۴	ت
آلکستیس: ۱۵۹	آپولون: ۶۱۴، ۴۰
آلکمایون: ۴۴۱، ۳۷۹، ۲۴۲، ۱۳۲	آخیلتوس: ۶۱۵، ۶۱۴، ۶۱۳، ۱۵۹
۵۳۸	آدلر: ۱۲۳۱، ۱۲۳۰، ۱۱۶۲، ۸۸۵
آلکیبیادس: ۴۰۸، ۳۴۹-۴۰۸، ۴۰۵	آدم ابوالبشر: ۷۵۵
۵۶۱، ۵۴۵، ۵۴۴، ۵۱۲	آدیمانتوس: ۴۶۳، ۴۶۲، ۴۵۰
آلکیداماس: ۲۹۳، ۲۶۸، ۲۲۸، ۱۲۰	آرام، احمد: ۵
۵۰۲، ۵۰۱، ۴۵۹، ۳۹۷، ۳۴۷	آرخوتاس: ۶۰۲، ۴۱۲
۷۶۸، ۵۳۹	آرخه لائوس: ۲۲۲
آناکسیماندروس: ۱۶۷، ۱۵۱، ۱۴۹	آرخیداموس: ۵۴۴
۵۵۶، ۵۵۵، ۴۰۲، ۱۶۸	آرمسترانگ: ۸۲۳
آنتیس تنس: ۲۶۸، ۲۳۹، ۲۳۰	آرنت، ا. م.: ۸۴۲
۳۹۷، ۳۵۰، ۳۴۹، ۳۴۷، ۳۱۵	آرنت، هانا: ۶
۵۰۳، ۴۹۹-۵۰۱، ۴۹۶، ۴۱۰	آریستوفانس: ۳۹۷، ۳۹۲، ۱۸۶
۶۷۵، ۵۷۹، ۵۴۸، ۵۱۲، ۵۰۴	۵۷۷، ۵۷۴، ۵۷۳، ۵۷۱، ۴۴۵
۸۱۰-۱۳، ۷۹۲، ۷۷۰	آریستوکسنوس: ۵۵۴
آنتیفون خطیب: ۵۰۲، ۴۴۶، ۴۴۵	آزبورن: ۷۷۵
۵۵۱، ۵۴۵، ۵۰۳	آسپاسیا: ۴۴۴
آنتیفون سوفسطایی: ۱۲۶، ۱۱۹	آشوربانپال: ۲۲۱
۵۳۹، ۲۶۸، ۲۳۸، ۲۳۷، ۲۲۸	آشیل-آخیلتوس
آندرسن، شروود: ۶۲۶	آفرودیته: ۴۸۴
آندرسن، مکول: ۶۲۶	آکویناس، توماس: ۵۹۳، ۲۳۰
آنسیون: ۷۰۷	۱۲۳۵، ۱۰۷۷
آنوتوس: ۴۷۶، ۴۱۰، ۴۰۹، ۴۰۷	آگاممنون: ۲۰۳

اردشیر دوم هخامنشی: ۵۶۶	آوگوستوس، قیصر: ۶۷۵، ۵۴۸
ارسطو: ۶۱، ۵۹، ۵۶، ۴۲، ۳۵، ۳۲	۱۲۳۴
۱۲۰، ۸۲، ۷۳، ۶۶، ۶۴، ۶۲	آوگوستینوس قدیس: ۱۹۱
۱۶۱، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۳، ۱۵۲	آیر (ایر): ۷۸۸
۱۷۰، ۱۶۶-۶۸، ۱۶۲	آیسکولا پیوس: ۳۲۸
۱۸۳، ۱۸۲، ۱۸۰، ۱۷۳-۷۷	آیسلر: ۴۴۰، ۲۲۱، ۲۰۷، ۱۴۹
۲۰۹، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۸۷، ۱۸۵	۶۰۴، ۵۱۱، ۴۸۸، ۴۴۶
۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۷، ۲۱۷، ۲۱۲	آینشتاین: ۷۸۶، ۶۸۴، ۶۷۳، ۶۷۲
۲۶۹، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۳۹، ۲۳۸	۱۲۵۳، ۱۱۶۲، ۱۰۵۵، ۹۷۶
۳۱۶، ۲۹۴، ۲۹۳، ۲۹۱، ۲۷۷	۱۲۶۳
۴۳۱، ۴۳۰، ۴۲۸، ۴۲۷، ۳۸۹	۱
۴۵۵، ۴۵۲، ۴۴۷، ۴۴۴، ۴۳۹	اژوئوفرون: ۵۹۰، ۵۸۹
۴۹۳، ۴۹۲، ۴۹۰، ۴۷۸، ۴۵۹	اژوراستوس: ۴۷۷
۵۱۵، ۵۱۳، ۵۰۸، ۵۰۰-۵۰۳	اژورپیدس: ۳۹۷، ۲۶۸، ۲۲۸، ۱۲۰
۵۵۱-۵۳، ۵۴۴، ۵۴۱، ۵۳۹	۵۵۱، ۵۰۳، ۵۰۲، ۴۵۴
۶۰۵، ۶۰۲، ۵۸۸، ۵۸۰، ۵۷۲	اژوفاکوس: ۴۷۸
۶۶۴، ۶۶۲، ۶۶۱، ۶۴۳-۵۹	ابن سینا: ۷۸۳، ۷۵۳، ۷۰۰، ۷۸، ۶
۶۷۲-۷۵، ۶۷۰، ۶۶۶-۶۸	۱۱۱۲، ۷۸۴
۶۹۷، ۶۹۰، ۶۸۸، ۶۸۳، ۶۸۲	اپیکتتوس: ۸۱۳، ۵۰۵، ۵۰۴
۷۵۴، ۷۴۵، ۷۱۷، ۷۰۳	اپیکوروس: ۸۲۱، ۸۲۰، ۶۸۲
۷۷۳-۸۶، ۷۷۱، ۷۶۵-۶۹	اپیمنیدس کرتی: ۱۲۳۷
۸۰۰، ۷۹۸، ۷۹۱-۹۳	ادام: ۱۹۰، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۳۸، ۸۱
۸۳۶، ۸۳۴، ۸۱۶، ۸۱۰-۸۱۴	۲۰۰، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۳، ۱۹۲
۱۰۵۷، ۸۵۲، ۸۴۵، ۸۳۹	۲۲۷، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۰۸، ۲۰۲
۱۲۵۱، ۱۲۳۵، ۱۱۵۹، ۱۰۹۲	۲۴۵-۴۸، ۲۴۳، ۲۳۸، ۲۳۷
۱۲۵۹	۳۴۲، ۳۳۲، ۲۷۱، ۲۵۱، ۲۵۰
ارشمیدس: ۷۷۰، ۳۶۹	۴۶۴، ۴۶۱، ۴۴۹، ۴۴۲، ۴۴۱
اروس: ۱۸۶، ۱۶۷	۴۹۸، ۴۹۴-۹۶، ۴۸۹، ۴۸۸
اسپتوسیپوس: ۶۶۹، ۲۲۷، ۱۸۲	۵۹۱، ۵۵۲، ۵۱۱-۱۳، ۵۰۸
۷۷۵، ۷۷۴، ۶۹۷، ۶۵۰	۷۶۹
اسپنسر: ۷۱	ادینگتن: ۱۱۱۲، ۱۰۸۸، ۲۳۱
اسپیرمن، داینا: ۶۳۸	۱۲۶۳، ۱۲۵۷

۲۲۶-۲۹۰۲۲۰-۲۲۰۲۱۷	اسپینوزا: ۸۲۶، ۸۲۵، ۷۲۵، ۴۵۶
۲۹۵-۳۰۴، ۲۵۵-۸۷، ۲۳۷-۵۲	۱۲۳۵، ۸۳۰
۳۱۶-۴۵، ۳۱۰-۱۴، ۳۰۷	استبینگ، سوزان: ۱۲۳۸
۳۶۰، ۳۵۴، ۳۴۷-۵۲	استرابون: ۸۱۷
۳۷۳-۷۶، ۳۷۱، ۳۶۳-۶۸	استرلینگ: ۶۹۴، ۶۹۳، ۶۸۶، ۶۸۳
۳۹۸، ۳۹۶، ۳۹۵، ۳۹۳، ۳۹۰	۸۲۸
۴۰۱-۰۷، ۴۰۱، ۴۰۰	استرن: ۵۱۶
۴۴۹، ۴۲۳-۴۷، ۴۰۹-۱۸	استوارت: ۵۳۴
۴۵۸، ۴۵۲-۵۴، ۴۵۰	اسکات: ۶۳۳، ۶۱۳
۴۷۳-۹۰، ۴۶۹-۷۱، ۴۶۰-۶۴	اسکات (ناخدا): ۷۵۳
۵۳۵، ۵۰۵-۱۶، ۴۹۳-۵۰۳	استیونسن: ۴۲۴
۵۴۵، ۵۴۲، ۵۴۱، ۵۳۸، ۵۳۷	اسکندر کبیر: ۵۰۱-۰۵، ۲۳۰، ۲۲۹
۵۶۰-۸۶، ۵۵۶-۵۸، ۵۴۹-۵۴	۷۱۸، ۷۱۷، ۶۷۵، ۶۴۵
۶۱۵-۳۸، ۶۰۱-۱۳، ۵۸۸-۹۵	اسکندری، ایرج: ۹۵۱، ۹۰۴، ۹۰۳
۶۵۶-۵۹، ۶۴۸-۵۳، ۶۴۳-۴۶	۱۲۰۱، ۱۱۷۰، ۹۸۹
۶۷۷، ۶۷۵، ۶۷۴، ۶۶۶، ۶۶۱	اسماز، فیلمارشا: ۸۲۳
۶۸۹، ۶۸۸، ۶۸۳، ۶۸۲، ۶۷۹	اسمیت: ۱۲۲۴، ۱۰۰۶، ۹۸۳
۷۰۴، ۷۰۳، ۶۹۶-۹۸، ۶۹۱	اشپنگلر: ۵۰۷، ۲۱۸، ۲۱۷، ۱۰۰
۷۲۱، ۷۱۹، ۷۱۷، ۷۱۲، ۷۱۰	۱۰۱۹، ۸۵۳، ۸۵۱، ۷۵۵، ۷۴۸
۷۴۵، ۷۴۰، ۷۳۴، ۷۲۹	اشتاپل: ۸۵۲، ۸۵۱، ۷۵۵، ۷۵۰
۷۷۶، ۷۷۴، ۷۷۳، ۷۶۵-۷۱	اشتراوس: ۱۲۹۱
۸۱۰، ۸۰۸، ۷۸۴، ۷۷۸-۸۰	اشلایرماخر: ۸۲۵
۸۲۴-۲۷، ۸۱۶، ۸۱۴، ۸۱۲	اشلگل: ۸۲۵
۸۵۷، ۸۴۵، ۸۴۱، ۸۳۸، ۸۳۷	اش بنرگر: ۸۵۲
۹۲۹، ۹۰۸، ۹۰۵، ۸۷۳، ۸۵۸	اش وگلر: ۸۲۸، ۶۹۵، ۶۹۳
۱۰۱۹، ۹۹۱، ۹۷۲، ۹۳۰	افلاطون: ۳۲، ۲۵، ۱۳، ۱۲، ۷، ۶، ۳
۱۰۶۴، ۱۰۴۴، ۱۰۴۳، ۱۰۳۹	۵۴-۵۶، ۴۲-۵۱، ۳۸، ۳۵، ۳۴
۱۰۸۰، ۱۰۷۶، ۱۰۶۸، ۱۰۶۵	۶۷، ۶۶، ۶۲-۶۴، ۵۸-۶۰
۱۱۲۲، ۱۰۹۶، ۱۰۹۵، ۱۰۹۰	۱۱۵، ۱۰۴، ۷۱-۱۰۱
۱۱۴۸، ۱۱۴۷، ۱۱۴۵، ۱۱۳۶	۱۴۳، ۱۲۳-۱۴۰، ۱۱۷-۲۰
۱۱۶۴، ۱۱۵۹، ۱۱۵۵، ۱۱۵۱	۱۵۲، ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۴۶
۱۲۳۴، ۱۱۸۵، ۱۱۶۹، ۱۱۶۷	۱۶۷-۷۳، ۱۶۳-۶۵، ۱۵۶-۶۱
	۱۸۵-۲۱۵، ۱۷۷-۸۳، ۱۷۵

اینگلند: ۱۹۸، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۷۸ ۴۵۴، ۲۸۰	۱۲۵۶، ۱۲۵۳، ۱۲۵۱، ۱۲۴۵ ۱۲۶۶
ب	اقلیدس: ۶۰۲، ۶۰۱، ۴۳۵، ۴۳۰ ۶۰۶
باتلر: ۵۹۶، ۵۹۵، ۴۷۷، ۳۲۴، ۹ ۵۰۵	اکتن، لرد: ۸۱۹، ۸۱۷، ۳۲۶ ۱۲۶۳
بارت: ۱۲۵۴، ۱۱۳۰، ۱۱۲۹، ۲۲۷ ۱۲۶۵، ۱۲۶۴	اکهارت، مایستر: ۱۲۳۴ اگرپا، منیوس: ۸۲۴، ۵۴۰ الکزاندرو: ۸۲۳
بارتلی: ۱۲۷۳	امپدوکلس: ۱۷۴، ۱۶۱-۶۳، ۱۵۸ ۷۷۴، ۱۸۵، ۱۸۲
بارکر: ۲۹۴، ۲۸۰، ۲۲۹، ۲۲۸ ۴۵۳، ۴۲۶، ۴۲۴، ۴۲۳، ۲۹۵ ۵۱۲، ۴۸۹، ۴۶۴، ۴۶۰، ۴۵۴	اندرسن: ۸۲۹، ۷۲۶، ۷۲۴، ۷۲۳ ۸۴۶، ۸۴۵، ۸۴۲، ۸۳۵ انگلکس: ۸۸۷، ۸۸۴، ۸۶۰، ۱۸۹ ۹۴۴، ۹۱۱، ۹۰۸، ۸۹۸، ۸۹۱ ۹۷۵، ۹۷۲، ۹۶۷-۶۹، ۹۶۲ ۱۰۰۵-۱۰۰۷، ۹۸۵، ۹۸۴ ۱۱۰۲، ۱۰۳۱، ۱۰۲۸، ۱۰۲۷ ۱۱۵۷، ۱۱۵۲، ۱۱۴۸، ۱۱۴۳ ۱۱۷۰، ۱۱۶۷، ۱۱۶۶، ۱۱۶۳ ۱۱۸۲، ۱۱۷۹، ۱۱۷۴، ۱۱۷۱ ۱۲۰۲، ۱۱۹۸، ۱۱۹۵ ۱۲۲۴، ۱۲۱۵، ۱۲۰۴-۱۲۰۶ ۱۳۱۲، ۱۲۵۳، ۱۲۲۶ اوبروگ: ۱۵۲ اوپنهايم: ۲۱۵ اودیپ: ۵۰ اوفن باخ: ۶۹۲ اویکن: ۱۲۱۶ ایستمن: ۱۱۴۹، ۵۱۷، ۱۶۶ ایسوکراتس: ۳۵۰، ۳۴۹، ۳۲۵، ۱۹۹ ۱۱۴۸، ۸۱۰، ۷۶۷، ۷۶۶ اینگ: ۱۲۲۷، ۵۹۳
بارکلی: ۱۲۶۰، ۸۱۳	
باکل: ۱۲۶۳	
باکوس: ۵۵۶	
باکونین: ۱۱۷۱	
باندی: ۴	
بانزه: ۸۵۰، ۷۴۶	
باورا: ۱۸۰	
باونینگ: ۸۲۳	
بایواتر: ۵۵۶، ۱۵۳	
بتهوون: ۱۰۳۹، ۱۰۳۸، ۶۲۳	
برادلی: ۲۱۸	
براده: ۵۰۵	
برایسن (بروسون): ۴۳۷	
برک: ۸۲۵، ۶۹۶، ۴۵۵، ۲۹۱، ۹ ۱۱۸۲، ۹۳۶، ۸۳۶، ۸۳۲	
برگسون: ۸۲۳، ۷۳۵، ۵۸۹، ۱۴۴ ۱۰۶۷، ۸۵۲، ۸۴۸، ۸۳۰ ۱۲۵۵، ۱۱۰۷	
برلین: ۳	
برنت: ۱۷۳، ۱۶۵، ۱۵۰-۵۳، ۱۱۴	

پارمنیدس: ۱۷۰، ۱۶۹، ۶۰، ۳۸، ۳۵	۲۲۶، ۲۲۱، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۴
۱۹۳، ۱۸۸، ۱۷۸، ۱۷۳-۷۵	۵۵۷، ۵۵۴، ۵۴۰، ۴۹۰، ۴۷۵
۴۹۷، ۴۹۶، ۴۹۴، ۳۲۲، ۲۲۸	۵۶۷-۷۵، ۵۶۵، ۵۶۳، ۵۵۸
۵۸۹، ۵۸۸، ۵۸۳، ۵۸۲، ۵۵۶	۵۸۰-۸۴
۱۲۳۴	برنز: ۱۱۸۰، ۱۱۴۳
پارہ تو: ۵۹۴، ۵۹۱، ۴۱۶، ۱۹۶، ۷۶	برنشتاین: ۱۱۹۹
۸۴۵، ۸۱۶، ۷۳۰، ۷۲۶، ۶۷۸	برونو: ۷۰۶
۱۱۴۵، ۱۱۴۴، ۱۱۳۸، ۹۳۹	بزرگمہر، منوچہر: ۷۸۸، ۴
۱۱۵۹	ہست: ۷۵۴
پاریس: ۶۱۴	ہلامی: ۱۱۹۳
پاستور: ۱۰۹۹	ہلان: ۱۱۵۱
پاسکال: ۷۲۵	ہلوہر: ۱۲۵۰
پاوند: ۵۲۱، ۵۱۷، ۱۶۵	ہنتام: ۱۰۷۸
پردیکاس سوم: ۴۷۸	ہندا: ۱۳۰۷
پروتاگوراس: ۱۱۴، ۱۰۶، ۱۰۱	ہوان: ۸۲۰
۲۲۶، ۲۲۲، ۲۱۰، ۱۲۹، ۱۱۵	ہودن: ۳۰۴
۴۰۴، ۳۹۷، ۳۳۲، ۲۴۰، ۲۲۷	ہور: ۱۲۴۵
۵۴۲، ۵۳۹، ۴۶۰، ۴۴۳	ہوزنکت: ۷۶۰
پروڈون: ۹۱۶	ہومہ: ۱۲۳۴
پروڈیکوس: ۲۱۰	ہمار، مہرداد: ۷۸۴
پروکلوس: ۶۰۳، ۶۰۲، ۴۳۰	ہیاس: ۸۲۶، ۳۶
پراہام، باقر: ۹۵۱	ہیسمارک: ۷۲۹
پریام: ۶۱۴	ہیکن: ۱۰۹۲-۹۴، ۸۰۴، ۶۶۶، ۴۶۸
پریکلس: ۱۹۲، ۱۴۶، ۱۴۵، ۸۱، ۲۵	۱۲۹۲، ۱۲۸۶، ۱۲۵۹
۲۷۷، ۲۶۷-۶۹، ۲۱۳، ۲۱۲	ہیوری: ۶۳۲، ۶۲۵، ۶۱۹، ۱۸۴
۳۹۸، ۳۹۷، ۳۹۱، ۲۹۶، ۲۸۱	۶۳۴
۴۴۳، ۴۱۶، ۴۱۴، ۴۰۳، ۴۰۰	ہیہقی، ابوالفضل: ۱۰۰۰
۵۵۲، ۵۰۲، ۵۰۱، ۴۵۲، ۴۴۴	
۶۷۵، ۶۳۲-۳۴، ۵۹۱	پ
پرینگس ہایم: ۱۲۶۳	پاتروکلوس: ۶۱۳
پطرس مقدس: ۱۱۳۱	پارکس: ۱۰۰۵، ۹۹۹، ۹۶۷، ۹۶۶
پلوٹارخوس: ۴۴۰، ۴۳۳، ۲۴۵، ۲۲۸	۱۲۱۲، ۱۲۰۴، ۱۲۰۲، ۱۱۹۷
۷۷۰، ۵۴۳	۱۲۲۸، ۱۲۲۶، ۱۲۲۱-۲۴

۷۷۵،۷۷۴،۷۶۸،۷۶۷،۷۶۵	پوسیدون: ۱۵۹،۵۸
۷۷۷	پوانکاره: ۱۲۵۷،۲۳۰
تسیگلر: ۷۶۰	پوپر - لینکویس: ۱۱۵۱
تمیس: ۴۴۰	پوریلامپس: ۵۸۰
تمیستوکلس: ۳۸۷	پولانتی: ۱۱۵۸،۱۷۹
توکودیدس (توسیدید): ۱۹۷،۱۹۲	پولوبیوس: ۸۱۷
۳۸۶-۹۰،۲۶۷،۲۱۰،۲۰۹	پومپیوس: ۱۱۱۹
۴۰۷،۴۰۱،۳۹۴-۹۶،۳۹۲	پیلاتوس (پیلطس): ۱۲۷۴،۱۱۳۰
۵۴۳-۴۵،۵۱۳،۴۴۶،۴۴۳	پین: ۱۲۴
۵۵۱-۵۳،۵۴۹	پینداروس: ۲۴۰،۲۲۸،۱۲۹،۱۱۸
توکویل: ۵۲۱،۳۵۸	۴۶۰
توین، مارك: ۴۸۳	
توین بی: ۲۰۵-۲۰۷،۱۹۲	ت
۵۴۸،۵۴۲،۵۴۰،۲۱۵-۲۱۹	تساگس: ۳۴۹
۸۲۰،۸۱۹،۸۱۵-۱۷،۶۷۸	تارسکی: ۷۸۸،۴۹۱،۲۲۴،۱۷۹
۱۲۴۷،۱۲۴۶،۱۰۹۷-۱۱۰۷	۱۲۷۳،۱۲۵۹،۱۲۴۳،۷۹۷
۱۲۷۰،۱۲۶۹،۱۲۵۲-۵۵	۱۲۸۰،۱۲۷۹،۱۲۷۴
تیلر: ۲۰۰،۱۹۹،۱۷۷،۱۶۵،۱۵۰	تارن: ۵۰۱-۵۰۵،۲۳۰،۲۲۹،۲۰۰
۵۱۱،۴۶۲،۳۴۹،۲۴۹،۲۴۸	۵۵۱،۵۰۸
۵۶۷-۶۹،۵۶۲-۶۵،۵۱۶	تالران: ۷۱۸
۶۱۸،۵۸۰-۸۲،۵۷۰-۷۳	تاونزند: ۱۲۲۷،۱۰۲۵
۷۷۱،۷۷۰	تثوپومپوس: ۸۱۳،۸۱۰
تیموتئوس: ۲۱۲	تثوفراستوس: ۵۸۳،۱۷۴،۱۷۰
تیموخارس: ۴۴۰	۸۱۰
ج	تدین، احمد: ۹۵۱
جانسن: ۱۳۰۱	تراسوبولوس: ۴۰۷
جوئت: ۵۴۳،۴۵۹،۴۵۵	تراسوماخوس: ۲۹۶،۲۸۲،۱۱۸
جود: ۴۲۳،۲۵۷	۴۶۲،۳۹۶،۳۰۰،۲۹۹،۲۹۷
جینز: ۱۲۶۳،۱۲۴۸،۱۰۸۸	۵۶۱،۴۶۴
چ	ترامنس: ۵۶۱
چاپک: ۸۴۱	ترایچکه: ۸۴۹،۷۵۵،۷۴۰
	تره‌ور - روپر: ۳
	تسلر: ۶۵۳،۶۵۲،۱۸۲،۱۵۲،۱۵۰

دموکریتوس: ۲۲۲،۱۵۴،۳۵
۵۰۴،۵۰۳،۴۹۷،۴۳۱،۳۹۷
۶۸۲،۶۷۵،۶۰۳،۵۵۱،۵۳۹
۸۲۱،۸۲۰،۸۰۸،۷۲۵،۶۸۴
۸۲۳

دوئم: ۱۲۶۳،۱۲۵۷
دوگار: ۵۱۷،۳۶۴،۳۵۴
دوملر: ۴۹۹
دوروس: ۷۹
دیراک: ۱۲۸۸
دیکنز: ۴۷۷،۴۵۲،۲۷۶،۲۷۵
۱۲۰۳
دیلتهای: ۱۲۴۷
دیلس: ۴۴۱،۲۰۳،۱۵۳،۱۵۰
۵۵۱،۵۳۹،۵۰۴،۴۸۹،۴۵۴
۶۰۲،۵۶۳،۵۵۷،۵۵۶،۵۵۴
۸۲۳

دیوگنس لائرتیوس: ۵۸۳،۵۰۴
دیوگنس کلبی (دیوجانس): ۲۳۹
۵۱۲،۵۰۵،۵۰۴،۵۰۳،۵۰۱
۸۱۰
دیون سیراکوزی: ۴۱۸،۳۵۰،۳۲۵
۵۹۴،۵۱۲
دیونوسوس: ۵۵۶
دیونوسیوس (مبین): ۵۱۳،۳۲۵
۵۸۱،۵۴۶
دیونوسیوس (کمین): ۸۴،۸۳،۴۵
۵۹۴،۵۶۳،۵۶۲،۵۱۳،۳۲۵
دیویس: ۵۸۵،۴۸۵،۴۵۰،۴۲۴

ر

رابینسن: ۶۳۵،۶۳۰،۶۲۱،۶۲۰
۶۳۶

چاپلین: ۸۳۴
چرنیس: ۴۷۶،۱۹۳

ح

حائری یزدی، مهدی: ۷۰۰

خ

خارمیدس: ۴۰۸،۴۰۷،۴۰۵،۴۶
۵۷۷،۵۶۱
خاریکلس: ۴۷۶
خایرفون: ۵۷۷،۵۶۴،۴۰۸
خایرون: ۴۷۷
خدوی زند، محمد مهدی: ۱۶۰
خواجہ پور، محمدرضا: ۶۸۴
خوانساری، محمد: ۷۸۵
خیون: ۳۲۶

د

دادلی: ۴۹۹
داروین: ۱۰۸۸،۱۰۴۳،۵۹۵
دامون: ۲۱۳،۲۱۲
دانزاسکوتوس: ۱۲۳۵
دانیال نبی: ۴۸۸
داودی، علیمрад: ۱۶۰
دروپیدس: ۵۱۳،۱۵۹
دریابندری، نجف: ۱۶۰،۶۰۵
دفو: ۱۰۵۳،۳۲۳

دکارت: ۸۱۳،۷۲۵،۶۶۷،۶۵۶
۱۲۶۰،۱۲۵۹،۱۲۳۵،۱۰۹۲
۱۲۹۲
دموستنس: ۷۶۶

زالمون، فون: ۱۲۵۰، ۸۵۴	راجرز: ۵۷۰، ۱۶۵
ژئوس: ۹۶، ۸۳، ۵۸، ۴۷، ۴۱، ۳۹	رادمین: ۱۳۰۷
۵۵۶، ۱۱۴	راس: ۸۱۱، ۷۸۲، ۷۸۱، ۷۶۸، ۶۵۲
زریاب خویی، عباس: ۱۶۰	راسل، برتراند: ۷۲۵، ۴۹۱، ۲۲۳، ۳
زفون: ۴۹۶	۸۲۱، ۸۱۳، ۸۰۴، ۷۹۵، ۷۹۴
زیمرن: ۸۴۸، ۸۴۷، ۸۴۲، ۷۳۵	۱۱۷۷، ۱۰۹۱، ۱۰۴۳، ۹۲۲
۱۱۴۵، ۸۵۱	۱۲۵۱، ۱۲۴۰
زیمیل: ۱۸۰	راسل، ل. ج.: ۱۲۴۴، ۱۱۶۹، ۲۲۵
زینسر: ۸۲۰، ۶۸۱، ۶۸۰، ۵۴۸	۱۲۹۳
۱۱۲۶	رایل: ۳
زینوویف: ۱۱۷۷	رضا، عنایت‌الله: ۱۱۸۶
ژ	رمزی: ۶۵۵
ژوزف، پدر روحانی: ۱۲۴۹	رنان: ۸۴۷، ۲۱۴
ژول سزار - یولیوس قيصر	رو بسپیر: ۸۹۶
س	روحانی، فواد: ۶۲۴، ۲۴۳، ۱۶۰
سالیوان: ۱۱۱۹	روزنبرگ: ۸۸۶، ۸۵۱، ۷۵۰، ۷۴۸
سامری نیکوکار: ۶۸۰، ۶۷۹	روستو: ۱۵۰
ساناتسارو: ۴۲۳، ۱۹۱	روسو: ۴۲۳، ۳۰۴، ۱۹۶، ۱۹۱، ۷۹
سانتایانا: ۵۹۳	۷۱۱، ۷۰۳، ۶۹۸، ۵۳۷، ۴۴۸
سعدی: ۳۲۹	۸۳۶، ۸۲۵، ۷۵۲، ۷۲۵، ۷۲۳
سقراط: ۱۰۶، ۹۵، ۸۲، ۶۲، ۶۱، ۴۵	۸۹۷، ۸۷۲، ۸۵۷
۱۴۳، ۱۲۸، ۱۱۸، ۱۱۵، ۱۱۴	ریازائف: ۱۱۴۳
۱۷۵، ۱۶۵، ۱۶۰، ۱۵۸، ۱۴۹	ریچاردز: ۱۲۶۴
۲۱۲، ۱۹۳، ۱۹۱، ۱۸۸، ۱۷۷	ریدر: ۸۵۱، ۵۵۳
۲۶۸، ۲۴۴، ۲۳۰، ۲۲۷، ۲۲۲	ریشلیو: ۱۲۴۹
۲۸۱-۸۳، ۲۷۳، ۲۷۲، ۲۷۰	ریکاردو: ۱۲۱۵، ۱۲۱۲، ۹۸۳-۸۵
۳۱۳-۱۹، ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۸۷	۱۲۲۴
۳۳۵، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۲۲، ۳۲۱	ریکرت: ۱۲۶۴
۳۶۷، ۳۵۰، ۳۴۹، ۳۴۴-۴۷	ری‌لی: ۱۲۶۳
۴۱۶، ۴۰۳-۱۴، ۴۰۱، ۳۹۷	ز
۴۵۴، ۴۴۶، ۴۴۵، ۴۴۱، ۴۱۷	زاکس، اوا: ۶۰۴

شلیک: ۸۵۷،۷۹۷	۴۸۷،۴۸۶،۴۷۲-۷۶،۴۶۰-۶۳
شلینگ: ۷۲۲،۶۸۶،۶۸۵،۶۷۴	۵۱۲،۵۰۴،۴۹۹-۵۰۱،۴۸۹
۱۲۳۵،۸۲۵	۵۵۷-۸۲،۵۵۱-۵۳،۵۴۵،۵۱۴
شوارتس شیلد: ۱۳۱۲	۵۹۵،۵۹۰،۵۸۹،۵۸۴-۸۶
شوہنہاور: ۶۹۳،۶۹۲،۶۸۴،۶۷۴	۶۲۳،۶۱۸-۲۱،۶۰۶،۶۰۵
۷۰۵،۷۰۰،۶۹۹،۶۹۶،۶۹۵	۷۷۰،۷۰۶،۶۷۷،۶۷۵،۶۴۸
۷۵۷،۷۴۷،۷۳۶،۷۲۴،۷۱۳	۱۰۶۰،۸۴۵،۸۲۶،۸۱۸،۸۱۳
۸۲۳،۸۰۹،۸۰۸،۷۶۱،۷۵۸	۱۱۳۵،۱۰۸۸،۱۰۷۷،۱۰۶۵
۸۴۴،۸۳۲،۸۲۹،۸۲۷،۸۲۶	۱۲۵۶،۱۲۳۴
۱۱۱۴،۸۵۹،۸۵۴،۸۵۲،۸۴۸	سقراط جوان: ۶۱۶
۱۲۶۷،۱۲۶۵،۱۲۵۸،۱۱۳۳	سکستوس امپریکوس: ۱۲۶۰
۱۳۰۷،۱۲۹۱	سندیز: ۵۵۳
شوری: ۶۲۳،۶۱۵،۶۱۴،۴۹۷	سوفوکلز: ۵۵۱،۳۹۶،۵۱
۶۲۹،۶۲۶،۶۲۵	سولون: ۱۵۹،۴۶
شولتس: ۸۴۲	سہروردی، شہاب الدین: ۷
شہابی خراسانی، محمود: ۶۶۴	سیبری: ۸۴۰
شیلر: ۸۴۴،۸۲۶،۸۲۵،۶۲۲	سیج ویک: ۱۲۵۴
ص	سیسرون: ۵۵۳،۵۰۴،۵۰۱،۴۶۴
صناعی، محمود: ۳۹۴	سیمپلیکیوس: ۸۱۰،۴۲۴،۱۷۴
ع	سیمخویچ: ۵۴۹
عطار نیشابوری: ۸۲۷	سیمیکن: ۱۲۲۶،۱۲۲۱،۵۱۸،۱۶۶
عنایت، حمید: ۶۹۰،۶۵۵	سیمیاس: ۵۸۱
عیسی مسیح: ۲۸۰،۲۵۸،۲۳۱،۱۱۳	ش
۱۱۰۵،۶۷۹،۶۷۶،۲۸۱	شا: ۱۰۷۲،۸۴۸،۷۳۵،۵۳۸،۲۵۱
۱۲۵۲،۱۲۵۰،۱۱۳۱،۱۱۳۰	شارل پنجم: ۹۲۲
۱۲۷۴،۱۲۶۵	شالمایر: ۸۴۸،۷۳۴،۵۹۶
غ	شرینگتن: ۴۵۴،۴۵۲،۲۲۳
غزالی، امام محمد: ۱۲۶۰	شفلر (آنگلوس سی لسیوس): ۱۲۵۲
ف	شکسپیر: ۷۷۰،۶۹۲،۵۴۱،۴۲۳
فارادی: ۱۰۷۸	۸۲۷
	شمر: ۱۰۴۴،۸۵۲،۸۵۰،۷۵۶،۷۴۷
	شلی: ۳۴۹

۸۵۸،۸۵۰،۸۴۲-۴۵،۸۳۵	فاربر: ۸۰۶
۱۲۳۵،۱۱۴۵	فاستر: ۱۲۶۶،۱۲۶۵،۸۴۰
فیرکانت: ۱۸۰	فالکنبرگ: ۸۲۳
فیشر: ۱۲۶۹،۱۲۲۶،۱۰۱۹	فالشناس خالکدوننی: ۵۳۹،۳۷۹
فیلد: ۲۵۸،۲۲۹،۱۷۷،۱۷۴،۱۶۵	فاولر: ۶۱۶،۶۱۵،۶۱۲
۵۰۸،۴۹۹،۴۸۹،۴۵۵،۴۲۴	فایت: ۵۸۶،۱۸۱
۸۱۲،۷۶۶،۵۸۴،۵۸۰،۵۷۰	فایدروس: ۶۱۳
فیلن یهودی: ۱۵۲	فرانسیس اول: ۸۳۵
فیلودموس: ۵۰۱	فرایر: ۸۵۰،۸۴۹،۷۴۱،۷۴۰،۷۳۸
فیلیپ مقدونی: ۶۴۵	فردریک کبیر: ۵۶۳،۴۹۹
فیندلی: ۱۲۴۲،۱۲۴۱	فردریک ویلهلم سوم: ۶۹۱،۶۸۹
ک	۷۲۶،۷۱۶،۷۰۷،۷۰۳،۶۹۵
کاپ: ۹۷۳	۸۴۳،۸۲۹،۷۳۹،۷۲۹
کارلایل: ۱۱۷۳،۱۱۷۲	فردوسی، ابوالقاسم: ۱۰۰۰
کارناپ: ۷۹۰،۷۸۸،۴۹۱،۱۷۹	فردیناند اول: ۸۳۵
۸۵۲،۸۳۲،۸۰۲،۷۹۹،۷۹۸	فروغی، محمدعلی: ۷۰۰،۶۹۰،۱۶۰
۱۲۵۹،۱۲۵۰،۱۲۴۶،۱۲۳۳	۸۲۷
کارنشادس: ۵۹۱،۴۶۴،۳۰۰	فروید: ۸۸۵،۸۰۸،۵۸۶،۵۴۲
کاسیرر: ۱۲۵۲،۱۲۵۱	۱۲۳۱،۱۲۳۰
کافکا: ۱۲۵۰،۱۰۵۸۹	فرهنگ، منوچهر: ۹۵۱،۸۹۸
کالیپوس: ۴۷۸،۳۲۵	فریتس: ۴۹۹
کالیکلس: ۴۶۰-۶۲،۳۹۶،۲۹۶-۹۹	فرید: ۸۳۳
۵۶۱	فریس: ۸۳۲،۶۸۴
کانت: ۲۳۲،۲۱۸،۱۴۴،۱۲۴،۱۷	فرینگتن: ۱۸۱
۴۲۵،۳۴۶،۳۲۹،۲۷۷،۲۵۲	فورد: ۱۲۰۳
۵۱۷،۴۹۸،۴۸۲،۴۴۸،۴۴۷	فوریه: ۱۰۱۴
۶۶۶،۶۲۷،۶۲۲،۶۱۱،۵۳۷	فوگر: ۹۲۳
۷۰۰،۶۹۹،۶۹۳،۶۹۰،۶۷۴	فویر باخ: ۱۱۵۴،۸۴۴
۷۲۲،۷۱۰،۷۰۴،۷۰۳،۷۰۱	فیثاغورس: ۴۳۰،۴۲۹،۴۰۲،۴۰
۷۵۹،۷۴۶،۷۳۹،۷۲۵،۷۲۴	۱۲۳۴،۵۸۲،۵۵۸،۴۵۲
۸۳۲،۸۳۱،۸۲۹،۸۰۹،۸۰۴	۱۲۵۳
۸۴۲-۴۶،۸۳۶،۸۳۵،۸۳۳	فیخته: ۷۲۲-۲۵،۶۷۴،۵۰۷،۴۲۵
	۸۲۹،۸۲۵،۷۴۸،۷۴۷،۷۲۹

کریتیاس: ۳۹۶،۳۳۳،۱۵۹،۴۶	۱۵۵۵،۱۵۴۶،۱۵۴۵،۸۹۴
۴۵۴،۴۱۱،۴۵۵-۴۵۸،۴۵۰	۱۵۸۰،۱۵۷۹،۱۵۶۷،۱۵۶۵
۵۳۹،۴۹۵،۴۸۸،۴۸۷،۴۷۶	۱۵۹۷،۱۵۹۶،۱۵۹۴،۱۵۹۲
۵۸۱،۵۷۷،۵۶۲-۶۴،۵۵۳	۱۲۳۳،۱۱۸۲،۱۱۸۱،۱۱۶۵
۶۷۸،۶۱۲،۶۵۸-۱۵،۵۹۴	۱۲۵۳،۱۲۵۱،۱۲۴۴،۱۲۳۵
۱۱۴۵	۱۲۹۶،۱۲۹۲،۱۲۹۱،۱۲۵۷
کریک: ۸۵۱،۷۴۹	۱۳۵۸،۱۳۵۶
کسنوفانس: ۴۵۳،۲۲۷،۱۷۴،۴۵	۱۲۵۴،۲۱۵: کاوتسکی
۷۷۵،۵۸۳،۵۸۲،۵۴۲	کاوفمان: ۸۵۵،۷۴۶
کسنوفانس کاذب: ۵۶۳،۵۵۲	کاوایانی، رضا: ۴۵۴،۱۶۱،۱۶۵
کسنوفون: ۵۶۶،۵۶۲،۵۱۳،۲۳۹	کپرنیک: ۷۵۶،۶۰۲
۷۷۵،۵۷۹،۵۶۹-۷۱	کپلر: ۱۲۸۵،۱۲۸۴،۶۸۳،۶۰۲
کسنو کراتس: ۴۷۸	کتس: ۱۱۵۵
کلاوزویتس: ۷۴۲	کتله: ۱۲۱۴
کلایست: ۱۲۹۲،۱۲۹۱	کتلین: ۵۳۴،۴۴۸،۲۳۳-۳۶،۶۱
کلر: ۱۲۴۸،۱۲۴۷،۱۵۸۳	۵۹۴،۵۹۳
کلسن: ۵۸۶،۵۱۶،۱۸۱	کراذرز: ۱۱۵۱،۵۳۳
کمیل اسمیث: ۴۸۲	کراسمن: ۳۱۸،۳۱۷،۲۵۷،۱۸۵
کلنیاس: ۱۹۸	۴۲۴،۴۲۳،۳۷۳،۳۲۹،۳۲۵
کله آرخوس: ۳۲۵	۵۹۵،۵۸۵،۵۶۴،۴۸۲،۴۷۴
کنت: ۸۵۷،۱۹۱،۱۵۸،۷۹،۷۱	۷۹۹،۷۹۶،۷۹۴،۷۹۳،۶۶۷
۱۵۴۳،۱۵۱۹،۹۴۸،۸۶۶	کرافت: ۱۱۹۵،۸۵۲،۴۹۲،۴۷۹
۱۱۴۹	کراتس: ۶۵۲
کنستانتینوس کبیر (قسطنطین): ۶۷۸	کرافتور: ۱۱۴۸،۱۹۹
کوپ: ۵۳۶،۱۴۷	کراوس: ۱۱۹۴،۱۱۸۵
کودروس: ۵۱۱،۳۴۸،۱۵۹،۴۵	کراولی: ۳۸۹
۵۱۳	کرد: ۸۲۸،۷۷۸،۶۵۴
کوراتوسکی: ۲۱۹	کرس: ۱۲۵۱،۱۱۶۵
کوروش: ۵۶۶،۲۵۵	کرکه گور: ۱۵۲۶،۱۵۲۴،۸۲۸
کورثر: ۱۱۸۲	۱۲۲۸،۱۲۲۷،۱۱۳۳،۱۱۳۵
کول: ۱۲۱۳-۱۵،۱۱۷۳،۱۱۶۲	۱۲۶۷،۱۲۶۵
کولنای: ۸۴۹-۵۴،۷۵۹،۷۳۹	کرونوس: ۱۹۴،۱۶۳،۸۳،۵۸،۴۷
۱۲۵۵	کرون: ۴۵۵

- گورنفرود: ۱۷۴، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۵
 ۴۳۶، ۴۳۴، ۲۴۰، ۱۹۶-۲۰۰
 ۷۷۰، ۵۰۵، ۴۸۴، ۴۸۳، ۴۳۹
 کوریسکوس: ۴۷۷
 کوهن: ۷۹۹، ۷۹۴
 کیرشهوف: ۵۵۳
 کینگ: ۱۳۰۱
- گاسندی: ۸۲۱
 گالیانی: ۱۲۲۷
 گالیله: ۱۰۹۹، ۷۰۶، ۶۰۲
 گاندی: ۱۱۳۰
 گانس: ۸۲۲
 گدای: ۱۱۹۲
 گرامشی: ۹۴۴
 گرنفل: ۲۱۲
 گروت: ۱۶۷، ۱۵۹، ۱۵۰، ۱۳۳
 ۴۲۳، ۲۵۷، ۲۴۲، ۲۰۴، ۱۸۰
 ۴۸۹، ۴۸۸، ۴۷۶، ۴۴۴، ۴۲۴
 ۵۹۰، ۵۶۷، ۵۶۲، ۵۴۶، ۴۹۴
 ۷۸۱، ۷۷۰، ۷۶۸، ۷۶۵، ۶۱۸
 ۸۱۲، ۷۸۴
 گرین: ۷۶۰، ۴۵۶
 گرینیچ: ۷۶۹
 گفکن: ۸۱۵
 گلاوکن: ۲۷۲-۷۴، ۲۷۰، ۲۴۰، ۲۰۹
 ۳۶۷، ۳۴۶، ۳۴۵، ۲۹۶-۳۰۰
 ۴۸۷، ۴۶۱-۶۴، ۴۵۰، ۴۴۱
 ۵۹۱، ۵۸۶، ۴۹۷
 گمبریچ: ۱۱۶۱، ۸۳۹، ۴۴۰، ۴
 گوینیو: ۱۴۶، ۳۱
- گوته: ۸۴۴، ۸۴۳، ۸۲۹
 گودل: ۱۲۸۰، ۱۲۴۲، ۱۲۴۱
 گوگارتن: ۷۵۵
 گورگیاس: ۳۹۷، ۳۴۷، ۲۹۳، ۱۲۰
 ۵۰۱، ۴۹۷، ۴۵۹، ۴۲۳
 گومپرتس: ۴۰۰، ۲۵۷، ۲۲۸، ۱۷۴
 ۵۵۲، ۴۹۹، ۴۵۳، ۴۵۰، ۴۲۳
 ۶۴۵، ۵۶۵، ۵۶۰، ۵۵۶، ۵۵۳
 ۷۷۳-۷۷، ۷۶۶، ۷۶۵، ۶۴۸
 ۱۲۶۴، ۱۲۵۸، ۱۲۵۷، ۷۸۰
 گیلبرت: ۱۱۱۹
 گینزبرگ: ۱۱۵۷
- لاپلاس: ۸۶۳
 لاسال: ۱۵۸، ۱۴۸
 لاک: ۸۲۱، ۸۱۳، ۷۹۹، ۷۸۰، ۷۲۵
 ۱۲۵۹
 لاکاتوش: ۷۹۸
 لاگارد: ۷۵۵
 لامارک: ۱۰۴۳
 لاوریس: ۶۱۰
 لایبایر: ۲۰۵
 لشوکیپوس: ۱۵۴
 لشونتیوس: ۲۴۲
 لپتینس: ۳۲۵
 لرد: ۱۲۳۸
 لسینگ: ۸۴۳
 لطفی، محمد حسن: ۲۴۳، ۱۶۱، ۱۶۰
 ۶۲۴، ۵۸۵، ۴۵۴
 لمب: ۶۲۵
 لنتس: ۸۵۰، ۷۴۷
 لنگفورد: ۱۲۳۸

م	لنین: ۸۹۷، ۸۹۵، ۸۸۷، ۸۶۰، ۳۵۸
مابث: ۱۶۸	۹۹۴، ۹۷۷، ۹۶۶، ۹۴۴، ۹۰۹
مارتنسن: ۱۲۶۵	۱۱۴۳، ۱۰۰۸، ۱۰۰۷
مارکس: ۷۸، ۷۶، ۳۲، ۱۳، ۱۲، ۷، ۳	۱۱۶۹، ۱۱۶۲، ۱۱۴۹-۵۱
۱۸۹، ۱۷۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۷۹	۱۲۰۷، ۱۲۰۳، ۱۱۹۷، ۱۱۹۵
۴۵۴، ۳۶۳-۶۵، ۲۴۰، ۱۹۱	۱۲۵۳، ۱۲۲۴، ۱۲۱۱، ۱۲۰۸
۸۵۷-۷۰، ۸۴۹، ۷۳۴، ۶۴۳	لوئی سیزدهم: ۱۲۴۹
۹۰۸-۲۱، ۸۸۲-۹۰۶، ۸۷۵	لوتر: ۱۲۲۸، ۱۰۲۶
۹۳۰، ۹۲۹، ۹۲۵، ۹۲۳	لوتوسلاوسکی: ۵۸۴، ۷۷۰
۹۴۸-۵۶، ۹۳۹-۴۶، ۹۳۵-۳۷	لودندورف: ۸۵۰، ۷۴۷، ۷۴۶
۹۷۲، ۹۶۸، ۹۶۷، ۹۵۹-۶۴	لورا: ۱۲۰۴، ۱۲۰۲، ۱۱۹۸، ۱۱۸۰
۹۸۹-۱۰۰۳، ۹۷۷-۸۷، ۹۷۵	۱۲۲۸، ۱۲۰۵
۱۰۱۳-۱۵، ۱۰۰۵-۱۰۱۰	لوساندر: ۳۹۵
۱۰۲۳-۲۷، ۱۰۱۷-۱۰۲۰	لوسیاس: ۵۴۴
۱۰۳۵، ۱۰۳۴، ۱۰۳۱، ۱۰۲۹	لوکاچ: ۹۴۴
۱۰۴۴، ۱۰۴۳، ۱۰۴۰، ۱۰۳۹	لوکرتیوس: ۸۲۰
۱۰۸۴، ۱۰۶۰، ۱۰۴۷-۴۹	لوکورگوس، ۴۴۵
۱۱۴۳، ۱۱۳۲، ۱۰۹۹-۱۱۰۳	لوکوفرون: ۲۴۰، ۲۲۸، ۱۲۹، ۱۲۰
۱۱۶۱-۶۷، ۱۱۴۵-۵۸	۳۹۷، ۲۹۸، ۲۹۳-۹۶، ۲۶۸
۱۱۷۸-۸۵، ۱۱۷۱-۷۵	۵۰۲، ۵۰۱، ۴۹۰، ۴۵۸-۶۰
۱۱۹۱-۹۳، ۱۱۸۷-۸۹	۸۳۶، ۷۶۸، ۵۹۱، ۵۳۹
۱۲۰۵-۱۲۰۹، ۱۱۹۵-۱۲۰۲	لومر: ۱۲۶۳
۱۲۲۷، ۱۲۲۱-۲۵، ۱۲۱۱-۱۹	لون برگ: ۸۳۰، ۸۲۵، ۸۲۲، ۷۷۸
۱۳۱۲، ۱۲۵۴، ۱۲۵۳، ۱۲۲۸	لویس: ۵۹۲
مارکلوس: ۷۷۰	لویسن: ۶۲۰، ۶۱۹، ۶۰۷-۱۷
مارینلی: ۴۳۶	۶۳۰-۳۶، ۶۲۲-۲۸
مارو: ۲۰۱	لویولا: ۱۲۵۵، ۱۱۰۵
ماساریک: ۱۱۴۵، ۸۴۱، ۷۱۹	لیپمن: ۹۲۲، ۸۵۷، ۶۴۱، ۱۴۵
ماکیاوی: ۱۱۵۵، ۲۱۴، ۱۹۱	۱۱۷۷
مالبرانش: ۸۰۹	لیندزی: ۴۹۶، ۴۸۵، ۱۹۳، ۱۹۲
مالتوس: ۵۸۶	۵۲۵، ۴۹۹، ۴۹۸
مالینوفسکی: ۱۱۵۳، ۱۱۵۲	لی ویوس: ۵۴۱

مولوی، جلال‌الدین: ۱۱۱۲، ۴۵۵	مانهایم، کارل: ۱۲۲۹، ۱۱۹۵
میکش: ۱۲۱۷، ۱۲۱۶	۱۲۳۱
میل، جان استوارت: ۷۹، ۷۱، ۶۱	مانهایم، ا. : ۱۵۴۴، ۵۲۵
۷۲۵، ۴۶۶-۶۸، ۱۹۱، ۱۷۹	مایر: ۴۶۹، ۳۹۱، ۳۹۵، ۱۷۴، ۱۵۹
۸۷۲-۷۴، ۸۶۷، ۸۶۶، ۸۵۷	۵۵۵-۵۷، ۵۴۲-۴۹، ۴۷۷
۸۸۷، ۸۸۶، ۸۸۳، ۸۸۲، ۸۸۵	۸۵۵، ۷۴۳، ۵۹۴، ۵۶۳، ۵۶۲
۱۱۴۹، ۱۵۴۳، ۸۹۲، ۸۹۱	۱۲۶۴، ۱۲۶۳
۱۱۵۸، ۱۱۵۷، ۱۱۵۵	مترینیخ: ۷۱۸
میل، جیمز: ۱۲۲۱، ۴۶۸، ۴۶۷	متس: ۷۶۵
میلگرد: ۵۴۹	مجتبائی، فتح‌الله: ۸۸
میور: ۷۸۵	مداور: ۴
	مصاحب، غلامحسین: ۸۵۷، ۷۹۵
	۱۲۴۳، ۱۲۴۱، ۱۲۳۵، ۸۱۴
ن	مک آیور: ۱۸۵
ناپلئون: ۶۸۶، ۲۲۴، ۱۱۱، ۱۱۰	مک نگر: ۱۲۴۸، ۶۸۷، ۵۸۸، ۵۸۷
۷۲۹، ۷۲۸، ۷۲۵، ۷۲۴، ۷۲۵	مک لاد: ۲۱۵
۸۴۳	مک مری: ۱۲۴۸، ۱۵۸۷
ناپلئون سوم: ۱۵۳۲	مکولی: ۴۶۷-۶۹
نجفی، ابوالحسن: ۵۱۷	مگی: ۱۱۵۱، ۵۲۱، ۱۶۶، ۵۴، ۱۱۸۶
نصیرالدین طوسی: ۸۶۳، ۸۱۲، ۶۷۲	مله توس: ۴۷۶
نظامی: ۱۵۵۵	منتسکیو: ۸۲۵
نلسن: ۴۷۹، ۴۷۸، ۴۷۱، ۴۷۵، ۲۱۸	متدلسون: ۱۲۵۲، ۸۳۱
نوح: ۱۱۵۷	متدلسون - بارتولد: ۸۳۱
نورث: ۷۷۵	منگر، ا.: ۱۱۵۵
نویرات: ۶۱۱، ۶۱۵	منگر، ک.: ۱۱۶۵، ۷۸۸، ۲۲۳
نیچه: ۵۱۶، ۵۱۵، ۲۱۵، ۲۱۴	مور، تامس: ۷
۱۲۹۲، ۱۲۹۱	مور، جرج ادوارد: ۸۵۱
نیکولوویوس: ۸۴۴	مورگنتاو: ۴۵۶-۵۸
نیگل: ۷۹۹، ۷۹۴	موسی: ۲۹۲، ۱۱۳
نیوتن: ۱۲۵۹، ۱۵۰۹، ۶۸۳، ۶۵۲	مولر، ا.: ۷۶۵، ۷۲۳
۱۲۸۴، ۱۲۶۵	مولر فان دن بروک: ۷۵۵

و

ویلسن: ۱۱۴۵، ۷۱۹

وینتر: ۲۱۹

وینسپیر: ۵۹۱، ۴۷۵، ۱۸۱

وینکللمان: ۸۴۳

وینگ، مارگارت: ۱۳۱۲

ه

هابز: ۷۸۰، ۵۹۱، ۳۳۲، ۳۰۰، ۱۳۲

۸۱۳، ۷۹۱، ۷۸۶، ۷۸۳

هابهاوس: ۷۶۰

هاروی: ۱۰۹۹

هاکسلی، الدوس: ۱۲۴۴، ۳۰۵

۱۲۴۹

هاکسلی، تامس هنری: ۱۱۵۳، ۷۷۲

هانت: ۲۱۲

هایدگر: ۸۵۲، ۸۰۴، ۷۵۶-۵۸

هایدن: ۱۳۰۷، ۶۸۴

هایزر: ۸۵۰، ۷۴۳، ۷۴۲

هایک: ۱۱۵۸، ۸۴۹، ۵۹۱، ۵۱۹-۲۱

۱۲۹۳، ۱۲۲۰، ۱۱۹۰، ۱۱۷۸

هایندمن: ۱۲۰۲

هاینه: ۱۱۸۲، ۱۱۶۵، ۸۹۷، ۸۹۶

هتفیلد: ۴۲۳

هراکلیتوس: ۳۸-۳۲، ۴۰، ۴۱، ۴۳

۷۷، ۷۵، ۶۰، ۴۹، ۴۸، ۴۶، ۴۵

۱۲۳، ۱۲۴، ۱۰۶، ۱۰۰، ۸۲

۱۷۴، ۱۶۱-۶۳، ۱۴۷-۵۸، ۱۳۸

۳۰۸، ۲۲۱، ۲۲۰، ۱۸۰، ۱۷۵

۴۰۳، ۴۰۲، ۳۷۹، ۳۷۸، ۳۴۱

۵۸۲، ۵۵۶، ۵۵۵، ۵۴۲، ۵۳۹

۶۹۷، ۶۸۸، ۶۸۳، ۵۸۶، ۵۸۳

۷۴۸، ۷۴۱، ۷۱۳، ۷۰۳، ۶۹۹

واتس: ۱۱۷۵

واکلی، مری آن: ۹۱۴

واگنر: ۱۲۹۱، ۱۰۳۹، ۶۹۲، ۲۱۳

والاس: ۸۲۳، ۱۴۴

وان: ۸۳۹، ۵۸۵، ۴۸۵، ۴۵۰، ۴۲۴

وایت: ۱۲۶۲

وایت بک: ۱۰۹۳

وایتهد: ۱۰۷۰، ۸۲۴، ۸۱۳

۱۲۵۱، ۱۰۹۱-۹۴

وایسمان: ۸۰۸

وایلد: ۱۳۰۰

واینر: ۱۲۱۹، ۱۲۱۲، ۱۱۵۱، ۵۸۹

۱۲۲۱

وب، بیاتریس و سیدنی: ۱۱۴۹، ۱۶۶

وب، ل.: ۱۲۴۸

وبر، آلفرد: ۱۲۲۹

وبر، ماکس: ۸۲۶، ۷۹۳، ۱۷۹

۱۲۶۴، ۱۲۶۳

وبلن: ۲۱۷

وزیری، هوشنگ: ۴

ولتر: ۱۰۳۲، ۵۶۳، ۵۳۷

ولز: ۱۲۵۳، ۱۲۴۵، ۱۲۲۷، ۴۵۱

ویتگنشتاین: ۶۵۶، ۲۲۳، ۱۵۲

۷۹۶، ۷۹۴، ۷۸۰، ۶۷۳، ۶۶۷

۱۰۹۰، ۸۵۲، ۸۰۳-۸۰۸، ۷۹۷

۱۲۴۰، ۱۲۳۹، ۱۲۳۵، ۱۲۳۰

۱۲۶۷، ۱۲۵۰، ۱۲۴۸، ۱۲۴۲

۱۲۶۸

ویزدم: ۱۲۳۰

ویکتوریا، ملکه: ۱۰۷۲

ویکو: ۸۲۶، ۱۹۱

۱۰۵۷، ۱۰۵۵، ۱۰۴۷، ۱۰۴۶	۱۰۴۳، ۸۸۷، ۸۵۰، ۸۲۶، ۸۲۵
۱۰۸۱، ۱۰۶۳، ۱۰۶۰، ۱۰۵۹	۱۲۳۴، ۱۱۶۲، ۱۱۳۶، ۱۱۳۴
۱۱۰۶، ۱۰۹۴، ۱۰۹۲، ۱۰۹۱	هراکلیدس: ۵۹۴
۱۱۳۳، ۱۱۳۲، ۱۱۲۸	هردر: ۸۲۵، ۷۲۲، ۵۳۷، ۴۲۵، ۲۱۸
۱۱۶۸، ۱۱۶۱، ۱۱۴۵-۴۸	هرمس: ۱۱۴
۱۲۰۱، ۱۱۹۸، ۱۱۹۰، ۱۱۷۵	هرمودوروس: ۳۶
۱۲۴۷، ۱۲۳۵، ۱۲۳۱، ۱۲۲۴	هرموکراتس: ۵۸۱
۱۳۰۶-۱۰، ۱۲۶۵-۶۷، ۱۲۵۱	هرمیاس: ۴۷۸، ۴۷۷
هگمان: ۸۵۴، ۸۴۴، ۸۴۲، ۵۶۳	هرودوت: ۳۹۷، ۳۷۹، ۲۲۲، ۱۹۴
هزن: ۷۹	۵۵۲، ۵۳۸، ۴۴۴، ۴۴۳
همپل: ۱۲۶۲	هریس: ۷۷۸
همر: ۴۴۶، ۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۳، ۳۳	هسیودوس: ۹۹، ۷۵، ۴۰، ۳۴، ۳۳
۶۱۳، ۵۸۳، ۵۰۷	۱۸۵، ۱۶۷، ۱۶۳، ۱۴۹، ۱۳۸
همیلتن: ۸۶۳	۴۰۲، ۲۸۶، ۲۲۷، ۲۱۰، ۱۸۷
هوسرل: ۷۹۲، ۷۵۶، ۶۶۷، ۱۸۰	۵۴۲، ۴۸۸، ۴۸۶، ۴۴۰
۱۱۵۵، ۸۵۲، ۸۳۵، ۷۹۳	هکر: ۱۱۸۴، ۱۱۶۲
۱۲۵۸، ۱۲۵۷، ۱۲۳۸	هکل: ۸۴۷، ۷۳۴
هوک: ۱۱۹۸	هگل: ۱۴۸، ۱۴۷، ۷۹، ۳۲، ۶، ۳
هومبولت: ۱۳۰۹، ۷۲۴	۲۸۵، ۲۳۴، ۲۳۳، ۱۹۱، ۱۵۸
هیپوداموس ملطی: ۵۳۹، ۳۷۹، ۱۶۶	۴۲۵، ۴۲۳، ۳۵۹، ۳۳۵، ۳۰۴
۵۴۱	۶۴۳، ۶۱۱، ۵۸۹، ۵۴۶
هیپپاس: ۲۶۸، ۲۲۸، ۲۲۲، ۱۱۹	۶۷۵، ۶۷۴، ۶۶۷، ۶۵۳-۵۶
۶۲۲، ۵۳۹، ۵۰۳، ۵۰۲	۷۰۱-۷۲۰، ۶۹۱-۹۹، ۶۸۳-۸۹
هیتلر: ۷۳۸، ۴	۷۳۴-۴۵، ۷۲۵-۳۲، ۷۲۲
هیث: ۴۳۱، ۴۳۰	۷۷۸-۸۰، ۷۵۴-۶۱، ۷۴۸-۵۲
هیستی: ۴۲۵	۸۲۸-۴۰، ۸۲۲-۲۶، ۸۰۴
هیوم: ۷۲۵، ۶۹۹، ۲۱۵، ۲۱۴	۸۴۹-۵۱، ۸۴۶، ۸۴۵، ۸۴۲
۱۰۹۲، ۱۰۴۵، ۸۰۴، ۷۹۹	۸۷۲، ۸۶۶، ۸۵۹، ۸۵۸، ۸۵۴
۱۲۶۱، ۱۲۶۰	۸۹۴، ۸۹۳، ۸۸۷-۹۰، ۸۸۳
	۹۱۶، ۹۰۳-۹۰۵، ۸۹۷-۹۹
	۱۰۲۰، ۱۰۱۹، ۹۳۰، ۹۲۹
	۱۰۴۳، ۱۰۴۰، ۱۰۳۹، ۱۰۳۳

ی	
یوحناى رسول: ۲۴۲	
یورس: ۱۲۸۱	
یوستى نىانوس کبیر: ۸۱۶،۶۷۸	ياسپرس: ۸۵۲،۷۵۹،۷۵۸،۷۵۶
یولیانوس مرتد: ۸۱۶،۸۱۵،۶۷۸	۸۵۳
یولیوس قيصر: ۱۱۱۹،۹۲۲	يام بلى خوس: ۸۱۶،۸۱۵
یونگ: ۸۵۰،۷۴۷	یونینگ: ۲۵۲

فهرست مطالب

۳	یادداشت مترجم
۱۱	دییاجه
۱۲	دییاجه بر چاپ دوم
۱۵	قدردانی
۱۷	مقدمه

بخش یکم: افسون افلاطون

۲۵	اسطورهٔ اصل و سرنوشت
۲۹	۱. اصالت تاریخ و اسطورهٔ سرنوشت
۳۳	۲. هراکلیتوس
۴۴	۳. نظریهٔ افلاطونی صور یا مُثُل

جامعه‌شناسی توصیفی افلاطون

۷۱	۴. گردش و سکون
۱۰۱	۵. طبیعت و عرف

یادداشتها

۱۴۱	ملاحظات کلی (۱۴۳) مقدمه (۱۴۴) فصل اول (۱۴۶) فصل دوم (۱۴۹)
	فصل سوم (۱۵۹) فصل چهارم (۱۸۲) فصل پنجم (۲۲۱)

برنامه سیاسی افلاطون

۶. عدالت توتالیتزر ۲۵۵
 ۷. اصل رهبری ۳۰۲
 ۸. شاه فیلسوف ۳۲۷
 ۹. زیباپرستی، کمال جویی، ناکجا آبادگرایی ۳۵۴

زمینه حمله افلاطون

۱۰. جامعه باز و دشمنان آن ۳۷۳

یادداشتها

- ۴۲۱ فصل ششم (۴۲۴) فصل هفتم (۴۶۶) فصل هشتم (۴۸۱) فصل
 نهم (۵۱۷) فصل دهم (۵۳۸)

ضمائم

- ۵۹۹ ۱. افلاطون و هندسه (۶۰۱) ۲. تاریخ تصنیف نثای تتوس (۶۰۴)
 ۳. پاسخ به یکی از منتقدان (۶۰۷) ۴. قسمتی که در ۱۹۵۶ اضافه شده
 است (۶۳۹)

بخش دوم: اوج پیشگویی و پیام آوری

- ۶۴۱ ۱۱. ریشه‌های ارسطویی فلسفه هگل
 ۶۴۳ ۱۲. هگل و تجدید قبیله پرستی
 ۶۸۳

یادداشتها

- ۷۶۳ فصل یازدهم (۷۶۵) فصل دوازدهم (۸۲۲)

مارکس

- ۸۵۷ ۱۳. مارکس و موجییت در جامعه‌شناسی
 ۸۶۹ ۱۴. استقلال جامعه‌شناسی

۱۵. اصالت تاریخ در اقتصاد ۸۸۴
۱۶. طبقات ۸۹۸
۱۷. نظام حقوقی و نظام اجتماعی ۹۰۸

پیشگویی مارکس

۱۸. ظهور سوسیالیسم ۹۳۵
۱۹. انقلاب اجتماعی ۹۵۰
۲۰. سرمایه‌داری و سرنوشت آن ۹۷۷
۲۱. ارزیابی پیشگویی ۱۰۱۳

اصول اخلاقی مارکس

۲۲. اخلاق و اصالت تاریخ ۱۰۲۳

عواقب

۲۳. جامعه‌شناسی معرفت ۱۰۴۳
۲۴. فلسفه غیب‌گویانه و شورش بر عقل ۱۰۶۰
۲۵. آیا تاریخ معنایی دارد؟ ۱۱۱۱

یادداشتها

- ۱۱۴۱
- فصل سیزدهم (۱۱۴۳) فصل چهاردهم (۱۱۵۷) فصل پانزدهم (۱۱۶۲)
- فصل شانزدهم (۱۱۶۷) فصل هفدهم (۱۱۶۹) فصل هجدهم (۱۱۸۱)
- فصل نوزدهم (۱۱۹۵) فصل بیستم (۱۲۱۱) فصل بیست و یکم (۱۲۲۶)
- فصل بیست و دوم (۱۲۲۷) فصل بیست و سوم (۱۲۲۹) فصل بیست و چهارم (۱۲۳۳) فصل بیست و پنجم (۱۲۵۶)

ضمائم

- ۱۲۷۱
۱. واقعیتها و شاخصها و صدق: انتقادی دیگر از نسبیت‌گرایی ۱۲۷۴
۲. کتاب شوارتس شیلد درباره مارکس ۱۳۱۲

تکمله

مصاحبه برای مگی و کارل پوپر

- | | |
|------|--|
| ۱۳۱۵ | تذکر مترجم |
| ۱۳۳۹ | واژه‌نامه |
| ۱۳۶۲ | فهرست قطعه‌های نقل شده از آثار افلاطون |
| ۱۳۷۶ | فهرست نامهای کسان |



جامعه باز و دشمنان آن
قیمت: ۲۲۰.۰۰۰ ریال



۶۱۱۳(۲)-۷۰/۱۵-۷۰/۱۴-
خوارزمی - ۶۶۴۰۰۷۰۶